

@

**RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE**



**TOME VI**  
(1951)

**LA CONNAISSANCE DE  
L'HOMME AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE**

Marcel GRIAULE – Henri BARUK  
Maurice MERLEAU-PONTY - Jules ROMAINS  
R. P. DANIÉLOU - Charles WESTPHAL  
José ORTEGA Y GASSET

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Édition électronique réalisée à partir du tome VI (1951) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1951, 368 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

# La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

## deuxième de couverture

Le propos : en centrant les débats sur « quelques aspects particulièrement importants de la recherche et de la création contemporaines », rechercher, « dans les divers aspects de l'homme qui nous sont aujourd'hui révélés, les éléments communs susceptibles de le restaurer dans une unité créatrice renouvelée ».

Les diverses phases : « MARCEL GRIAULE, prospecteur de la mentalité africaine, nous découvre quelle complexe métaphysique ordonne la vie de tels prétendus primitifs. Sur une subtile analyse des maladies mentales, le psychiatre HENRI BARUK fonde une vigoureuse défense de la personnalité... ERIC WEIL dirige un débat entre historiens pour ne pas laisser sans réponse la question qu'avait posée le professeur LABROUSSE : que peut l'homme sur son époque ?... Cet homme de notre demi-siècle, le philosophe existentialiste MERLEAU-PONTY, avec une rigueur qui fait songer aux célèbres *Regards* de Paul Valéry, nous le dépeint fort désarmé, en ses diverses ambiguïtés, pour affronter l'adversité. Sur un ton plus familier, JULES ROMAINS aussi le montre bien perplexe, opéré de la plupart des tabous auxquels ses prédécesseurs avaient dû leur solidité morale et intellectuelle. Non moins impitoyablement, JOSÉ ORTEGA Y GASSET décrit le tragique dénuement de l'homme d'aujourd'hui, redevenu un primitif, sans appui dans le passé. A quoi le pasteur CHARLES WESTPHAL et le R. P. JEAN DANIÉLOU, dans un de ces duos de fervente éloquence qui sont traditionnels aux Rencontres, ripostent que le fondement de tout véritable humanisme demeure la connaissance chrétienne de l'homme. Peut-être, en effet, le dilemme se pose-t-il nettement sous cette forme, devant une situation sans précédent historique : ou bien un chaleureux appel aux certitudes religieuses, ou bien un courageux effort de lucide innovation. »

(René LALOU, *Nouvelles littéraires*.)

## TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

[Avertissement - Introduction](#)

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

\*

[Marcel GRIAULE](#) : [Connaissance de l'homme noir](#). Conférence du 5 septembre 1951.

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC, le 7 septembre.

[Henri BARUK](#) : [Le problème de la personnalité humaine](#). Conférence du 7 septembre.

PREMIER ENTRETIEN PRIVE, le 8 septembre.

[Maurice MERLEAU-PONTY](#) : [L'homme et l'adversité](#). Conférence du 10 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC, le 11 septembre.

[Jules ROMAINS](#) : [Connaissance de l'homme du vingtième siècle](#). Conférence du 11 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PRIVE, le 12 septembre.

[José ORTEGA Y GASSET](#) : [Le passé et l'avenir pour l'homme actuel](#). Conférence du 12 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC, le 13 septembre.

[R. P. DANIÉLOU](#) : [Humanisme et christianisme](#). Conférence du 13 septembre.

[Charles WESTPHAL](#) : [La connaissance chrétienne de l'homme](#). Conférence du 13 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PRIVE, le 14 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC, le 14 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC, le 15 septembre.

\*

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

@

## AVERTISSEMENT

@

p.007 Comme on le sait, les Rencontres Internationales de Genève avaient décidé d'organiser cette année leurs débats autour du thème de « La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle ». Le présent volume contient l'ensemble des conférences et des entretiens qui lui ont été consacrés.

« L'introduction » dont nous avons fait précéder ces textes et qui est empruntée au programme même des Rencontres Internationales de Genève, précise l'orientation que le Comité d'organisation entendait donner à la série de ses manifestations.

En ce qui concerne les conférences, nous rappelons que, conformément aux années précédentes, c'est le texte *in extenso* que nous publions tel qu'il a été prononcé par les conférenciers. Un seul d'entre eux fait défaut ici : celui d'Ernest Labrousse, qui le 6 septembre au soir devait traiter ce sujet : « Que peut l'homme sur son époque ? » accidenté le jour même de son entrée en Suisse, M. Labrousse n'a malheureusement pu donner sa conférence. Par la suite, son état de convalescence et la reprise de ses nombreuses occupations ne lui ont pas permis de rédiger les notes qu'il avait prises en vue de son exposé. Nous déplorons cette absence qui prive notre recueil d'une brillante collaboration.

Quant aux entretiens eux-mêmes — publics et privés — ils ont été établis sur la base du sténogramme de chaque séance. Le but que nous nous sommes assigné en les publiant n'a pas changé ; nous essayons de restituer le vif des discussions, de dégager leurs lignes de forces, leur direction principale, d'en marquer les articulations, de rendre enfin significative et nette la confrontation des thèses. C'est à cette seule fin que des digressions, ici et là, ou des interventions qui n'avaient pas directement rapport avec le sujet des débats ont été résumées. Nous ajoutons, en dernier lieu, que, dans la mesure du possible, nous avons conservé aux textes des interventions leur caractère oral.

## INTRODUCTION <sup>1</sup>

@

p.009 En 1950, notre Comité s'était demandé s'il ne convenait pas de « faire le point » des acquisitions culturelles au cours du demi-siècle écoulé : il y renonça par crainte qu'un tel sujet ne maintînt les débats dans le cadre d'un inventaire trop ambitieux et par là même superficiel. Cette année, pour répondre au désir — exprimé par différents milieux genevois — d'un thème qui permette une large information, nous sommes revenus à ce projet, mais avec le souci d'éviter l'écueil d'un simple bilan. Nous avons circonscrit le champ d'investigation, qui a été limité aux sciences dites « morales » ; un champ par lui-même déjà si considérable que notre dessein n'a pas été de le parcourir entièrement. Nous avons simplement voulu, dans quelques domaines particulièrement importants de la recherche et de la création contemporaines — littérature, art, ethnologie, psychologie, médecine, histoire ou philosophie — , donner la parole à des personnalités de premier plan, en guise d'introduction à un débat susceptible d'ouvrir de nouveaux horizons et de mettre en lumière les méthodes et les découvertes les plus récentes.

Bien qu'il soit ainsi délimité, le sujet demeure extrêmement vaste et complexe. Que l'on considère la seule psychologie ! On sait comment, au siècle dernier, par préjugé positiviste, elle s'était rapprochée intimement de la physiologie. Ce courant « objectiviste » est toujours vivant, qui s'affirme aujourd'hui notamment par la fameuse école américaine du comportement ; mais il a beaucoup gagné en subtilité. Par ailleurs, la psychanalyse freudienne, en découvrant chez l'homme toute une substructure d'instincts refoulés, et sous les symboles du rêve et de l'art le travestissement ou la sublimation de désirs ou de souvenirs oubliés, a ouvert des perspectives insoupçonnées, dont certaines ont abouti aux vues également importantes d'Adler et de Jung. Et nous ne disons rien de la psychologie génétique, qui a fait apparaître l'enfant comme un être ayant sa propre représentation du monde, sa manière à lui de juger et de raisonner ; ni de la sociologie, qui a donné droit de cité à la notion d'une mentalité primitive, féconde pour

---

<sup>1</sup> Thèmes de réflexions proposés par les organisateurs des R. I. G. 1951 (programme).

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'explication de nombreuses manifestations humaines.

p.010 En bref, alors que la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, imbue d'une conception linéaire et mécaniste de l'évolution, prétendait retracer la genèse de l'être humain à partir d'éléments supposés simples, et à l'aide de lois élémentaires, les recherches contemporaines ont montré que cette vision des origines de l'homme était naïve et superficielle. Cet ensemble d'efforts qui tend à dégager l'homme dans son originalité foncière, à en saisir la réalité sous ses aspects divers et apparemment les plus illogiques, fait apparaître un « tréfonds » de l'âme humaine singulièrement plus complexe qu'on ne l'imaginait.

Le cycle des conférences prévues suffira sans doute pour montrer combien la notion de « nature humaine » s'est approfondie et enrichie depuis une cinquantaine d'années, au point de rendre, sinon désuète du moins insuffisante, l'idée classique de l'homme comme animal raisonnable. On sait aujourd'hui que cette raison est précaire, qu'elle s'accompagne d'autres éléments qu'on ne peut plus négliger mais qu'il s'agit d'« intégrer » de quelque façon : éléments d'origine sociale ou qui ont leur source dans le primitif, l'infantile, voire dans le morbide.

Pourtant, on ne peut parler, en langage biologique, de l'homme sur la terre sans que surgisse — spontanée et impérieuse — l'interrogation sur le sens de cette aventure cosmique, et le problème de la raison, en tant que celle-ci est inhérente à toute visée d'un équilibre, à toute tentative d'établir un ordre des valeurs, demeure d'une importance vitale. Il est donc légitime de se demander si les multiples visages de l'homme que nous renvoie chaque science qui l'étudie selon ses démarches particulières peuvent s'harmoniser, si la confrontation des diverses méthodes et découvertes permet de déceler certaines constantes capables de nous acheminer vers une nouvelle forme d'humanisme.

De même qu'un Malraux a voulu, dans sa « psychologie de l'art », montrer les constantes de l'esprit artistique à travers ses manifestations disséminées dans l'espace et dans le temps, de même on peut tenter de rechercher, dans les divers aspects de l'homme qui nous sont aujourd'hui révélés, les éléments communs susceptibles de le restaurer dans une unité créatrice renouvelée.

Cette fois encore, les *Rencontres Internationales de Genève*, fidèles à leur inspiration initiale, ne prétendent aucunement suggérer une solution. Elles

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

visent seulement à engager sur ces problèmes — en vue de leur clarification générale — un dialogue d'une vaste portée, dont la pleine validité ne peut être assurée que par son niveau élevé et le degré de conscience qui l'animerait.

@

## MARCEL GRIAULE

### CONNAISSANCE DE L'HOMME NOIR <sup>1</sup>

@

p.011 Il a paru opportun au Comité des Rencontres Internationales de placer celles de 1951 sous le signe de l'Homme en tant qu'objet de connaissances. Signe immense qui couvre toute la terre et l'édifice immatériel des siècles. Signe mystérieux aussi dont les sciences et les littératures, comme les cultures qui n'ont ni la science ni la littérature, cherchent le déchiffrement. Car, disons-le, dès l'abord, les Occidentaux n'ont pas seuls le privilège de la curiosité : ceux qu'on nomme avec tant de désinvolture les « primitifs », se posent aussi la question de la connaissance d'eux-mêmes et du monde.

Et c'est précisément à certains de ces peuples — je veux dire les Noirs — d'esprit non scientifique, non littéraire, du moins en apparence, que nous demanderons un témoignage aujourd'hui.

Il fallait un cadre comme Genève, un public comme celui des Rencontres, pour permettre ces propos qui ne vont pas dans le sens de l'opinion traditionnelle et auxquels, il y a deux ans, mon ami René Grousset avait fait une allusion préventive.

Il était admis jusqu'à ces derniers temps que les Noirs avaient développé autrefois des civilisations considérables, sur la nature desquelles nous ne sommes d'ailleurs renseignés que par des documents morts (ruines, gravures, allusions de la littérature arabe). p.012 Mais on convenait qu'il ne restait rien de tout cela et

---

<sup>1</sup> Conférence du 5 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

que les peuples vivant actuellement en Afrique tropicale étaient retombés à un niveau très bas, sinon au plus bas de tous ceux que nous croyons connaître.

Il est acquis aujourd'hui qu'il faut revenir sur cette dernière opinion : les Noirs ont une culture dont nous ne faisons qu'entrevoir les richesses, mais sur laquelle nous pouvons faire la lumière puisque nous disposons non de ruines ou d'allusions, mais de documents vivants qui sont les hommes noirs eux-mêmes.

Et du fait que ces hommes sont vivants, du fait qu'ils forment des Etats libres ou des peuples appelés tôt ou tard à l'autonomie, il est, pour les Occidentaux, aussi opportun du point de vue politique qu'indispensable du point de vue scientifique de nous tourner vers eux pour les interroger sur ce qu'ils sont. La connaissance de cette manière de nouveau monde spirituel est en effet nécessaire à ceux qui — à tort ou à raison — prennent le droit de le diriger vers je ne sais quel destin.

Les Noirs nous apparaissent, en Afrique notamment, comme une mosaïque de populations sans liens entre elles, incapables même de se comprendre étant donné la multiplicité des langues, les différences des organisations sociales ou religieuses, la diversité des modes de vie. Et si nous pénétrons dans l'une d'elles, elle n'offre aux yeux non avertis que l'apparence de la pauvreté ou de l'élémentaire.

Les techniques sont restées à des stades anciens, qu'il s'agisse d'agriculture, de tissage, de batellerie, ou de médecine. Les techniques sociales — car il existe des techniques de la vie en société — paraissent à la fois frustes et compliquées. Sur le plan des liaisons avec le surnaturel, l'Européen ne découvre que

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

gesticulations disparates, formules banales ou incompréhensibles, représentations naïves et multipliées à l'infini, fixées dans des légendes ou des fables de peu de poids.

Le monde noir, pour nous, est le règne de l'effréné, de la danse à perdre haleine. Il est aussi le règne de l'apathique, des longues journées où le sol, desséché par le soleil ou incendié par les feux de brousse sur des milliers de kilomètres, ne permet aucun travail. <sup>p.013</sup> Or c'est justement en saison sèche, quand les routes sont praticables, lorsque les ponts sont rétablis, que le Blanc se déplace dans l'arrière-pays et qu'il y rencontre des hommes flânant sous les arbres ou sous les rochers, des femmes devisant dans les villages et semblant vivre une éternelle paresse. Ce monde est aussi le règne de l'odieux : le Noir, dans nos dessins humoristiques comme dans nos catéchismes moraux, est un cannibale vivant dans des contrées sauvages de forêts ou de savanes dont les fruits et les bêtes seraient sa nourriture de base.

Ces idées correspondent-elles à la réalité ? A cette question nous répondons : non ! Ces idées ne reposent que sur une tradition occidentale d'ignorance des autres, de supériorité de soi, et, disons le mot, d'incapacité à concevoir une mentalité où notre pensée, à nous, ne soit comme naturelle, indispensable, la seule rationnelle, la seule possible.

Dans l'état actuel des recherches, la pensée du monde noir, (il s'agit ici, en réalité, des populations Bambara, Mandingue, Dogon, Bozo, Minianka, Samogo, Mossi, Koulé, Forgerons, Trouvères, soit 3 à 4 millions d'hommes) présente les caractéristiques suivantes : elle est orientée vers un savoir qui peut parfois se confondre avec une connaissance adéquate, mais qui, le plus souvent, est une *sophie*. Cette pensée fait de l'Univers un ensemble ordonné, où

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'idée de loi est moins présente que celle d'harmonie préétablie, sans cesse troublée, et continûment réordonnée. Chaque partie de cet ensemble est un résumé du tout. Il n'y a ni sujet, ni objet, mais des choses liées dans un seul règne. En conséquence du principe précédent, l'esprit des Noirs établit un réseau d'équivalences entre toutes les choses par le moyen d'un appareil de symboles qui, par jeux harmonieux et glissements insensibles, conduit de la harpe au métier à tisser, du vêtement au verbe créateur, du démiurge au détritrus. Car il s'agit en quelque sorte d'une métaphysique théorique et pratique qui, d'une part, explique l'Univers, répondant ainsi au besoin inné de comprendre, et qui, d'autre part, forme l'armature spirituelle de la vie des hommes.

Il n'y a donc pas là science à proprement parler. Nous sommes ici encore à la période mythique. Mais il s'agit de mythes coordonnés, <sup>p.014</sup> conjugués, expliqués, et non juxtaposés en cette sorte de désordre grec auquel nous sommes habitués (le désordre, d'ailleurs, n'est pas le fait des Grecs, il est le nôtre : nous ne comprenons pas encore bien des textes qui sont pour nous ésotériques).

Car ici, une réserve s'impose, capitale : le mot mythe ne doit pas s'entendre au sens ordinaire de forme poétique, un peu absurde, fantaisiste ou enfantine. Le mythe n'est, chez les Noirs, qu'une manière d'exposer ; il est une affabulation volontaire d'idées maîtresses qui ne peuvent être mises à la portée de tous, à n'importe quel moment. Il constitue une manière de « connaissance légère » — l'expression est bambara — livrable au vulgaire. Il cache des énoncés clairs et des systèmes cohérents réservés aux initiés qui, eux, ont accès à la « connaissance profonde ».

Les mythes se présentent par couches, comme les enveloppes

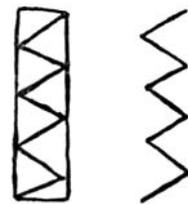
## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

d'une graine, et l'une de leurs raisons d'être est précisément de recouvrir et de dérober aux profanes une précieuse fécula qui, elle, semble bien appartenir à un savoir universel et valable. Ils sont exprimés de diverses manières et non seulement par la parole : ils sous-tendent toutes les activités : les institutions civiles, juridiques, familiales, religieuses, techniques. J'entends par là que les coutumes, au sens juridique, les rites civils ou religieux, les parentés, les matériels, les gestes techniques et les agents eux-mêmes de toutes les activités présentent, soit furtivement, soit continûment, des panneaux de la connaissance, panneaux qui s'assemblent d'eux-mêmes pour former le panorama du monde du point de vue de l'esprit. Et c'est pourquoi, au cours de cet exposé, je reviendrai constamment au concret, au matériel, au geste, à la pratique, qui sont, dans le visible, la projection de l'idée.

Entrons, si vous le voulez bien, dans le vif du sujet, en nous référant surtout à la métaphysique des Dogons qui est, jusqu'à présent, la plus connue.

La représentation que les Noirs se font du monde repose sur le principe de la vibration interne de la matière d'une part et d'un certain mouvement général de l'ensemble du monde d'autre part. Cette vibration hélicoïdale est dessinée sur les façades des sanctuaires et sur divers matériels sous forme d'une ligne de chevrons (fig. 1). Quant au monde, il se développe en spirale, matérialisée par les fonds de vannerie des paniers et des greniers, comme par la disposition des autels et des champs. Les deux mouvements sont également représentés par certains déplacements des danseurs masqués et des officiants lors des grandes cérémonies religieuses.

Fig. 1



## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Il y a déjà deux idées fondamentales exprimant symboliquement d'une part la conservation de la matière, par alternance continue de la gauche et de la droite, du haut et du bas, du pair et de l'impair, d'autre part l'extension continue de l'univers. Les docteurs soudanais nous enseignent que l'origine de ce mouvement est dans un corps infiniment petit, matérialisé actuellement par une minuscule graine cultivée, *digitaria exilis*, qui, avant la création, avant même le Créateur, contenait en puissance tout ce qui devait se dilater en univers.

Plusieurs figures représentent ce point de départ et ces mouvements primordiaux. (Disons, en passant, que le Noir s'exprime non seulement par le verbe, mais aussi par le dessin et l'écriture.) L'une d'elles montre l'atome initial sous forme d'un ovale à l'intérieur duquel se trouvent les germes des choses — germes déjà différenciés et qui, par suite du mouvement spirale d'extension, surgissent de l'enveloppe en sept segments de longueurs croissantes. Ces segments, qui représentent 7 graines fondamentales (donc 8 au total, avec l'élément central), subsistance et substance de l'Homme, constituent l'armature de la première spire extérieure au grain et qui va donner le branle au mouvement universel (fig. 2).

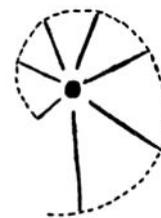


Fig. 2

Nous verrons comment cette notion de substance se projette dans l'homme. Mais — et nous saisissons là un des aspects de cette pensée — cette représentation abstraite s'accroche solidement et immédiatement au concret et à l'humain. De ces 7 segments, deux forment la tête, quatre les membres, et le dernier le sexe de la créature par excellence qui est l'Homme (fig. 3).

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

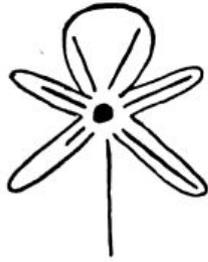


Fig. 3

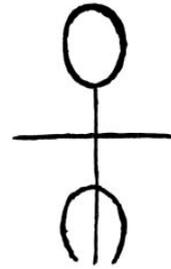


Fig. 4

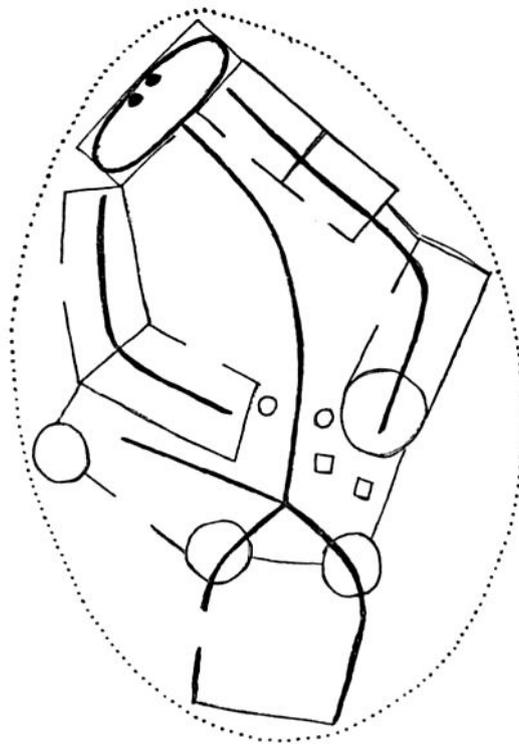
Une autre figure, plus explicite encore, montre l'ovale initial — l'œuf du monde — d'où surgit un premier germe qui se développe selon un segment droit. Il est suivi d'un second qui se place en travers du premier, donnant ainsi les quatre directions cardinales, c'est-à-dire l'espace, la scène du monde (fig. 4). Un troisième germe, poussant le premier, se substitue à lui, l'oblige à se courber et à prendre une position symétrique de l'ovale initial par rapport aux bras transversaux. Nous retombons là encore sur l'image de l'homme, production directe des travaux de création et aussi homologue de l'univers lui-même.

Mais ces transformations des germes ne sont pas exposées seulement dans des mythes ou dans des instructions données aux initiés, ou dans des dessins de démonstration. Elles se reflètent dans l'infrastructure matérielle sur laquelle vivent les Dogons, dans les édifices privés comme dans les édifices publics.

Ainsi le plan de la maison de famille est composé de neuf rectangles ou carrés, figurant la tête, le corps et les membres d'un homme couché sur le côté droit et procréant. Le tout s'inscrit dans l'œuf du monde (fig. 5). Quant aux divers volumes de la maison, qui se traduisent par des terrasses d'inégales hauteurs, ils campent chacun un être original se développant sur chaque partie du plan. L'ensemble forme une famille architecturale homologue de la famille humaine. Une autre figuration de ce signe est donnée

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sur un plan tout différent puisqu'il s'agit de chorégraphie et de cosmétique : l'un des plus anciens masques, sorte de croix de Lorraine aux branches égales, offre un schéma encore plus abstrait. L'axe est surmonté d'une boule ou d'un couple figurant l'ovale initial ou le pouvoir <sup>p.017</sup> de procréation dont il semble sorti. Les deux barres transversales sont les membres. Mais ici, nous assistons à un glissement de la symbolique ou, plutôt, à une démonstration de ce symbolisme effréné qui fait que chaque chose



**Fig. 5**

**Maison de famille dogon. Les deux pierres du foyer sont les yeux ; les deux petits cercles des jarres centrales, les seins ; les deux carrés des pierres à moudre, les réceptacles des germes. Les quatre grands cercles marquent l'emplacement des tours d'angle.**

a plusieurs signes, et que chaque signe représente plusieurs choses. La forme actuelle du masque est dérivée d'une série d'autres, dont la première était une branche verticale de svastika qui, elle-même, était la matérialisation d'une attitude du démiurge dès qu'il eut créé le ciel et la terre. Montrant <sup>p.018</sup> son travail d'un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

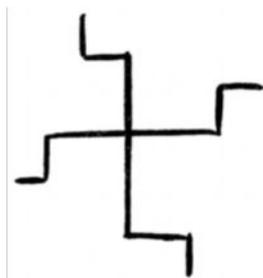
bras tendu vers le haut et l'autre abaissé, il indiquait les résultats de ses premiers efforts (fig. 6).

Mais cette attitude de repos et de satisfaction fut troublée par le désordre que répandirent les créatures. Le dieu, d'abord immobile, dut se mouvoir pour réorganiser son œuvre ; il le fit en se déplaçant selon une hélice matérialisée par adjonction d'une branche horizontale à la

Fig. 6



Fig. 7



la première (fig. 7). Dans la suite, l'objet devint ce qu'il est aujourd'hui, à cette différence près que les mains étaient disposées en sens inverse. Porté par des hommes de la société des masques, il fait partie d'une cosmétique compliquée. En place publique, le danseur exécute des figures réglées qui reproduisent les gestes primordiaux du démiurge, et notamment le déplacement qu'il effectua pour réorganiser le monde.

Ce masque est un premier exemple de la projection dans le matériel d'une partie du mythe. Il serait trop long de l'étudier en détail et de montrer qu'en additionnant ce qu'il représente sur divers plans, il exhiberait, à lui seul, l'ensemble de la mythologie noire.

Prenons un autre exemple concernant cette fois l'extension continue de l'univers. Sa matérialisation dans la vie courante est, pour ainsi dire, sans cesse inscrite dans le système foncier. En effet, les premiers champs délimités lors d'une fondation de village sont disposés selon les quatre points cardinaux, reproduction de l'espace initial.

A partir de l'un d'eux, les champs particuliers se multiplient

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

selon un déroulement spiral (fig. 8) qui recouvre les abords du village, puis la région et, théoriquement, la terre entière. Les points de repère, qui sont les autels élevés sur les principaux lieux-dits, rappellent cette « marche » des terres cultivées, qui répandit les civilisations sur le sol vierge comme se répandit la vie dans l'espace.

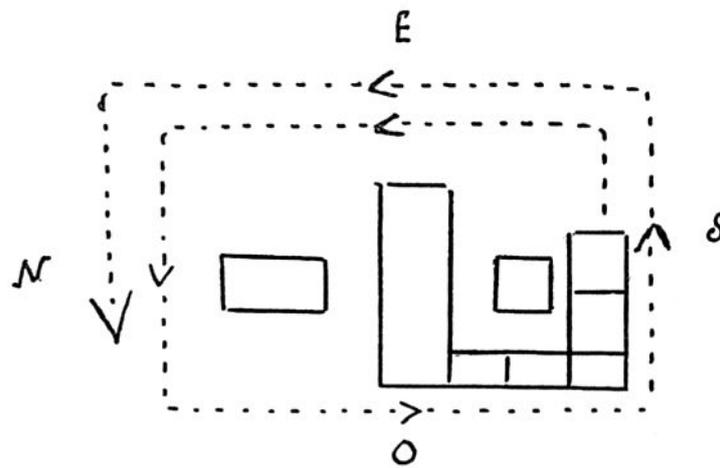


Fig. 8

Cette hantise des champs ordonnés se p.019 retrouve en maints détails : champs en carrés, façade de maison, couverture.

Avant de poursuivre l'exposé de cette manière de penser, étudions le souci que montrent ces hommes de consigner leur savoir — je veux dire de le mettre en signes. Et ne soyons pas étonnés de constater qu'ils ont inventé des écritures, des systèmes de signes, qui n'ont d'autre but que d'exprimer, mais qui ont eu, à l'origine, et dans l'idée du Noir, un rôle plus important encore : la puissance du symbole est en effet telle qu'on lui attribue la création elle-même. A l'origine, avant l'existence des choses, était le symbole, écrit ou dessiné. Pour certains Noirs, dessiner et créer se confondent dans le même vocable.

Le signe suscite la réalité.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

L'écriture est la science d'être.

Science d'être matériellement, d'être spirituellement, car les signes, théoriquement, sous-tendent sinon tous les êtres, du moins les têtes de liste des catégories d'êtres et ils le font en constituant un véritable appareil d'analyse et de synthèse.

p.020 Si nous reprenons l'image du grain d'univers, nous voyons qu'en son centre les savants noirs placent une sorte de tableau oblong, divisé en quatre secteurs dans chacun desquels sont situés les signes correspondant aux catégories de choses placées sous la présidence de chacun des quatre éléments. Dans la rotation créatrice, ce tableau, en tournant sur lui-même, projette dans l'espace des signes qui vont se placer respectivement sur les choses qu'ils symbolisent et qui, jusque-là, ne sont encore qu'en puissance. A ce contact, la chose est amenée à l'existence. De plus, en se décomposant en quatre parties relevant des quatre éléments, le signe présente l'analyse de ce qu'il recouvre, permettant à l'esprit humain la compréhension des choses.

Il s'agit jusqu'ici d'exploration, de tentative de préhension de l'infiniment petit ou du moins de ce qui peut se ramener à l'humain. L'infiniment grand n'effraie pas davantage les Noirs, puisqu'aussi bien, ils ne voient dans l'un que le simple et inévitable développement de l'autre. Selon ces hommes, ces phénomènes initiaux se sont développés à partir d'un astre qui est encore pour nous un mystère et que nous ne connaissons que depuis le siècle dernier : je veux dire le compagnon de SIRIUS, dont le système commande le calendrier noir. Ce compagnon, qui porte le nom de la *Digitaria*, est le plus petit des astres, le grain d'où tout est sorti et le centre de l'espace stellaire. Sa révolution de 50 ans, à laquelle des calculs compliqués ajoutent dix ans, rythme des fêtes

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

soixantennaires, qui, chez de nombreux Soudanais marquent le renouvellement des personnes, des sociétés et du monde. Car elle est censée contenir tous les principes de vie ; elle est le grenier universel où puisent tous les êtres et, de ce fait, elle passe pour être la plus lourde des étoiles.

Mais si elle a le pouvoir de rénover les choses et notamment les personnes, c'est que celles-ci sont construites à son image. La personne humaine, en effet, est conçue comme un grenier renfermant les huit graines de vie dont il a été question. Ces graines, entreposées dans les clavicules, caractérisent chaque peuple, chaque fonction, chaque métier. L'homme, en tant qu'homologue de la constellation de Sirius, c'est-à-dire de l'atome initial, est <sup>p.021</sup> une combinaison de graines, symboles des forces de vie. Il est aussi un dispensateur de forces : dans l'acte agricole, il met en terre les germes de ses clavicules ; avec sa houe dont le fer forgé au feu a fixé la chaleur du soleil, il aide à la croissance des tiges, à l'offrande des prémices, il remet en lui les germes nouveaux. Semeur de lui-même, le paysan moissonne sa propre vie et l'enrange symboliquement en sa personne pour les germinations futures. Il est un champ vivant et un grenier animé des va-et-vient de la récolte et de la semence. Il répète annuellement la rénovation soixantenaire émanant de l'astre tournant au centre du monde. Il est l'image et le résumé des données cosmiques et de leurs mouvements.

Mon propos n'était pas de vous donner un panorama complet de la culture noire. Je n'ai rien dit des grandes ni des petites institutions que les Noirs nous montrent sous un jour nouveau : rien du totémisme, de la circoncision, de la parenté, de la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

chefferie, rien de la parure qui pourtant nous enseignerait le véritable sens du mot cosmétique, dans lequel il y a *cosmos*. La parure d'une femme est un monde exprimé par ses anneaux, par son pendentif qui indique les 4 directions de l'espace ; par ses boucles d'oreilles qui protègent les ouvertures de la tête. Le bandeau qui enserme le battement du sang dans les tempes rappelle que toute femme est reine parce qu'elle est ornée des attributs du pouvoir.

Je n'ai rien dit non plus de la musique, ce monde immense, où la mystique des nombres et des sons et des intentions rituelles jouent, plus que dans d'autres domaines, où le plus humble des tambourinaires donne le branle aux travaux des semailles, en battant au-dessus du fumier familial les premiers rythmes irréguliers et hésitants du début de la création. Je n'ai rien dit des rites minutieux de purification de l'âme, des pratiques divinatoires, rien de l'édifice grandiose du sacrifice sanglant d'un dieu unique, rien d'une manière de rédemption qui annonce le christianisme, rien du rôle essentiel du verbe.

Ce n'aurait pas été plus raisonnable que de prétendre résumer les Grecs en une heure. J'ai voulu seulement attirer l'attention sur une partie peu connue de l'humanité ; éveiller aussi une certaine <sup>p.022</sup> inquiétude sur l'ignorance occidentale concernant ces peuples qui, comme tous les autres, se font une représentation du monde et qui, plus que les autres, la placent au cœur même de leurs activités de tous ordres.

La première réflexion que nous inspire ce coup d'œil rapide concerne la méthode d'observation des peuples appartenant à cette culture : nous retenons qu'il serait imprudent de les étudier des points de vue particuliers de la morale, de la langue, de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'esthétique ou du religieux. Le phénomène culturel noir est total. Il l'est d'une manière flagrante. Il chevauche toutes les disciplines.

Le technologue ne découvrira que le plus pauvre côté du matériel, s'il le retire de son bain mythique ; l'historien des religions ne verra qu'une façade de l'édifice, s'il se désintéresse d'une métaphysique et d'une mathématique qui connaissent des origines de la création ; l'astronome qui ne voudrait retenir que des connaissances adéquates serait incapable de reconstituer le calendrier. Et ceci est une leçon qu'il nous faut méditer à une époque de spécialisation à outrance.

Une seconde réflexion porterait sur le manque d'individualisme de cette culture. Sa conception du monde fait de l'homme noir un rouage de l'Univers dont la valeur n'est ni plus ni moins grande que celle des autres rouages. Pourtant, ceci ne veut pas dire que l'individu dans ces sociétés n'existe pas : en vertu du système de correspondance, en vertu du totalisme dont je viens de parler, la partie est un résumé du tout. Elle est elle-même mécanisme complet. C'est dire que l'homme est un univers et qu'à ce titre il joint l'avantage prestigieux d'exister et d'exister éternellement, tant mort que vivant.

Une autre leçon est qu'une civilisation spirituelle n'a pas besoin, pour s'épanouir, d'aller de pair avec la culture matérielle. Les Noirs ne possèdent que de pauvres industries, mais elles sont lourdes de sens et de nuances et leur développement suppose l'idée de progrès, de délivrances successives de l'homme par l'exploitation des matériels, délivrances que lui valut aussi l'invention des techniques sociales et religieuses, comme la technique pure et simple de l'esprit de spéculation.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

p.023 Il convient donc d'éviter de porter un jugement de valeur sur ces peuples en ne découvrant que leur activité extérieure et immédiatement efficace. Et ceci nous amène à concevoir d'autre façon le rôle de guide que nous assumons encore vis-à-vis d'eux.

Jusqu'ici, les peuples colonisateurs n'ont envisagé qu'un sens unique dans le mouvement intellectuel qui les relie aux colonisés. Ils n'ont pas encore fait montre de cette modestie si propice au bon fonctionnement des choses, qui leur ferait accepter de recevoir, eux aussi, quelques leçons distinguées sur la manière de regarder l'univers en face et sous toutes ses faces.

Vous aurez d'autre part reconnu, au cours de cet exposé restreint, un certain nombre de constantes de l'esprit que vous avez déjà rencontrées ailleurs. Je n'ai pas voulu en faire état moi-même pour ne pas dépasser le temps qui m'était imparti. Je n'ai pas pu, même par simple allusion, évoquer le Noir en tant que pythagoricien, utilisateur de bases multiples, éclairer de l'arithmétique figurée. Je n'ai pas dit ce qu'il fallait penser, à la lumière des faits tropicaux, de l'astronomie égyptienne, incomplètement livrée par ses scribes. Je n'ai pas osé dire qu'ils me faisaient mieux sentir, sinon comprendre, le *logos* platonicien, ou le johannique.

Il semble bien que l'on puisse retrouver dans le dédale de ces pensées originales, le fil de la recherche humaine. Nous comprenons que le Soudanais, dans sa misère technique, sous un climat sans pardon, sur une terre difficile, ait cherché comme le Grec, comme le Chaldéen, comme le Chinois, une explication du monde dont il importe peu qu'elle ne soit pas entièrement exacte. Cette explication permettra peut-être d'établir un nouveau bilan de l'apport fourni au patrimoine culturel de l'humanité par la notion

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

de mentalité improprement nommée primitive.

En effet, si nous suivons mon éminent collègue, M. Pierre-Maxime Schuhl, dans la nouvelle édition de son *Essai sur la formation de la pensée grecque*, il semble bien que les dernières investigations des chercheurs français doivent « appeler des synthèses nouvelles » et montrer qu'une influence indirecte des mythes grecs sur la mythologie soudanaise n'est pas impossible. Il est également permis de supposer que, dans son état actuel, la culture noire — p.024 archive vivante — est mieux qu'un reflet des cultures anciennes ; elle serait bien plutôt un ensemble d'institutions originales qui, au moment de leur apogée, étaient capables non seulement de recevoir des influences, mais encore d'en répandre et de jouer dans les échanges internationaux antiques, dont nous n'avons qu'une idée imparfaite, un rôle qu'il est grand temps aujourd'hui de découvrir.

Allons plus loin, au risque de terminer sur un propos osé, voire scandaleux. L'introduction d'une telle matière dans nos systèmes universitaires ne serait-elle pas un procédé de choix pour asseoir sur des bases réelles notre enseignement de l'histoire de la philosophie ? En montrant à nos étudiants comment des peuples vivent sur leurs connaissances, comment ils les poussent dans tous les replis de leur action et de leur pensée, n'arriverait-on pas à les intéresser davantage et concrètement à des programmes que beaucoup trouvent froids et qu'ils poursuivent souvent dans l'unique but d'un parchemin ? N'y aurait-il pas là un remède à un certain verbalisme dans lequel nous sommes nombreux à nous complaire parce qu'il est, entre autres choses, une méthode pour échapper à la réalité. Un enseignement qui tiendrait compte des méditations, qu'au cours des siècles les Noirs ont menées sur

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'Univers et sur eux-mêmes, c'est-à-dire, après tout, sur l'Homme, nous permettrait peut-être de lier harmonieusement, comme ils le font, la philosophie, la métaphysique et le réel. Je veux parler du réel journalier, de la charrue, si nous sommes paysans, de l'étoile si nous sommes astronomes.

Ainsi pourrait-on rompre avec les arrière-plans périmés d'une forme de pensée par trop occidentale et nous acheminer vers un humanisme encore provisoire, mais constituant une étape nouvelle de la marche cosmique de l'Homme.

@

## HENRI BARUK

### LE PROBLÈME DE LA PERSONNALITÉ HUMAINE <sup>1</sup>

@

p.025 Le sujet général donné à ces Rencontres internationales, à savoir « la connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle », est admirablement choisi. Il est d'une importance capitale et a une grande valeur pratique ; il est lui-même lié de très près au problème de la personne humaine.

Si l'on considère en effet l'histoire de l'humanité, l'on peut être frappé du fait que les caractères spécifiques des diverses époques ont été presque toujours reliés à la conception qu'on se faisait de la personnalité humaine à ces diverses époques. Il est troublant et curieux de noter que les conceptions et les croyances créent l'histoire. L'histoire ne pousse pas toute seule. Les faits historiques et les événements ne sont pas simplement des manifestations extérieures plus ou moins fortuites ; ils sont la résultante des idées dominantes. Reste à savoir si ces idées sont justes ou fausses, ou si elles sont partiellement justes. C'est l'épreuve de la réalité qui permet de juger de la valeur des idées inspiratrices.

En effet, si nous prenons le problème de la personnalité, nous constatons que nous sommes actuellement à un tournant capital ; toutes les conceptions de la personnalité humaine, restées stables pendant près de deux mille ans de l'ère actuelle, sont en plein p.026 bouleversement. C'est précisément en raison de ce bouleversement que se produisent aussi les bouleversements

---

<sup>1</sup> Conférence du 7 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

historiques terrifiants auxquels nous avons assisté.

Quelle était, en effet, la conception de la personnalité jusqu'à il y a encore très peu de temps ? La personnalité humaine était considérée comme formée de deux parties : le corps, partie matérielle, périssable, et l'âme, partie précieuse entre toutes, partie immatérielle, éternelle, impérissable.

Il va sans dire que ces deux parties avaient été considérées avec un jugement différent. La partie vénérée, considérée comme particulièrement précieuse était l'âme ; c'est l'âme qui donnait à l'homme sa physionomie spécifique et le corps n'était qu'un *substratum* nécessaire pour l'héberger, pour « l'incarner », d'une façon passagère, dans notre courte vie terrestre.

Cette conception avait donc des conséquences pratiques qu'il est facile de comprendre : puisque le corps était la partie périssable, matérielle, le corps avait donc beaucoup moins de valeur. Il était, de plus, le siège des passions, des instincts plus ou moins troubles et grossiers que l'âme devait dominer et réfréner. Toute la conception de cette période était donc de faire, comme disait Bossuet, une âme forte, maîtresse du corps qu'elle anime ; c'est-à-dire que tout le problème était donc pour l'âme de contenir, de « refouler » les instincts grossiers qui étaient dans le corps.

Au point de vue même de sa valeur, l'âme était tellement vénérée que, dans les époques passées de foi ardente, on préférait parfois sacrifier le corps pour sauver l'âme.

Voilà la conception qui a dominé pendant très longtemps. Et comme l'a très bien dit Ribot, le fondateur de la psychopathologie, la psychologie de cette époque était une psychologie

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

métaphysique, une psychologie qui vient d'en haut, puisque l'âme était elle-même en quelque sorte le reflet de Dieu, de sa nature impérissable et immatérielle ! Comme bien des philosophes l'ont rappelé, notamment Malebranche, plus l'âme, pensait-on, s'éloigne du corps, plus elle se rapproche de Dieu ! Seul Spinoza restait isolé dans une conception uniciste, considérant sous le même angle l'esprit et la matière.

p.027 Actuellement, tout est changé. Assez brusquement, on a complètement renversé le problème ; on admet bien toujours le dualisme de l'âme et du corps, mais l'âme a perdu une grande partie de sa valeur. Elle est maintenant plus ou moins négligée, parfois même niée ; c'est le corps qui a pris sa revanche et cette revanche se traduit par des réactions pratiques tout à fait inverses des précédentes. On disait autrefois : il faut que l'âme domine le corps, le maîtrise. On faisait un effort considérable pour l'éducation et le développement de la volonté. Que disent maintenant les psychologues de notre époque ? La volonté, disent-ils, n'est qu'une entité artificielle ; certains même prétendent qu'elle n'existe pas. On lui trouve très difficilement une place dans la psychologie moderne et, en tout cas, le refoulement est tout à fait condamné, à la suite notamment de Freud et de la psychanalyse. Maintenant la mode est au « défoulement », par lequel ces instincts, qui ont été tellement comprimés, doivent être libérés. En particulier l'instinct sexuel, le désir, les besoins, les réalisations, tout cela est de nouveau tout à fait glorifié au détriment de l'âme. Il en est même résulté un mouvement qui va encore plus loin et qui est le suivant : l'on s'est mis à étudier ce corps, mais dans ce corps on a surtout trouvé des mécanismes, des automatismes, des instruments d'exécution, et peu à peu l'on s'est mis à dire : il n'y a

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

que cela qui existe, il n'y a même pas de personnalité !

Voilà où nous en sommes. Notre corps ne serait que le réceptacle de machines automatiques très perfectionnées, de réflexes conditionnels, de centres localisés, comme ces bureaux que nous connaissons assez bien, dans les ministères, où le ministre ne vient jamais, où il n'y a pas de tête et où le bureau marche tout seul, par des dactylographes innombrables, qui tapent des papiers sans savoir ni pourquoi, ni comment !

Telle est la conception actuelle.

L'on va même plus loin ; personne n'ignore qu'il y a une science nouvelle, la cybernétique, qui arrive à fabriquer des robots, des automates qui donneraient, paraît-il, une idée assez juste de notre propre personne.

Etendons encore ces conceptions. Comme toutes les conceptions de la personnalité se reflètent dans les conceptions métaphysiques <sup>p.028</sup> et philosophiques, le monde lui-même — que l'on considérait autrefois comme dirigé par Dieu — n'est plus considéré maintenant que comme un agrégat d'automatismes qui marchent tout seuls, sans direction générale.

Telle est la pensée dominante à l'époque où nous vivons. Toutefois je ne dis pas que cette pensée est la seule. Il y a de nombreuses oppositions.

Bien entendu, les conséquences pratiques ne manquent pas. J'ai signalé tout à l'heure que dans la phase précédente l'admiration extrême de l'âme allait quelquefois jusqu'à lui sacrifier le corps et allait vers le fanatisme et les erreurs affreuses qu'il a consommées dans les siècles du moyen âge. Mais nous voyons maintenant de nouvelles conséquences non moins terribles ; si l'on

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

admet en effet que le corps est tout, et qu'il n'y a plus de personnalité, on admet par là même qu'il n'y a plus en quelque sorte de spécificité de l'être humain. L'homme peut être réduit à l'animal. Pourquoi alors ne pas le traiter comme l'animal ? C'est pourquoi l'on a pratiqué les déportations, les expériences médicales criminelles sur l'homme considéré comme un cobaye. C'était le mépris total de la personnalité des créatures humaines, danger terrible qui menace toute notre civilisation.

Vous voyez que les conceptions relatives à la personnalité ont des retentissements pratiques considérables. Les idées que nous forgeons ont une conséquence directe sur l'histoire.

\*

Maintenant que nous avons posé le problème, nous sommes obligés de dire : existe-t-il une personnalité ? Pour répondre à cette première partie, je diviserai ma conférence en plusieurs fragments. J'étudierai les données psychiatriques et psychologiques, ensuite les données biologiques, puis les données morales, j'étudierai enfin tous ces problèmes par rapport aux anciennes traditions religieuses, et en particulier par rapport à la tradition hébraïque.

\*

<sup>p.029</sup> Puisque beaucoup d'esprits — et non des moindres — prétendent qu'il n'y a pas de personnalité, je suis obligé de commencer par là et de voir avec vous s'il existe une personnalité.

Si l'on suivait le bon sens, cette question n'aurait pas besoin d'être posée car je suppose que tous ceux qui sont ici et qui me font l'honneur de m'écouter, ne doutent pas une minute de l'existence de leur personnalité. L'on peut remarquer que la notion

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

de l'existence de la personnalité est une de ces « données immédiates » les plus certaines — pour employer le terme bergsonien — qui existent chez l'homme. C'est une notion d'évidence qui ne fait pas de doute. Cette évidence est telle que, même lorsque dans les maladies mentales la personnalité semble se désagréger et que le sujet le sent, lorsqu'il a l'impression de perdre sa personnalité, il ne peut pas l'admettre. Pour tout homme, notre personnalité est un élément permanent, stable, indestructible, et si l'on constate que cette personnalité s'évanouit, cela ne peut être, pense-t-on, que par une action extérieure extraordinaire, un maléfice, l'action d'ennemis, de phénomènes diaboliques qui ont renversé les lois de la nature ; cela ne peut être que l'effet de phénomènes miraculeux, car la conception du bon sens, c'est que la personnalité est quelque chose qui existe de façon indestructible.

Bien entendu, d'habiles dialecticiens pourront montrer que c'est peut-être là une illusion (nous verrons d'ailleurs si cette conception est justifiée), mais nous remarquerons toutefois que cette certitude de l'existence de notre personnalité est la condition essentielle de notre action dans la vie sociale et de notre existence. Si nous n'avons pas le sentiment de la personnalité, nous ne sommes plus que des automates ou des êtres passifs.

Je dois dire que, peut-être pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, les événements effrayants que nous avons traversés — et en particulier les horribles déportations de la dernière guerre — ont fait apparaître, et j'en ai vu des exemples, chez des personnes victimes de souffrances indicibles, tellement effrayantes que l'imagination même ne peut les concevoir, une certaine atténuation du sentiment de l'existence de leur

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

personnalité. Plusieurs m'ont, à ce sujet, fait des confidences absolument nettes ; elles ne se <sup>p.030</sup> sentent plus elles-mêmes parce que, sous l'empire de cette contrainte effrayante, elles avaient abandonné tout espoir, tout projet, elles étaient passives entre les mains de leurs persécuteurs et il semblait qu'elles n'avaient plus de personne.

Un autre fait très curieux qui a favorisé cette évolution ce sont les *changements de nom*. On sait — et l'histoire est très nette à ce sujet — l'adhérence extraordinaire de notre personnalité à notre nom. Ici même, à Genève, des travaux très intéressants ont été faits sur ce sujet par Mlle Louisa Duss. Le nom — et toute l'histoire hébraïque en particulier en est un exemple — le nom est véritablement ce qui consacre, ce qui cristallise l'existence d'une personnalité.

Un intellectuel éminent, très connu, occupant des fonctions très importantes, m'a avoué un jour, à ma grande stupéfaction, alors que nous discussions très vivement de ce problème de la personnalité : « Je ne peux comprendre que vous croyiez à la personnalité ; je crois, moi, qu'elle n'existe pas, parce que je ne sens pas la mienne, ayant dû momentanément changer de nom !... » C'est un fait très curieux, qui n'est pas très répandu, car il y a tout de même beaucoup de personnes qui ont changé de nom et qui ont conservé leur personnalité.

Pour entrer dans des faits plus précis, il nous faut nous adresser aux malades mentaux, car c'est dans la psychopathologie, dans les maladies mentales qu'on peut analyser les phénomènes de la psychologie normale. A ce sujet, je vais passer en revue tous les phénomènes ressentis au cours de certaines maladies de la personnalité. Il est malheureusement des cas très dramatiques où

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

la personnalité se dissocie, se désagrège peu à peu, lentement : ce sont les cas de schizophrénie, étudiés par Bleuler, ici même, en Suisse. Ces malades dont la personnalité se désagrège nous permettent d'analyser la réalité et de mieux comprendre les fondements de la personnalité.

Ribot, dans ses premières études, pensait que la notion de notre personnalité repose sur les sensations émanées de notre corps. Or il existe certaines maladies où ces impressions venant de notre corps sont très troublées. Ce ne sont pas seulement des <sup>p.031</sup> sensations bizarres, désagréables, imagées, comme de l'eau qui court, des modifications tout à fait extraordinaires, c'est surtout un fait très particulier, *la disparition du sentiment de l'existence de notre corps, ou d'une partie de notre corps.*

Je m'explique. Bien entendu, vous tous qui êtes ici, vous avez la certitude que vous êtes en vie, et sans éprouver d'ailleurs des sensations spéciales, vous sentez vivre votre tête, vos bras, votre organisme.

Or, dans certaines maladies, on éprouve des sensations si bizarres qu'on a l'impression qu'une partie du corps — ou le corps entier — est mort. Certains malades disent : « Ma tête est comme du bois, comme une matière inerte » ; ils se frappent la tête, ils ont l'impression qu'elle n'est plus en vie. « C'est atroce », disent-ils. Ou ils disent encore : « Mon bras, ou bien ma langue, ou même le corps tout entier est inerte. » Ces phénomènes ont été décrits par les auteurs français sous le nom de troubles de la *cénesthésie*. La cénesthésie représente ainsi une sensibilité générale de l'existence, sensibilité qui s'oppose aux sensibilités spéciales de piquêre, de tact, de froid, de chaud, c'est-à-dire aux sensibilités particulières.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Ces phénomènes ont été également étudiés par les auteurs de langue allemande sous le nom de « dépersonnalisation ». Ces auteurs ont pensé que lorsqu'on ne sentait plus son corps, on ne sentait plus sa personne. Certains de ces malades se regardent éternellement dans la glace et disent : « Voyons, est-ce que c'est moi ?... Je ne me sens plus. Je n'existe pas. »

Est-ce donc là la base de la personnalité ?

Certainement, cela joue un rôle, mais nous pouvons tout de même faire remarquer que ces malades, qui ne sentent pas la vie de leur corps, ont la certitude absolue qu'ils sont vivants. Il y a donc une dissociation entre leur sensation de mort et leur certitude intellectuelle qu'ils sont vivants, exception faite toutefois pour certains malades affaiblis intellectuellement, atteints de démence, chez lesquels aux troubles des impressions corporelles s'ajoute un affaiblissement du jugement et de la critique.

On peut dire que si cette cénesthésie — cette sensibilité du corps — joue un rôle dans la détermination du sentiment de la p.032 personnalité, ce n'est pas le seul rôle. Dans les travaux récents, l'on a beaucoup discuté sur cette sensibilité de l'existence, de la vie, travaux sur lesquels il serait trop long d'insister, mais qui montrent que cette sensibilité de la vie est liée en grande partie à la *circulation*. C'est lorsque des troubles légers de l'irrigation se font sentir que l'on a cette impression de mort.

J'ai vu ainsi, avec mon ami le Dr Racine, une malade qui ne sentait plus son menton, ni ses lèvres, ni son cou et qui avait des troubles de circulation localisés dans toute cette région du visage. Ils ont abouti à une rétraction de ses aponévroses du cou. Dans ce cas, le sang, l'activité circulatoire conditionne le sentiment de la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

vie ; c'est un point extrêmement important que nous retrouvons dans cette vieille phrase biblique très ancienne, qui dit : « La vie de la chair est dans son sang. »

Parfois ces troubles que nous venons d'indiquer sont passagers ; d'autres fois ils peuvent être prémonitoires. Un préjugé actuel fait qu'on attache toujours moins d'importance aux phénomènes subjectifs — c'est-à-dire racontés par le malade — qu'aux phénomènes qui se voient. On peut penser que le malade raconte des erreurs, qu'il imagine, qu'il fabule. C'est une tendance encore très répandue chez les psychiatres de ne pas accorder une très grande foi à tout ce que disent les malades. En réalité, vous verrez que leurs déclarations sont plus souvent qu'on ne le dit concordantes avec la réalité. Il peut arriver qu'après ces phénomènes prémonitoires pendant lesquels le malade dit : « Je ne vis pas, je sens que ma personnalité s'effondre, je me sens mort », les phénomènes aillent plus loin, et confirment ses dires. C'est alors qu'on observe une mort apparente, réelle, du sujet. Ces phénomènes de mort apparente sont très intéressants et ils ont soulevé des discussions depuis la plus haute antiquité. Et j'en arrive au phénomène de la *catalepsie*.

Cette maladie, décrite par les auteurs anciens, très étudiée en Espagne, au moyen âge, en particulier par Pereira de Médine, et en France par Ambroise Paré, très étudiée ensuite au XIX<sup>e</sup> siècle par Charcot et ses élèves, est toujours à l'ordre du jour. Qu'est-ce donc que cette catalepsie ?

<sup>p.033</sup> C'est l'état de sujets qui sont tout à fait immobiles comme une statue. Ils n'ont plus aucun mouvement. Leur visage même est sans vie, il revêt l'apparence de la mort. Lorsqu'on assiste à une crise de catalepsie, au début on a quelquefois un recul car,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

brusquement, la personne qui est devant vous et paraît vivante, prend l'allure d'une statue ; on a l'impression de la mort qui passe. Dans cet état, le sujet est comme une poupée articulée. On peut lever son bras en l'air, il le garde levé ; on peut le plier de toutes les façons, le mettre dans les positions les plus étranges, il les garde. Il n'est pas mort puisqu'il garde ces positions, puisque son pouls marche, puisque son cœur bat, puisqu'il est bien coloré.

Comment peut-on expliquer ce phénomène étrange, très curieux ?

A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un grand nombre d'auteurs comme P. Janet, Maudsley, Despine et d'autres, se figuraient que ces sujets en état de catalepsie n'avaient plus de conscience ; on pensait que c'était un état voisin du coma et dans lequel il n'y avait plus de personnalité. La personnalité, disait-on, était morte, et le sujet, pour employer l'expression des philosophes, était transformé « en activité de pantomime », suivant l'expression de Bergson. Il n'avait plus que la forme extérieure (la tsoura de Maimonide), il n'y avait plus de psychisme.

Cette notion a été très longtemps admise et jusque tout récemment. Or, voici vingt-cinq ans que je me consacre à l'étude de cette maladie. Lorsqu'on l'étudie à fond, d'abord extérieurement, puis intérieurement, on est obligé de changer totalement d'avis.

Lorsque l'on applique extérieurement les procédés de la physiologie moderne à l'étude de ce qui se passe dans les muscles d'un sujet en état de catalepsie — et je n'entre pas ici dans le détail — l'on s'aperçoit que les courants électriques et les tracés que l'on recueille ont tous les caractères d'une contraction

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

psychique. Tout se passe d'après les examens électromyographiques, chronaxiques, et les examens techniques et physiologiques les plus précis, comme si c'était une contraction volontaire. Le malade qui garde en l'air le bras mis dans cette position, tient son bras en l'air comme s'il se contractait volontairement. Fait encore bien <sup>p.034</sup> plus remarquable : si vous parvenez à dériver l'attention de ce malade qui a l'air mort, brusquement toute la catalepsie peut disparaître. C'est ainsi qu'un de mes malades, ayant le bras en l'air tandis que j'inscrivais les courants d'action produits dans ses muscles, sortit brusquement de sa catalepsie à la suite d'un bruit dans la pièce voisine résultant de la chute inopinée d'une pile de livres ; alors le malade sursauta, et immédiatement tout phénomène cataleptique disparut par le réveil psychique. Tout se passe, d'après l'examen extérieur, comme si le sujet était à moitié endormi et comme si, en le réveillant, on le ramenait à la réalité.

Voilà ce que nous montrent les examens objectifs, les examens extérieurs. Mais il ne faut pas non plus nous empêcher d'interroger les malades, car je ne vois pas du tout pourquoi il faut encore faire le dualisme aussi dans la pratique de la médecine, et dire : « Moi, je ne fais que l'examen objectif et je ne veux pas faire l'examen subjectif. » Il faut faire tous les examens. Nous avons vu ce qui se passe par l'examen extérieur. Voyons ce que nous déclare le malade, car si tous les malades nous déclarent la même chose, nous ne pouvons tout de même pas penser qu'ils sont tous des menteurs et qu'ils se sont tous donné le mot.

Or, quand ces malades sortent de leur accès de catalepsie (je dois signaler que ces accès durent des temps variables : quelques heures, plusieurs jours, plusieurs semaines, plusieurs mois, et

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

même plusieurs années ; j'ai vu ainsi une jeune fille qu'on appelait « La Belle au Bois dormant » qui est restée cinq ans dans cet état de catalepsie, dont elle a parfaitement guéri), quand ces malades sortent de leur accès de catalepsie, presque tous disent qu'ils entendaient parfaitement, que leur conscience n'était pas abolie ; certains m'ont donné les précisions les plus parfaites sur tout ce que j'avais dit en leur présence. Je me rappelle le cas suivant d'un de ces malades en catalepsie en présence de qui j'avais dit devant mes élèves : « On prétend qu'en pareil cas la conscience est tout à fait suspendue. » Brusquement le malade sortit de sa catalepsie, se leva, se planta devant moi et me dit : « Non, ce n'est pas vrai. » C'était une belle réplique !

<sup>p.035</sup> Nous avons donc maintenant des éléments qui nous montrent qu'en pareil cas la conscience peut être conservée, alors que la volonté est engourdie, ou suspendue ; les malades disent : « J'entends tout, je comprends, mais je ne peux pas bouger ; je pourrais si je voulais... — Alors, pourquoi ne voulez-vous pas ? — *Je ne peux pas vouloir* ». C'est là un point capital, c'est pourquoi beaucoup de ces malades croient qu'on leur a pris leur volonté par une action à distance. Ils viennent dire : « C'est une action mystérieuse, c'est le diable, c'est la radio. On m'a enlevé ma volonté. » En fait, leurs déclarations sont tout à fait justes et concordantes avec la physiologie ; c'est la volonté qui est suspendue. Et l'on s'en aperçoit très bien dans les accès de catalepsie mineurs, comme il s'en produit chez certaines personnes, au réveil. Certes, il est souvent pénible de se réveiller et de se lever le matin lorsqu'on est très bien dans son lit, mais néanmoins on y arrive dès qu'on le veut. Mais il y a des personnes qui font une petite catalepsie au réveil. Il leur est alors impossible

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

de bouger, impossible de parler, mais en les secouant vigoureusement on arrive à les réveiller et de nouveau la volonté est restituée. C'est donc quelqu'un chez qui la personnalité n'est pas supprimée, mais elle est comme endormie, comme engourdie.

Il s'agit là d'un trouble très léger, mais si la suspension de la volonté est complète, profonde, on ne peut plus réveiller le malade et il peut s'installer dans son esprit un véritable délire. Le malade sent qu'il n'est plus libre de lui-même ; il croit alors qu'il est commandé. Il est obligé, dit-il, de prendre des attitudes spéciales. Parfois, à cet état cataleptique s'ajoute une forte contraction musculaire, une raideur active générale, un trouble du tonus musculaire. C'est alors la catatonie. C'est justement dans ces cas de catatonie qu'on observe souvent un délire. Par exemple une de mes malades en catatonie, malade qu'on ne pouvait approcher sans qu'elle se défende et se contracte de toutes ses forces, se croyait dans une cabine d'avion, destinée à être transportée en Russie pour y être fusillée. Elle croyait que si elle faisait le moindre mouvement cela attirerait la mort des siens, c'est pourquoi elle se contractait.

<sup>p.036</sup> En pareil cas, le malade est obligé de prendre une attitude, et, comme me disait l'un de mes malades, c'est « comme un soldat qui doit obéir à la consigne ».

L'état de ces malades est donc le suivant : leur personnalité est non seulement engourdie, mais elle est commandée ; *ils ont perdu la liberté*, ils se trouvent dans la situation d'un pays qui serait sous une occupation étrangère, comme par exemple quand la France était occupée par les Allemands. Ceux-ci donnaient l'ordre aux préfets de police français de faire ceci ou cela, même si c'était contraire aux intérêts de la France. Et cela avait bien l'air d'être fait par les autorités françaises ; de même, chez les malades, cela

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

a bien l'air d'être fait par eux-mêmes, mais c'est fait par ordre. C'est pourquoi ces malheureux malades sont pris très souvent pour des simulateurs parce que l'on ne peut pas imaginer qu'une volonté soit commandée.

Et lorsque l'altération de la personnalité va plus loin, alors la personnalité s'engourdit encore plus et apparaissent des automatismes. A ce moment, le malade fait des mouvements, des gestes ; ce n'est plus sa personnalité qui agit par ordre, mais c'est son corps qui se meut tout seul, et il assiste plus ou moins impuissant à ces mouvements qui se produisent tout seuls. Ce sont ces *phénomènes d'automatisme* qui peuvent d'ailleurs se désagréger et se simplifier de plus en plus : au début, ce sont encore des mouvements coordonnés, avec une composante psychique, autrement dit des gestes complexes. Mais lorsque la maladie s'accroît, on a ensuite l'impression que la personnalité est presque disparue. Les mouvements sont simplifiés et prennent la forme de simples réactions motrices stéréotypées, véritables mécanismes élémentaires. Puis le sujet devient inerte, ne parle plus, ne bouge plus, est comme un être purement végétatif. Pendant très longtemps l'on a pensé que, dans cet état, la personnalité était morte. Mais lorsque l'on observe bien les malades, l'on s'aperçoit qu'il n'en est rien. Même dans cet état de déchéance, on voit que le malade a souvent gardé le souvenir de ce qui l'indigne et le sentiment du juste et de l'injuste, de ce qui lui plaît ou de ce qui lui est désagréable. Et ses réactions, même minimales, traduisent encore <sup>p.037</sup> une personnalité qui est conservée, mais qui est murée. C'est ce que j'ai désigné sous le nom de *personnalité profonde*.

Vous voyez donc que l'étude des maladies mentales nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

montre que la personnalité est bien plus résistante que nous ne le pensions. Non seulement elle existe, mais elle résiste même lorsqu'elle paraît effondrée ; même dans les états de démence, de déchéance, nous voyons encore des signes de cette personnalité qui n'a pas pu être détruite. Elle ne peut même pas être complètement détruite dans les démences les plus graves, avec des lésions du système nerveux, dans ces cas de démence organique, comme par exemple les démences séniles.

Ces malheureux déments séniles paraissent au premier abord des ruines de l'âge. Leur mémoire, leur intelligence paraissent vraiment englouties. Néanmoins l'expérience suivante que j'ai souvent faite montre chez ces malades un phénomène très étonnant. Très souvent, le malade est conduit par sa famille à l'hôpital, et la famille, avec beaucoup de scrupules, me dit : « Je vous l'amène parce qu'il est totalement inconscient et je pense que je peux n'avoir aucun scrupule à me séparer de lui. » Le malade ne sait pas où il est. Il me dit : « Je suis toujours chez moi. » Et brusquement, dès que sa famille est partie, il se met à pleurer à chaudes larmes. Il ne sait pas où il est, mais il a senti qu'il n'était plus chez lui. La personnalité n'a plus d'intelligence, mais elle a toujours le sentiment. C'est ce que Scipion Pinel — le neveu du grand Pinel — avait appelé *la conscience de cœur*, car *la conscience d'esprit peut être supprimée et la conscience de cœur demeurer*.

Vous voyez la résistance extraordinaire de la personnalité. En outre il ne faudrait pas croire que toutes les manifestations de désagrégation que je viens de vous décrire soient des stades statiques. Pas du tout. Ce sont des stades qui peuvent s'arrêter à tout moment. Certains malades, même arrivés à la plus extrême

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

déchéance, peuvent reparcourir les stades en sens inverse et revenir à la guérison. On ne croit plus maintenant que tous ces stades étaient des maladies séparées. Nous savons que la guérison est possible. C'est là la *loi des stades*.

\*

p.038 Voilà les données psychiatriques. Abordons maintenant quelques éléments d'ordre biologique. Les données psychiatriques nous ont bien montré l'existence incontestable de la personnalité. Que nous montrent les données biologiques ? A quoi correspond cette personnalité ?

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que le système nerveux et le cerveau jouent un très grand rôle dans notre psychologie, mais il n'est pas si sûr, comme on le dit, que ce rôle soit exclusif. Examinons d'abord ce que peut nous apporter la physiologie cérébrale au point où elle en est actuellement.

La physiologie cérébrale repose avant tout sur les *localisations cérébrales*, c'est-à-dire sur la découverte dans le cerveau de centres qui commandent tel ou tel phénomène ; par exemple, telle zone excitée va provoquer les secousses de tels muscles du membre supérieur, inférieur ou de la face. Telle zone cérébrale détruite va amener la paralysie de tel segment du corps. Ce sont des zones très précises, mais lorsque ces zones localisées sont atteintes, on peut avoir une paralysie, mais l'on n'a aucun trouble du psychisme. Et voilà le fait capital sur lequel on a beaucoup insisté. Vous pouvez être paralysé de tout un côté, être hémiplégique du côté gauche, ne plus vous servir du bras ni de la jambe gauche, mais vous *avez toujours la volonté d'être mu*, seuls les membres ne répondent plus, l'instrument est brisé. Le faisceau pyramidal est brisé. Comme ce

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

genre de paralysie est en rapport avec une *localisation anatomique*, on l'appelle une *paralysie organique*.

Mais prenons le cas maintenant d'un sujet qui n'a plus la volonté de faire marcher la moitié de son corps, il n'a rien de paralysé. Ici seule l'initiative du mouvement, l'ordre initial ne vient plus. Que vous veniez à inciter ce sujet par un fort courant électrique, ou à l'impressionner, et voilà brusquement que sa volonté est rétablie. Nous tombons donc dans des phénomènes qui ne sont plus les mêmes que les précédents et nous dirons qu'il s'agit d'une *paralysie psychique*, d'une paralysie hystérique. Pendant longtemps on a considéré que l'on pourrait, sous l'empire du dualisme, faire une distinction absolue entre ces deux ordres de paralysie. Les <sup>p.039</sup> premières étant liées seulement, pensait-on, à un état du corps, les secondes n'ayant aucun substratum matériel, l'esprit seul étant touché.

Mais si, au lieu de prendre l'hypothèse d'une lésion qui a détruit une partie du système nerveux, nous envisageons une intoxication comme celle que provoque l'alcool, une intoxication digestive ou autre, alors l'intoxication qui va toucher tout le système nerveux va toucher le psychisme et la volonté ; la volonté elle-même n'est donc pas une entité métaphysique.

Voilà les dernières nouvelles scientifiques. Pendant très longtemps, l'on a considéré que l'on pouvait distinguer, d'une part, le corps, qui ne comportait que des *instruments d'exécution automatiques*, et, d'autre part, la volonté, d'aspect métaphysique, entité supérieure venant d'on ne sait où, l'âme, pure en quelque sorte, étrangère à toute personnalité corporelle. C'est ce qu'a soutenu notamment Bergson dans sa conception des souvenirs purs et des phénomènes purs de la conscience.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Nous savons maintenant que ce *dualisme ne peut plus être soutenu au point de vue scientifique* ; les phénomènes qu'on appelait « organiques » ne sont que des phénomènes de localisation, mais notre personnalité elle-même n'est pas étrangère et indépendante de notre corps. Elle peut être touchée dans ses fonctions les plus élevées, par des poisons, par des toxiques, et c'est là tout ce chapitre nouveau qu'on peut appeler le chapitre des « poisons de la volonté ». Il y a des poisons électifs qui touchent la personnalité, qui vous enlèvent votre volonté et qui sont capables de faire de vous un cataleptique, un mort vivant, comme ceux dont je parlais plus haut.

On peut étudier ces poisons scientifiquement, chez les animaux — chez les animaux supérieurs, bien entendu — mais vous pouvez observer, par exemple chez un chat, chez un singe, animaux qui ont beaucoup d'initiative, qu'ils peuvent être transformés instantanément en animaux empaillés, après une simple injection. Je pourrais très bien vous présenter un chat, un chien, un singe, qui resteraient absolument pétrifiés, immobiles, devant moi. C'est un genre d'exercice que j'ai fait plusieurs fois et encore tout <sup>p.040</sup> récemment. Quand l'action du poison est terminée, les animaux reprennent leur initiative, parfois brusquement <sup>1</sup>.

Il existe des poisons de la volonté, et c'est probablement dans l'étude de ces poisons que résideraient les plus grands progrès de la psychiatrie à venir. Tous les psychiatres, tous les psychologues, tous les médecins, sont unanimes à reconnaître que la folie n'est autre chose, comme le disait Baillarger, que « l'exercice

---

<sup>1</sup> C'est toute la question de la catatonie expérimentale que j'ai étudiée au début avec H. de Jong (d'Amsterdam) en 1928 avec un alcaloïde, la bulbocapnine, et qui a fait l'objet ensuite d'études nombreuses avec d'autres poisons.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

involontaire de nos facultés ». Ce que nous appelons l'aliénation mentale, c'est un état dans lequel les idées arrivent en foule, et ne peuvent plus être enregistrées. Les actes marchent, et il n'y a plus de direction, il n'y a plus de volonté qui sélectionne. Lorsque le contrôle revient, c'est que la raison est revenue.

Or, il est impressionnant que des poisons puissent réaliser expérimentalement un tel état, et il est évident que si nous connaissions très bien ces poisons, un champ immense s'ouvrirait à nous.

Ces recherches, que nous avons menées depuis de très longues années, sont poursuivies sur une très grande échelle, en Suisse même, à Bâle, en Allemagne, à Tubingue et aussi en Italie, en Amérique, etc. Elles ont permis déjà d'identifier un certain nombre de poisons sortis surtout du tube digestif, poisons présentés déjà en Italie par Buscaino. Il semble bien que c'est notre tube digestif qui soit à l'origine de la plupart de ces poisons qui agissent sur notre psychisme. Je mentionne en particulier l'intestin et le foie. De la bile on peut tirer des poisons ayant une action extraordinaire, même de la bile de gens normaux, mais surtout de la bile de gens malades. C'est là une ouverture tout à fait importante, qui nous montre qu'il ne s'agit pas de s'hypnotiser uniquement sur le cerveau, mais que dans le corps, et bien loin du cerveau, on peut trouver des causes qui vont endormir notre esprit et perturber notre raison. Et les conséquences sont considérables, parce qu'il s'agit de conséquences d'hygiène. C'est l'hygiène de l'alimentation, de l'appareil digestif, c'est l'hygiène de la vie. C'est là une des <sup>p.041</sup> méthodes préventives et curatives les plus importantes des troubles mentaux et des maladies de la personnalité.

*Ainsi, notre personnalité est très résistante, mais aussi très*

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

*fragile* ; elle ne disparaît pas, mais elle est très facilement obscurcie par le moindre poison qui l'endort, et transforme son action en rêve ou en automatisme. D'où l'extrême importance de l'hygiène alimentaire, de l'hygiène des toxiques. Vous voyez les conséquences au point de vue social. Il me suffira de vous rappeler qu'une des causes les plus redoutables des maladies mentales c'est l'alcool et aussi les innombrables toxiques, malheureusement si répandus actuellement. Si les méfaits de l'alcool disparaissaient, comme on l'a vu parfois dans des circonstances exceptionnelles, on fermerait au moins un tiers des asiles d'aliénés — et je suis peut-être au-dessous de la vérité !

\*

Mais il ne faudrait pas croire que les causes de ces troubles qui atteignent la personnalité sont uniquement biologiques. Il y a aussi des *causes morales*. Vous voyez qu'on ne peut pas être dualiste, qu'on ne peut pas opposer le corps et l'esprit. Ces causes morales peuvent jouer un rôle énorme, et nous ne sommes plus au temps où l'on supposait que les fonctions morales étaient des fonctions séparées du corps et inaccessibles. Des souffrances morales peuvent perturber l'organisme entier et attirer des maladies graves, et même mortelles. Je vous en citerai de nombreux exemples. Nous savons depuis Freud que le refoulement de certains désirs peut avoir des conséquences dans la production de certaines névroses. Mais le refoulement de la conscience morale peut avoir des conséquences infiniment plus graves. Je vous en citerai quelques exemples.

Je me rappelle le cas d'un officier de la guerre 1914-1918 qui, lors d'un bombardement terrifiant, avait donné à ses hommes l'ordre de sortir de la tranchée. Les hommes hésitaient, se rebiffaient, mais il les a obligés à sortir. Il est sorti avec eux, mais,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

épouvanté lui-même par le bombardement, il s'est blotti dans un abri, alors que les hommes continuaient d'avancer. Tous ont été tués ; lui seul est resté indemne. Cet événement l'avait beaucoup affecté sur le champ, puis il l'avait, semble-t-il, oublié pendant p.042 une vingtaine d'années. C'est vingt ans après, à la suite de fatigues et de troubles d'une amibiase contractée aux colonies, que le remords est devenu tellement excruciant, que le malheureux a fait un état mélancolique. Cet état résistait en apparence à tout traitement. Il a été traité par l'électro-choc, qui a produit immédiatement une fracture de la colonne vertébrale. Cette fracture, pour paradoxal que cela paraisse, lui a fait beaucoup de bien moralement. A la suite de cette fracture, ce malheureux s'est senti soulagé, non par le fait même de la fracture, mais parce qu'il avait l'impression d'expier. Dès que la fracture fut guérie, et que ses souffrances physiques furent calmées, il retomba dans la mélancolie. Je le perdis de vue, mais j'appris plus tard qu'il avait mis fin à ses jours, toujours sous l'empire de son mal.

Je me rappelle encore le cas d'une malade, bien plus grave, qui présentait un tableau d'aliénation mentale avancée, rappelant un peu les scènes de Macbeth, regardant avec terreur ses mains qu'elle croyait souillées, et parfois poussant des lamentations pathétiques rappelant la tragédie antique.

Il s'agissait d'une femme qui avait été recueillie et soignée par ses beaux-parents après son veuvage. Elle s'était laissé séduire par son beau-père, et avait ensuite pris horreur de cette faute, dont elle ne pouvait se consoler. Le sentiment de cette faute était tellement excruciant qu'un grand nombre d'années après, elle en était encore marquée.

Je pourrais citer de très nombreux exemples qui montreraient

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'action extraordinaire de la conscience morale qui, lorsqu'elle est perturbée, arrive quelquefois à disloquer des personnalités, et même à inhiber la volonté.

J'ai observé ainsi un malade qui, ayant eu des relations incestueuses avec sa tante, et devant partir avec elle en voyage, eut, le jour du départ, l'impression d'influences extraordinaires. Une force l'a empêché de se lever et de sortir de chez lui. Il n'a pas pu prendre le train. Ces phénomènes se sont ensuite développés, et ont quelque peu désagrégé sa personnalité avec des phénomènes délirants et hallucinatoires très complexes.

p.043 C'est vous dire que ces conflits moraux ont une importance énorme et peuvent dissocier la personnalité. Ils peuvent non seulement la disloquer, mais encore la pousser au paroxysme. C'est ainsi qu'arrivent les *haines pathologiques*. Je me souviens d'un jeune homme qui, se trouvant dans mon service, avait un sentiment, d'ailleurs tout platonique, pour un autre garçon, qui se trouvait non loin de là, dans un pavillon voisin. Ce garçon mourut d'une affection intercurrente, d'une tuberculose. La mort de ce garçon révéla chez mon malade comme une sorte de culpabilité, la culpabilité d'un sentiment qui était cependant très réel. Accablé sous ce sentiment de remords, il passa brusquement à la haine, car l'accablement dont il souffrait, il le transposa sur l'extérieur. Il accusait les infirmiers, le médecin, les Juifs, de le considérer comme un homosexuel. Il fit un véritable délire de persécution, d'une violence extrême.

Il en est ainsi de beaucoup de ces états de persécution et de haine, qu'ils s'observent dans la vie sociale ou dans les asiles d'aliénés. Ce sont des états qui sont très souvent la conséquence de ces conflits moraux, de ces sentiments d'accusation interne

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

rejetés sur l'extérieur. On comprend que lorsque de tels états surviennent chez des sujets qui se trouvent dans la vie sociale et qui disposent d'une force assez puissante, on puisse voir venir des convulsions sociales terrifiantes. Il suffit de quelques sujets de ce genre pour bouleverser une société entière.

Il faut reconnaître d'ailleurs qu'un certain nombre de sujets sont, plus que d'autres, sensibles à ce genre de maladie, ce sont des sujets qui ont peu développé en eux le sentiment d'humanité, qui vibrent très difficilement, qui réagissent par des phénomènes d'orgueil monstrueux à ce sentiment de culpabilité qu'ils ressentent, et qui arrivent à des orgueils agressifs. C'est ce que nous avons étudié sous le nom de « nietzschéisme », mentalité spéciale, et qui a beaucoup d'intérêt dans l'étude de la vie sociale.

\*

Je m'excuse de la longueur de cet exposé, mais vous voyez que les données scientifiques sur la personnalité sont très abondantes. p.044 *Malheureusement, les idées n'ont pas évolué parallèlement aux faits.* Nos idées actuelles sont restées en arrière, elle en sont restées aux localisations cérébrales, c'est pourquoi on nie la personnalité et on veut la ramener simplement à quelques automatismes, à quelques instruments d'exécution, aux sujets-robots.

Mais les faits nouveaux que je viens de vous exposer, et d'autres très nombreux, nous montrent de toute évidence l'existence de la personnalité, sa résistance, sa sensibilité aux facteurs toxiques, et aux facteurs moraux.

Il faut donc bien reconnaître cette personnalité et bien distinguer les instruments d'exécution mécaniques qu'elle a à sa disposition, et son existence même. Mais cette personnalité est

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

autant physique que psychique. On ne peut plus vivre dans le dualisme, on ne peut pas séparer l'âme du corps, les deux ne font qu'un ; ils se présentent dans une unité complète. C'est là la troisième conception, tout à fait différente des précédentes : à côté du dualisme à prédominance spiritualiste, et à côté du dualisme à prédominance corporelle et matérialiste, il y a une troisième conception qui est la vraie, la *conception synthétique*. *Une personnalité est un tout*. Corps et âme ne font qu'un, c'est indissoluble. Cette notion est capitale, mais n'est pas encore entrée dans nos esprits. Au contraire, toutes les tendances de notre époque sont, semble-t-il, *braquées contre la personnalité, non seulement pour la nier, mais pour la détruire*. Ceci est plus grave. Il semble qu'il existe chez une série de sujets, si acharnés contre cette notion de personnalité, comme une sorte de mauvaise conscience, qui les pousse à détruire cette personnalité qui les agace et qu'ils ne peuvent plus supporter. C'est pourquoi un certain nombre de courants actuels de la psychiatrie visent à la destruction de la personnalité.

J'aborde ici un sujet délicat. Chacun sait ma position et je sais aussi qu'elle entraînera de vigoureuses oppositions que je suis prêt à affronter. Quels sont ces moyens de destruction ? On a d'abord essayé de provoquer des comas, de plonger les malades dans le néant, pour soi-disant renouveler leur personnalité. Mais comme ces méthodes vont toujours en se perfectionnant, la tendance dominante est actuellement, dans la folie, de détruire une <sup>p.045</sup> partie du système nerveux pour réduire la personnalité. En effet, la personnalité est très réduite, après ces opérations, dont on a maintenant malheureusement une triste expérience, et que les tentatives faites par nous et bien d'autres sur les animaux auraient

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

dû empêcher. Ces opérations montrent une diminution, une caricature, une atteinte de la personnalité, quelque chose de tellement effrayant, qu'à mon avis de telles opérations, qui ont été vulgarisées de façon excessive et imprudente, sont un véritable danger pour les individus comme pour la société.

Lorsque je me suis élevé avec force contre ces opérations, parce que je les avais pratiquées sur les animaux, et en particulier sur les singes, et que j'en avais vu les tristes résultats, on m'a répété : « Vous êtes le seul, vous êtes une exception, par un souci excessif d'humanité dont vous avez vraiment une sorte de passion. » On a dit également, dans une société savante — et cette réflexion m'honore : « Le Dr Baruk est acharné dans ce combat, pour des raisons religieuses. C'est parce qu'il est Juif. » Cette réflexion est vraie d'ailleurs, mais je peux dire que je suis loin maintenant d'être seul et que ce n'est pas pour des raisons religieuses que d'autres que moi combattent ces méthodes, puisqu'un des plus grands pays du monde, qui fait profession de foi de réduire ou tout au moins de combattre toute religion, vient d'interdire sur tout son territoire ces sortes d'opérations à la suite de rapports et d'un congrès de médecins ayant fait des constatations scientifiques exactement identiques aux miennes, sans certainement les connaître.

A l'antipode de ce grand pays, que je peux nommer et qui est la Russie, se trouve le pays qu'on lui oppose : l'Amérique. Eh bien, il y a actuellement en Amérique, contre ces opérations, des attaques également très violentes, puisque récemment on a parlé à propos de ces opérations de « véritable folie » et d'une sorte d'avortement de la psychiatrie !

Partout dans le monde se manifeste une vive inquiétude, non

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

seulement au sujet de ces opérations, mais encore au sujet de multiples méthodes où la personnalité est violée, en particulier par l'emploi de ces toxiques dont j'ai montré l'énorme action. p.046

Précisément parce que ces toxiques sont si dangereux, ne faudrait-il pas les éviter ? Si nous les étudions, c'est dans le but de trouver des contre-poisons, ce n'est pas dans celui de les utiliser chez des malades déjà intoxiqués, soi-disant pour retrouver le fond de leur pensée, ou pour leur faire sortir leurs pensées secrètes, ce qui est une violation — spirituelle celle-là — de la personnalité.

Vous voyez les dangers terribles que nous courons par le fait que notre époque ne veut pas reconnaître la personnalité, par le fait que, non contente de l'avoir méconnue, elle veut la détruire, parce que cette personnalité a l'impudence de se manifester encore.

C'est là ce qui fait le drame de notre époque. C'est de cette méconnaissance de la personnalité que sont venus tous les drames de la dernière guerre, et que risquent de venir des drames encore plus grands. Par conséquent, les Rencontres Internationales ont bien fait d'inscrire ce sujet à l'ordre du jour, car les organisateurs ont mis là le doigt sur le problème crucial de notre époque.

\*

J'en arrive maintenant à la dernière partie de ma conférence. Pourquoi me suis-je occupé d'études historiques sur ce problème de la personnalité ? Je dois vous dire tout de suite que si je me suis occupé d'études historiques, et en particulier si j'ai été obligé d'apprendre l'hébreu, ce fut, au début, pour des raisons exclusivement scientifiques. Ayant découvert par moi-même

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'existence de cette force extraordinaire qu'est la conscience morale, susceptible de créer des psychoses graves, des haines, des catastrophes sociales, je me suis dit : de tous les éléments de la personnalité, c'est la force la plus terrible que nous connaissions. Qu'est l'instinct à côté de cela ? Une toute petite force. Que sont les mécanismes des réflexes ? De tout petits mécanismes. Mais cela, c'est une force terrifiante. Où cette force a-t-elle été décrite ? Je l'ai trouvée admirablement décrite, dans l'Ancien Testament. C'est ce Dieu terrifiant, qui bouleverse les sociétés, qui soutient le faible et l'opprimé, qui écrase les puissants, qui soulève à la fois le bien et le mal, et qui est capable de détruire une société comme <sup>p.047</sup> il est capable de la sauver, suivant que l'on suit ou non ses principes. Ayant retrouvé cette description, j'y ai reconnu, sous une forme bien entendu différente, mes propres expériences, et c'est alors que je me suis mis à étudier la tradition d'Israël.

En effet, si chaque peuple a apporté au fonds commun de la connaissance des données qui lui sont propres, il serait injuste d'oublier ce que le peuple juif a apporté à l'humanité. On croit généralement que cet apport a donné tous ses fruits, que ce peuple s'est borné à préparer la naissance des grandes religions qui lui ont succédé, et que maintenant il ne reste de là qu'un passé périmé, comme une sorte de fondation qui porterait des monuments plus grands.

Il serait bien curieux tout de même que ce peuple, au prix de grandes persécutions, ait résisté pendant plus de 2000 ans pour garder ce message — non pas tout ce peuple, bien entendu, car beaucoup ont fusionné avec les autres peuples, et beaucoup partent et veulent enfin vivre comme les autres, mais néanmoins

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

une partie irréductible de ce peuple, qui, envers et contre tout, garde ce message par la conviction qu'il est essentiel au salut et à l'avenir de l'humanité, qu'il est peut-être la seule voie de salut de l'homme, le seul moyen d'éviter la destruction de notre espèce !

C'est que si on a emprunté à la tradition hébraïque quelques découvertes spirituelles, on est loin d'avoir utilisé toute la richesse de cette civilisation, car elle est *un tout*. Et c'est justement un tout basé sur la synthèse et l'unité. Dans la conception hébraïque, dans la loi de Moïse, l'âme et le corps ne font qu'un. Il n'y a pas de dualisme. C'est là une différence essentielle qui oppose le « mosaïsme » aux religions qui en sont issues. Le corps a autant d'importance que l'âme. La surveillance de l'alimentation est un devoir, au même titre que nous avons le devoir de ne pas faire de mal à notre prochain.

Et lorsqu'on pénètre plus avant dans cette conception, on s'aperçoit qu'au lieu d'opposer l'esprit pur et l'idéal à la chair, le mosaïsme fond l'esprit et la chair, et sanctifie la chair. *La chair elle-même est élevée et sanctifiée et non pas refoulée*. Rien n'est plus net que la conception de la vie sexuelle dans le mosaïsme, pour <sup>p.048</sup> illustrer cette notion, très à l'ordre du jour. Pendant très longtemps, dans la civilisation occidentale, la vie sexuelle a été quelque peu comme frappée d'interdit ; il ne fallait pas trop en parler. Elle était seulement tolérée. Selon cette conception, on disait : regardons l'idéal, mais évidemment nous sommes obligés de tolérer bien des faiblesses, sans quoi l'humanité ne pourrait pas continuer. Il y a deux plans : il y a l'idéal, et la tolérance de la réalité. Pour le mosaïsme, il n'y a pas d'idéal et de réalité. Un idéal qui n'est pas dans la réalité n'a pas de valeur, et la vie sexuelle n'est pas frappée d'interdit, elle est élevée, sanctifiée. Si

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

la vie sexuelle est simplement tolérée, en cachette, elle est clandestine, c'est la prostitution, c'est la débauche des grandes villes, c'est ce qu'on appelle l'amour physique, le pur plaisir sexuel indépendamment du sentiment, et cela dégrade l'homme. Si la vie sexuelle est admise comme une chose naturelle et sanctifiée, elle fait partie du sentiment, c'est l'amour vrai. Dans la vie conjugale, dans la formation du foyer, il n'y a plus aucun interdit contre cette vie, qui est elle-même réglementée, sanctifiée, spiritualisée. A cela s'applique la parole typique du prophète Joël : « Dieu dit : Je répandrai mon Esprit dans toute chair. » Il ne dit pas : « Je combattrai la chair, je repousserai la chair. » Pas du tout : « J'introduirai mon Esprit dans la chair, car la vie est sainte. » La vie d'une personne est sainte. Son corps est saint lui-même comme son âme. Le respect des créatures vient de là.

De même, dans la vie sociale, il n'y a pas d'opposition entre l'individu et la société, car là aussi nous retrouvons le problème de la justice. Je ne veux pas ici envisager ce problème, bien qu'il soit très intéressant. Il a fait l'objet de plusieurs séances de la Société de médecine hébraïque, séances qui ont fait suite au Congrès international de Criminologie. Des discussions extrêmement intéressantes entre criminologues, psychiatres, médecins, juristes, de toute religion et toute origine, nous ont montré les différentes conceptions qui s'opposent. D'un côté, on considère que la justice vraie, la justice juste, est irréalisable sur terre. Gardons-la, dit-on, comme un idéal, mais tolérons les faiblesses nécessaires, tolérons qu'il y ait des innocents condamnés, tolérons qu'il y ait toutes <sup>p.049</sup> les horreurs policières, tolérons qu'il y ait des moyens abominables pour obtenir les aveux, car l'on est obligé de tolérer ! Et de l'autre,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

on n'admet qu'un seul plan : le plan moral doit intervenir dans la réalité même de la vie. La justice vraie est possible, mais alors elle doit s'organiser d'une tout autre façon, elle doit être fondée surtout sur la réparation, sur l'élévation, sur la reconnaissance de la conscience morale, sur la critique des témoignages pour éviter la condamnation d'un innocent.

En somme, deux conceptions sociales s'opposent. D'un côté la conception externe et dualiste, dans laquelle la société réalise l'ordre — avec un idéal s'il le faut, mais un idéal restant plus ou moins passif, rejeté au ciel et étranger à la vie courante — et, dans cette vie réelle, terrestre, on se résout à réaliser l'ordre, au besoin par la violence, au besoin par l'injustice ; c'est là le type de la conception romaine. De l'autre côté, la conception unitaire, la conception monothéiste dans laquelle la vie elle-même est sainte, le corps lui-même est saint ; notre vie sociale doit être sanctifiée ; la vraie justice doit être réalisée ; c'est là véritablement la conception hébraïque et le monothéisme mosaïque.

C'est tellement vrai que la discussion dont je viens de parler nous a appris, par les historiens du droit, que les peuples qui ont adopté plus spécialement l'héritage biblique ont une justice différente de ceux qui ont hérité plus spécialement des habitudes romaines. Ainsi le dualisme ou le monothéisme intégral pensent orienter l'histoire dans un sens différent. Or, puisque nous nous trouvons à Genève, c'est-à-dire dans une ville essentiellement biblique, nous ne pouvons qu'évoquer ici, dans cette assemblée, l'importance du retour aux données bibliques intégrales, aux données hébraïques initiales qui ont créé l'Ancien Testament. L'apport biblique, comme nous le disait encore ce matin M. le Conseiller d'Etat Picot, reste l'apport essentiel. Il ne doit pas périr,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

mais il doit être renouvelé. Il doit être renouvelé par sa confrontation avec la science.

Il est faux d'opposer la foi et la science, l'idéal et la réalité. Les données scientifiques les plus modernes nous montrent la vérification des conceptions bibliques, tant en matière d'hygiène p.050 qu'en matière d'asepsie, qu'en matière de biologie. Elles nous la montrent dans la justice, dans la psychiatrie, et c'est pourquoi le monothéisme hébraïque, qui a inspiré les grandes religions, n'a pas fini sa tâche. Nous ne sommes même qu'au commencement ; nous n'avons eu jusqu'à présent que la diffusion, à défaut de l'approfondissement. C'est pourquoi je salue avec énormément d'espoir un mouvement de rénovation du monothéisme judaïque, inspiré par M. Josué Jehouda, véritable prophète de ce monothéisme, qui s'y consacre avec foi et passion depuis des années, et qui s'y consacre d'autant mieux qu'il trouve à Genève un terrain propice à la fertilisation de ses idées. J'ai vu avec plaisir la constitution de cette société « Unité » qui, par son vocable même, indique bien le principe biblique, société dirigée avec dévouement par Mme Schmidt-Nagel et à laquelle M. Josué Jehouda s'intéresse très activement. Cette rénovation du monothéisme me paraît capitale pour sauver toute une civilisation en péril. Ce mouvement est en accord avec les données scientifiques les plus récentes sur la personnalité ; il rejoint le passé et l'avenir. M. Josué Jehouda me disait : « Parmi les centres qui ont joué le plus grand rôle dans le monde, il y a Genève, il y a Paris, il y a Jérusalem. » Lui est Genevois, et, en bon Suisse, il met Genève sur le plus profond de son cœur, et il a raison : Genève a été en effet la cité biblique par excellence ; Paris reste le grand foyer à la fois intellectuel et spirituel de l'Occident ; quant à

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Jérusalem, la Ville Sainte par excellence, elle est la source même de toutes ces notions. On attend également la résurrection de cette Ville inspirée, suivant la parole du prophète Isaïe, qui prévoit qu'à la période messianique toutes les Nations se rendront à Jérusalem, et que Jérusalem sera la maison de prière pour tous les peuples, parce que de Sion sortira la justice, et la parole de Dieu de Jérusalem.

Telles sont les quelques notions sur lesquelles je veux terminer cette conférence, en vous montrant que le problème théologique et le problème du monothéisme ne sont pas du tout des spécialisations extraordinaires, mais qu'ils découlent eux-mêmes des données scientifiques les plus précises de la science moderne, et même de la science expérimentale.

@

### MAURICE MERLEAU-PONTY

### L'HOMME ET L'ADVERSITÉ <sup>1</sup>

@

p.051 Il est bien impossible de recenser en une heure les progrès de la recherche philosophique concernant l'homme depuis cinquante ans. Même si l'on pouvait supposer dans une seule tête cette compétence infinie, on serait arrêté par la discordance des auteurs dont il faut rendre compte. C'est comme une loi de la culture de ne progresser jamais qu'obliquement, chaque idée neuve devenant, après celui qui l'a instituée, autre chose que ce qu'elle était chez lui. Un homme ne peut recevoir un héritage d'idées sans le transformer par le fait même qu'il en prend connaissance, sans y injecter sa manière d'être propre, et toujours autre. Une volubilité infatigable fait bouger les idées à mesure qu'elles naissent, comme un « besoin d'expressivité » jamais satisfait, disent les linguistes, transforme les langages au moment même où l'on croirait qu'ils touchent au but, ayant réussi à assurer, entre les sujets parlants, une communication apparemment sans équivoque. Comment oserait-on dénombrer des *idées acquises*, puisque, même quand elles se sont fait recevoir presque universellement, c'est toujours en devenant aussi autres qu'elles-mêmes ?

D'ailleurs, un tableau des connaissances acquises ne suffirait pas. Même si nous mettions bout à bout les « vérités » du demi-siècle, il resterait, pour en restituer l'affinité secrète, à réveiller

---

<sup>1</sup> Conférence du 10 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

p.052 l'expérience personnelle et interpersonnelle à laquelle elles *répondent*, et la logique des situations à propos desquelles elles se sont définies. L'œuvre valable ou grande n'est jamais un effet de la vie ; mais elle est toujours une *réponse* à ses événements très particuliers ou à ses structures les plus générales. Libre de dire oui ou non, et encore de motiver et de circonscrire diversement son assentiment et son refus, l'écrivain ne peut faire cependant qu'il n'ait à choisir sa vie dans un certain paysage historique, dans un certain état des problèmes qui exclut certaines solutions, même s'il n'en impose aucune, et qui donne à Gide, à Proust, à Valéry, si différents qu'ils puissent être, la qualité irrécusable de contemporains. Le mouvement des idées n'en vient à découvrir des vérités qu'en répondant à quelque pulsation de la vie interindividuelle et tout changement dans la connaissance de l'homme a rapport avec une nouvelle manière, en lui, d'exercer son existence. Si l'homme est l'être qui ne se contente pas de coïncider avec soi, comme une chose, mais qui se représente à lui-même, se voit, s' imagine, se donne de lui-même des symboles, rigoureux ou fantastiques, il est bien clair qu'en retour tout changement dans la représentation de l'homme traduit un changement de l'homme même. C'est donc l'histoire entière de ce demi-siècle, avec ses projets, ses déceptions, ses guerres, ses révolutions, ses audaces, ses paniques, ses inventions, ses défaillances, qu'il faudrait ici évoquer. Nous ne pouvons que décliner cette tâche illimitée.

Cependant, cette transformation de la connaissance de l'homme que nous ne pouvons espérer de déterminer par une méthode rigoureuse, à partir des œuvres, des idées et de l'histoire, elle s'est sédimentée en nous, elle est notre substance, nous en avons le

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sentiment vif et total quand nous nous reportons aux écrits ou aux faits du début de ce siècle. Ce que nous pouvons essayer, c'est de repérer en nous-mêmes, sous deux ou trois rapports choisis, les modifications de la situation humaine. Il faudrait des explications et des commentaires infinis, dissiper mille malentendus, traduire, l'un dans l'autre des systèmes de concepts bien différents, pour établir un rapport objectif, par exemple, entre la philosophie de Husserl et l'œuvre de Faulkner. Et cependant, en nous, lecteurs, p.053 ils communiquent. Au regard du tiers témoin, ceux mêmes qui se croient adversaires, comme Ingres et Delacroix, se réconcilient parce qu'ils répondent à une seule situation de la culture. Nous sommes les mêmes hommes qui ont vécu comme leur problème le développement du communisme, la guerre, qui ont lu Gide, et Valéry, et Proust, et Husserl, et Heidegger, et Freud. Quelles qu'aient été nos réponses, il doit y avoir moyen de circonscrire des zones sensibles de notre expérience, et de formuler, sinon des idées sur l'homme qui nous soient communes, du moins une nouvelle expérience de notre condition.

Sous ces réserves, nous proposons d'admettre que notre siècle se distingue par une association toute nouvelle du « matérialisme » et du « spiritualisme », du pessimisme et de l'optimisme, ou plutôt par le dépassement de ces antithèses. Nos contemporains pensent à la fois et sans difficulté que la vie humaine est la revendication d'un ordre original, et que cet ordre ne saurait durer ni même être vraiment que sous certaines conditions très précises et très concrètes qui peuvent manquer, aucun arrangement naturel des choses et du monde ne les prédestinant à rendre possible une vie humaine. Il y avait bien, en 1900, des philosophes et des savants qui mettaient certaines

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

conditions biologiques et matérielles à l'existence d'une humanité. Mais c'étaient d'ordinaire des « matérialistes » au sens que le mot avait à la fin du siècle dernier. Ils faisaient de l'humanité un épisode de l'évolution, des civilisations un cas particulier de l'adaptation, et même résolvaient la vie en ses composantes physiques et chimiques. Pour eux, la perspective proprement humaine sur le monde était un phénomène de surplus et ceux qui voyaient la contingence de l'humanité traitaient d'ordinaire les valeurs, les institutions, les œuvres d'art, les mots comme un système de signes qui renvoyaient en fin de compte aux besoins et aux désirs élémentaires de tous les organismes. Il y avait bien, par ailleurs, des auteurs « spiritualistes », qui supposaient dans l'humanité d'autres forces motrices que celles-là ; mais, quand ils ne les faisaient pas dériver de quelque source surnaturelle, ils les rapportaient à une nature humaine qui en garantissait l'efficacité inconditionnée. La *nature humaine* avait pour attributs la vérité et la <sup>p.054</sup> justice, comme d'autres espèces ont pour elles la nageoire ou l'aile. L'époque était pleine de ces absolus et de ces notions séparées. Il y avait l'absolu de l'Etat, à travers tous les événements, et l'on tenait pour malhonnête un Etat qui ne rembourse pas ses prêteurs, même s'il était en pleine révolution. La valeur d'une monnaie était un absolu et l'on ne songeait guère à la traiter comme un simple auxiliaire du fonctionnement économique et social. Il y avait aussi un étalon-or de la morale : la famille, le mariage étaient le bien, même s'ils sécrétaient la révolte et la haine. Les « choses de l'esprit » étaient nobles en soi, même si les livres ne traduisaient, comme tant d'ouvrages de 1900, que des rêveries moroses. Il y avait les valeurs et par ailleurs les réalités, il y avait l'esprit et par ailleurs le corps, il y avait

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'intérieur et d'autre part l'extérieur. Mais si justement l'ordre des faits envahissait celui des valeurs, si l'on s'apercevait que les dichotomies ne sont tenables qu'en deçà d'un certain point de misère et de danger ? Ceux mêmes d'entre nous, aujourd'hui, qui reprennent le mot d'humanisme ne soutiennent plus *l'humanisme sans vergogne* de nos aînés. Le propre de notre temps est peut-être de dissocier l'humanisme et l'idée d'une humanité de plein droit, et non seulement de concilier, mais de tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence. C'est ce que nous voudrions faire voir en examinant notre sentiment du corps et de l'individu, notre sentiment du langage et notre expérience du rapport social et historique.

\*

Notre siècle a effacé la ligne de partage du « corps » et de l'« esprit » et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes. Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le corps c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XX<sup>e</sup> siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé.

p.055 Il serait intéressant de suivre, dans la psychanalyse par exemple, le passage d'une conception du corps qui était initialement, chez Freud, celle des médecins du XIX<sup>e</sup> siècle, à la notion moderne du corps vécu. Au point de départ, la psychanalyse ne prenait-elle pas la suite des philosophies mécanistes du corps, — et n'est-ce pas encore ainsi qu'on la comprend souvent ? Le système freudien n'explique-t-il pas les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

conduites les plus complexes et les plus élaborées de l'homme adulte par l'instinct et en particulier l'instinct sexuel, — par les conditions physiologiques, — par une composition de forces qui est hors des prises de notre conscience ou qui même s'est réalisée une fois pour toutes dans l'enfance avant l'âge du contrôle rationnel et du rapport proprement humain avec la culture et avec autrui ? Telle était peut-être l'apparence dans les premiers travaux de Freud, et pour un lecteur pressé ; mais à mesure que la psychanalyse, chez lui-même et chez ses successeurs, rectifie ces notions initiales au contact de l'expérience clinique, on voit paraître une notion nouvelle du corps qui était appelée par les notions de départ.

Il n'est pas faux de dire que Freud a voulu appuyer tout le développement humain au développement instinctif, mais on irait plus loin en disant que son œuvre bouleverse, dès le début, la notion d'instinct et dissout les critères par lesquels jusqu'à lui on croyait pouvoir la circonscrire. Si le mot d'instinct veut dire quelque chose, c'est un dispositif intérieur à l'organisme, qui assure, avec un minimum d'exercice, certaines réponses adaptées à certaines situations caractéristiques de l'espèce. Or, le propre du freudisme est bien de montrer qu'il n'y a pas, en ce sens-là, d'instinct sexuel chez l'homme, que l'enfant « pervers polymorphe » n'établit, quand il le fait, une activité sexuelle dite normale qu'au terme d'une histoire individuelle difficile. Le pouvoir d'aimer, incertain de ses appareils comme de ses buts, chemine à travers une série d'investissements qui s'approchent de la forme canonique de l'amour, anticipe et régresse, se répète et se dépasse sans qu'on puisse jamais prétendre que l'amour sexuel dit normal ne soit rien que lui-même. Le lien de l'enfant aux parents,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

si puissant pour commencer comme pour retarder cette histoire, n'est pas lui-même de l'ordre instinctif. <sup>p.056</sup> C'est pour Freud un lien d'esprit. Ce n'est pas parce que l'enfant a le même sang que ses parents qu'il les aime, c'est parce qu'il se sait issu d'eux ou qu'il les voit tournés vers lui, que donc il s'identifie à eux, se conçoit à leur image, les conçoit à son image. La réalité psychologique dernière est pour Freud le système des attractions et des tensions qui relie l'enfant aux figures parentales, puis, à travers elles, à tous les autres, et dans lequel il essaie tour à tour différentes *positions*, dont la dernière sera son attitude adulte.

Ce n'est pas seulement l'objet d'amour qui échappe à toute définition par l'instinct, c'est la manière même d'aimer. On le sait, l'amour adulte, soutenu par une tendresse qui fait crédit, qui n'exige pas à chaque instant de nouvelles preuves d'un attachement absolu, et qui prend l'autre comme il est, à sa distance et dans son autonomie, est pour la psychanalyse conquis sur une « aimance » infantile qui exige tout à chaque instant et qui est responsable de ce qui peut rester de dévorant et d'impossible dans tout amour. Et si le passage au génital est nécessaire à cette transformation, il n'est jamais suffisant pour la garantir. Freud, déjà, a décrit chez l'enfant un rapport avec autrui qui se fait par l'intermédiaire des régions et des fonctions de son corps les moins capables de discrimination et d'action articulée : la bouche, qui ne sait que téter ou mordre, — les appareils sphinctériens, qui ne peuvent que retenir ou donner. Or ces modes primordiaux du rapport avec autrui peuvent rester prédominants jusque dans la vie génitale de l'adulte. Alors la relation avec autrui reste prise dans les impasses de l'absolu immédiat, oscillant d'une exigence inhumaine, d'un égoïsme absolu, à un dévouement dévorant, qui

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

détruit le sujet lui-même. Ainsi la sexualité et plus généralement la corporéité que Freud considère comme le sol de notre existence est un pouvoir d'investissement d'abord absolu et universel ; il n'est *sexuel* qu'en ce sens qu'il réagit d'emblée aux différences visibles du corps et du rôle maternels et paternels ; le physiologique et l'instinct sont enveloppés dans une exigence centrale de possession absolue qui ne saurait être le fait d'un morceau de matière, qui est de l'ordre de ce qu'on appelle ordinairement la conscience.

p.057 Encore avons-nous tort de parler ici de conscience, puisque c'est ramener la dichotomie de l'âme et du corps, au moment où le freudisme est en train de la contester, et de transformer ainsi notre idée du corps comme notre idée de l'esprit. « Les faits psychiques ont un sens », écrivait Freud dans un de ses plus anciens ouvrages. Cela voulait dire qu'aucune conduite n'est, dans l'homme, le simple résultat de quelque mécanisme corporel, qu'il n'y a pas, dans le comportement, un centre spirituel et une périphérie d'automatisme, et que tous nos gestes participent à leur manière à cette unique activité d'explicitation et de signification qui est nous-mêmes. Au moins autant qu'à réduire les superstructures à les infrastructures instinctives, Freud s'efforce à montrer qu'il n'y a pas d'« inférieur » ni de « bas » dans la vie humaine. On ne saurait donc être plus loin d'une explication « par le bas ». Au moins autant qu'il explique la conduite adulte par une fatalité héritée de l'enfance, Freud montre dans l'enfance une vie adulte *prématurée*, et par exemple dans les conduites sphinctériennes de l'enfant un premier choix de ses rapports de générosité ou d'avarice avec autrui. Au moins autant qu'il explique le psychologique par le corps, il montre la signification

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

psychologique du corps, sa logique secrète ou latente. On ne peut donc plus parler du sexe en tant qu'appareil localisable ou du corps en tant que masse de matière, comme d'une cause dernière. Ni cause, ni simple instrument ou moyen, ils sont le véhicule, le point d'appui, le volant de notre vie. Aucune des notions que la philosophie avait élaborées, — cause, effet, moyen, fin, matière, forme, — ne suffit pour penser les relations du corps à la vie totale, son embrayage sur la vie personnelle ou l'embrayage de la vie personnelle sur lui. Le corps est énigmatique : partie du monde, sans doute, mais bizarrement offerte, comme son habitat, à un désir absolu d'approcher autrui et de le rejoindre dans son corps aussi, animé et animant, figure naturelle de l'esprit. Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit.

Ces recherches ne peuvent manquer de bouleverser en même temps que notre idée du corps, celle que nous nous faisons de son partenaire, l'esprit. Il faut avouer qu'ici il reste encore beaucoup p.058 à faire pour tirer de l'expérience psychanalytique tout ce qu'elle contient et que les psychanalystes, à commencer par Freud, se sont contentés d'un échafaudage de notions peu satisfaisantes. Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose *entre* l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut l'*inconscient* de Freud. Il suffit de suivre les transformations de cette notion-Protée dans l'œuvre de Freud, la diversité de ses emplois, les contradictions où elle entraîne, pour s'assurer que ce n'est pas là une notion mûre et qu'il reste encore, comme Freud le laisse entendre dans les *Essais*

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

*de Psychanalyse*, à formuler correctement ce qu'il visait sous cette désignation provisoire. L'inconscient évoque à première vue le lieu d'une dynamique des pulsions dont seul le résultat nous serait donné. Et pourtant l'inconscient ne peut pas être un processus « en troisième personne », puisque c'est lui qui choisit ce qui, de nous, sera admis à l'existence officielle, qui évite les pensées ou les situations auxquelles nous résistons, et qu'il n'est donc pas un *non-savoir*, mais plutôt un savoir non-reconnu, informulé, que nous ne voulons pas assumer. Dans un langage approximatif, Freud est ici sur le point de découvrir ce que d'autres ont mieux nommé *perception ambiguë*. C'est en travaillant dans ce sens qu'on trouvera un état civil pour cette conscience qui frôle ses objets, les élude au moment où elle va les poser, en tient compte, comme l'aveugle des obstacles, plutôt qu'elle ne les reconnaît, qui ne veut pas les savoir, les ignore en tant qu'elle les sait, les sait en tant qu'elle les ignore, et qui sous-tend nos actes et nos connaissances exprès.

Quoi qu'il en soit des formulations philosophiques, il est hors de doute que Freud a aperçu de mieux en mieux la fonction spirituelle du corps et l'incarnation de l'esprit. Dans la maturité de son œuvre, il parle du rapport « sexuel-agressif » à autrui comme de la donnée fondamentale de notre vie. Comme l'agression ne vise pas une chose mais une personne, l'entrelacement du sexuel et de l'agressif signifie que la sexualité a, pour ainsi dire, un intérieur, qu'elle est doublée, sur toute son étendue, d'un rapport de personne <sup>p.059</sup> à personne, que le sexuel est notre manière, charnelle puisque nous sommes chair, de vivre la relation avec autrui. Puisque la sexualité est rapport à autrui, et non pas seulement à un autre corps, elle va tisser entre autrui et moi le

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

système circulaire des projections et des interrogations, allumer la série indéfinie des reflets reflétants et des reflets réfléchis qui font que je suis autrui et qu'il est moi-même.

Telle est cette idée de l'individu incarné et, par l'incarnation, donné à lui-même, mais aussi à autrui, incomparable et pourtant dépouillé de son secret congénital et confronté avec ses *semblables*, que le freudisme finit par nous proposer. Au moment même où il le faisait, les écrivains, sans qu'il s'agisse d'ordinaire d'une *influence*, exprimaient à leur manière la même expérience.

C'est ainsi qu'il faut comprendre d'abord l'*érotisme* des écrivains de ce demi-siècle. Quand on compare à cet égard l'œuvre de Proust ou celle de Gide avec les ouvrages de la précédente génération littéraire, le contraste est saisissant : Proust et Gide retrouvent d'emblée la tradition sadiste et stendhalienne d'une expression directe du corps, par dessus la génération des écrivains 1900. Avec Proust, avec Gide, commence un compte rendu inlassable du corps ; on le constate, on le consulte, on l'écoute comme une personne, on épie les intermittences de son désir et, comme on dit, de sa ferveur. Avec Proust, il devient le gardien du passé, et c'est lui, malgré les altérations qui le rendent lui-même presque méconnaissable, qui maintient de temps à autre un rapport substantiel entre nous et notre passé. Proust décrit, dans les deux cas inverses de la mort et du réveil, le point de jonction de l'esprit et du corps, comment, sur la dispersion du corps endormi, nos gestes au réveil renouent une signification d'outre-tombe, et comment au contraire la signification se défait dans les tics de l'agonie. Il analyse avec la même émotion les tableaux d'Elstir et la marchande de lait entrevue dans une gare de campagne, parce qu'ici et là c'est la même étrange expérience,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

celle de l'*expression*, le moment où la couleur et la chair se mettent à parler aux yeux ou au corps. Gide dénombrant, quelques mois avant sa mort, ce qu'il aura aimé dans sa vie, nomme tranquillement côte à côte la Bible et le plaisir.

p.060 Chez eux aussi, par une conséquence inévitable, apparaît la hantise d'autrui. Quand l'homme jure d'être universellement, le souci de soi-même et le souci d'autrui ne se distinguent pas pour lui : il est une personne entre les personnes, et les autres sont d'autres lui-même. Mais si, au contraire, il reconnaît ce qu'il y a d'unique dans l'incarnation vécue du dedans, autrui lui apparaît nécessairement sous la forme du tourment, de l'envie ou, du moins, de l'inquiétude. Appelé par son incarnation à comparaître sous un regard étranger et à se justifier devant lui, rivé cependant, par la même incarnation, à sa situation propre, capable de ressentir le manque et le besoin d'autrui, mais incapable de trouver en autrui son repos, il est pris dans le va-et-vient de l'être pour soi et de l'être pour autrui qui fait le tragique de l'amour chez Proust, et ce qu'il y a de plus saisissant peut-être dans le *Journal* de Gide.

On trouve d'admirables formules des mêmes paradoxes chez l'écrivain le moins capable peut-être de se plaire à l'à-peu-près de l'expression freudienne, c'est-à-dire chez Valéry. C'est que le goût de la rigueur et la conscience aiguë du fortuit sont chez lui l'envers l'une de l'autre. Autrement il n'aurait pas si bien parlé du corps, comme d'un être à deux faces, responsable de beaucoup d'absurdités, mais aussi de nos accomplissements les plus sûrs. « L'artiste apporte son corps, recule, place et ôte quelque chose, se comporte de tout son être comme son œil et devient tout entier un organe qui s'accommode, se déforme, cherche le point, le point

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

unique qui appartient virtuellement à l'œuvre profondément cherchée — qui n'est pas toujours celle que l'on cherche <sup>1</sup>. » Et, chez Valéry aussi, la conscience du corps est inévitablement hantise d'autrui. « Personne ne pourrait penser librement si ses yeux ne pouvaient quitter d'autres yeux qui les suivraient. Dès que les regards se prennent, l'on n'est plus tout à fait *deux* et il y a de la difficulté à demeurer seul. Cet échange, le mot est bon, réalise dans un temps très petit une transposition, une métathèse : un chiasma de deux « destinées », de deux points de vue. Il se fait par là une sorte de réciproque limitation simultanée. Tu prends p.061 mon image, mon apparence, je prends la tienne. Tu n'es pas *moi*, puisque tu me vois et que je ne me vois pas. Ce qui me manque, c'est ce moi que tu vois. Et à toi, ce qui manque, c'est toi que je vois. Et si avant que nous allions dans la connaissance l'un de l'autre, autant nous nous réfléchissons, autant nous serons autres... <sup>2</sup> »

A mesure que l'on approche du demi-siècle, il est toujours plus manifeste que l'incarnation et autrui sont le labyrinthe de la réflexion et de la sensibilité — d'une sorte de réflexion sensible — chez les contemporains. Jusqu'à ce passage fameux où un personnage de la *Condition Humaine* pose à son tour la question : s'il est vrai que je suis scellé à moi-même, et qu'une différence absolue demeure pour moi entre les autres, que j'entends de mes oreilles, et moi-même, le « monstre incomparable », qui m'entends avec ma gorge, qui pourra jamais être accepté par autrui comme il s'accepte soi-même, par delà les choses dites ou faites, les mérites ou les démérites, par delà même les crimes ?

---

<sup>1</sup> *Mauvaises Pensées*, p. 200.

<sup>2</sup> *Tel Quel*, I, p. 42.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Mais Malraux, comme Sartre, a lu Freud, et, quoi qu'ils pensent finalement de lui, c'est avec son aide qu'ils ont appris à se connaître, et c'est pourquoi, cherchant ici à fixer quelques traits de notre temps, il nous a semblé plus significatif de déceler avant eux une expérience du corps qui est leur point de départ parce qu'elle s'était préparée chez leurs aînés.

\*

C'est un autre caractère des recherches de ce demi-siècle d'admettre un rapport étrange entre la conscience et son langage, comme entre la conscience et son corps. Le langage ordinaire croit pouvoir faire correspondre à chaque mot ou signe une chose ou une signification qui puisse être et être conçue sans aucun signe. Mais il y a longtemps, dans la littérature, que le langage ordinaire est récusé. Si divergentes qu'elles aient pu être, les entreprises de Mallarmé et de Rimbaud avaient ceci de commun qu'elles délivraient le langage du contrôle des « évidences » et se fiaient à lui pour inventer et conquérir des rapports de sens neufs. Le <sup>p.062</sup> langage cessait donc d'être pour l'écrivain (s'il l'a jamais été) simple instrument ou moyen pour communiquer des intentions données par ailleurs. A présent, il fait corps avec l'écrivain, il est lui-même. Le langage n'est plus le serviteur des significations, il est l'acte même de signifier et l'homme parlant ou l'écrivain n'a pas plus à le gouverner volontairement que l'homme vivant à préméditer le détail ou les moyens de ses gestes. Il n'y a désormais pas d'autre manière de comprendre le langage que de s'installer en lui et de l'exercer. L'écrivain, comme professionnel du langage, est un professionnel de l'insécurité. Son opération expressive se relance d'œuvre en œuvre, chaque ouvrage étant, comme on l'a dit du peintre, une marche par lui-même construite

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sur laquelle il s'installe pour construire dans le même risque une autre marche, et ce qu'on appelle *l'œuvre*, la suite de ces essais, interrompue toujours, que ce soit par la fin de la vie ou par le tarissement de la puissance parlante. L'écrivain recommence toujours de se mesurer avec un langage dont il n'est pas le maître, et qui, pourtant, ne peut rien sans lui, qui a ses caprices, ses grâces, mais toujours méritées par le labeur de l'écrivain. Les distinctions du fond et de la forme, du sens et du son, de la conception et de l'exécution sont maintenant brouillées, comme tout à l'heure les limites du corps et de l'esprit. En passant du langage « signifiant » au langage pur, la littérature, en même temps que la peinture, s'affranchit de la ressemblance avec les choses, et de l'idéal d'une œuvre d'art *terminée*. Comme Baudelaire le disait déjà, il y a des œuvres terminées dont on ne peut dire qu'elles aient jamais été *faites*, et des œuvres inachevées qui disent ce qu'elles voulaient dire. Le propre de l'expression est de n'être jamais qu'approchée.

Ce *pathos du langage*, il est commun dans notre siècle à des écrivains qui s'entredétestent, mais dont il scelle dès maintenant la parenté. Le surréalisme, dans ses débuts, avait bien l'apparence d'une insurrection contre le langage, contre tout sens, et contre la littérature elle-même. La vérité est que, après quelques formules hésitantes vite rectifiées, Breton s'est proposé non de détruire le langage au profit du non-sens, mais de restaurer un certain usage profond et radical de la parole dont tous les textes dits « automatiques »<sup>p.063</sup> sont bien loin de donner, il le reconnaît, un exemple suffisant<sup>1</sup>. Comme Maurice Blanchot le rappelle, à la

---

<sup>1</sup> Cf. dans *Point du Jour*, *Le Langage automatique*.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

fameuse enquête *Pourquoi écrivez-vous ?* Breton répond déjà en décrivant une tâche ou vocation de la parole qui se prononce dans l'écrivain depuis toujours et qui le voue à énoncer, à douer d'un nom ce qui n'a jamais été nommé. Ecrire, en ce sens-là, termine-t-il <sup>1</sup>, — c'est-à-dire au sens de révéler ou manifester — n'a jamais été une occupation vaine ou frivole. La polémique contre les facultés critiques ou les contrôles conscients n'était pas faite pour donner la parole au hasard ou au chaos, elle voulait rappeler le langage et la littérature à toute l'étendue de leur tâche, en les délivrant des petites fabrications du talent, des petites recettes du monde littéraire. Il fallait remonter à ce point d'innocence, de jeunesse et d'unité où l'homme parlant n'est pas encore homme de lettres ou homme politique ou homme de bien, — à ce « point sublime » dont Breton parle ailleurs, où la littérature, la vie, la morale et la politique sont équivalentes et se substituent, parce qu'en effet chacun de nous est le même homme qui aime ou qui hait, qui lit ou qui écrit, qui accepte ou refuse la destinée politique. Maintenant que le surréalisme, en glissant au passé, s'est défait de ses étroitesse, — en même temps que de sa belle virulence — nous ne pouvons plus le définir par ses refus du début, il est pour nous l'un des rappels à la *parole spontanée* que notre siècle prononce de décennie en décennie.

Du même coup, il s'entremêle avec eux dans notre souvenir et constitue avec eux une des constantes de notre temps. Valéry, que les surréalistes aimaient bien tout d'abord, et qu'ils ont ensuite rejeté, reste très près, par dessous sa figure d'académicien, de leur expérience du langage. Car, on ne l'a pas assez remarqué, ce qu'il oppose à la littérature *signifiante* ce n'est pas, comme on le

---

<sup>1</sup> *Légitime Défense.*

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

croirait à lire vite, une littérature de simple exercice, fondée sur des conventions de langage et de prosodie, d'autant plus efficaces qu'elles sont plus compliquées et en somme plus absurdes. Ce qui fait pour lui l'essence du langage poétique (il va quelquefois jusqu'à dire : <sup>p.064</sup> l'essence de tout langage littéraire), c'est qu'il ne s'efface pas devant ce qu'il nous communique, c'est qu'en lui le sens redemande les mots mêmes, et pas d'autres, qui ont servi à le communiquer, c'est qu'on ne peut résumer une œuvre, mais que pour la retrouver il faut la relire, c'est qu'ici l'idée est produite par les mots, non pas en raison des significations lexicales qui leur sont assignées dans le langage commun, mais en raison de rapports de sens plus charnels, à cause des halos de signification qu'ils doivent à leur histoire et à leur usage, à cause de la vie qu'ils mènent en nous et que nous menons en eux, et qui aboutit de temps à autre à ces hasards pleins de sens que sont les grands livres. A sa manière, Valéry redemande la même adéquation du langage à son sens total qui motive l'usage surréaliste du langage.

Les uns et les autres ont en vue ce que Francis Ponge devait appeler « l'épaisseur sémantique » et Sartre l'« humus signifiant » du langage, c'est-à-dire le pouvoir, propre au langage, de signifier, comme geste, accent, voix, modulation d'existence, au delà de ce qu'il signifie partie par partie selon les conventions en vigueur. Il n'y a pas très loin de là à ce que Claudel appelle la « touchée intelligible » du mot. Et le même sentiment du langage se retrouve jusque dans les définitions contemporaines de la prose. Pour Malraux aussi, apprendre à écrire, c'est « apprendre à parler avec sa propre voix » <sup>1</sup>. Et Jean Prévost décèle dans Stendhal, qui

---

<sup>1</sup> *Psychologie de l'Art.*

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

croyait écrire « comme le Code Civil », au sens fort du mot un *style*, c'est-à-dire une nouvelle et très personnelle ordination des mots, des formes, des éléments du récit, un nouveau régime de correspondance entre les signes, un imperceptible gauchissement, propre à Stendhal, de tout l'appareil du langage, système constitué par des données d'exercice et de vie, devenu Stendhal lui-même, qui lui permet à la fin d'improviser, et dont on ne peut dire qu'il soit système de pensée, puisque Stendhal s'en apercevait si peu, mais plutôt système de parole.

Le langage est donc cet appareil singulier qui, comme notre corps, nous donne plus que nous n'y avons mis, soit que nous <sup>p.065</sup> apprenions nous-mêmes notre pensée en parlant, soit que nous écoutions les autres. Car quand j'écoute ou quand je lis, les mots ne viennent pas toujours toucher en moi des significations déjà présentes. Ils ont le pouvoir extraordinaire de m'attirer hors de mes pensées, ils pratiquent dans mon univers privé des fissures par où *d'autres pensées* font irruption. « Dans cet instant du moins, j'ai été toi », dit bien Jean Paulhan. Comme mon corps, qui n'est pourtant qu'un morceau de matière, se rassemble en gestes qui visent au delà de lui, de même les mots du langage, qui, considérés un à un, ne sont que des signes inertes auxquels ne correspond qu'une idée vague ou banale, se gonflent soudain d'un sens qui déborde en autrui quand l'acte de parler les noue en un seul tout. L'esprit n'est plus à part, il germe au bord des gestes, au bord des mots, comme par une génération spontanée.

\*

Ces changements de notre conception de l'homme ne trouveraient pas tant d'écho en nous s'ils n'étaient dans une convergence remarquable avec une expérience à laquelle nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

participons tous, savants ou non-savants, et qui donc contribue plus qu'aucune autre à nous former : je veux dire notre expérience des rapports politiques et de l'histoire. Je sens vivement à quel point le peu que je vais en dire est inégal à ce sujet. On ne peut cependant éviter d'en parler : comment ne pas relier les remarques un peu abstraites qui précèdent à ce ton fondamental que prennent, même chez les moins politiques d'entre nous, nos rapports vécus avec l'histoire et la politique ?

Il nous semble donc que nos contemporains, depuis trente ans au moins, poursuivent sous ce rapport une expérience beaucoup plus dangereuse, mais analogue à celle que nous avons cru rencontrer dans l'ordre anodin de nos rapports avec la littérature ou de nos rapports avec notre corps. La même ambiguïté qui fait passer, à l'analyse, la notion de l'esprit dans celle du corps ou du langage, a visiblement envahi notre vie politique. Et, ici comme là, il est de plus en plus difficile de distinguer ce qui est violence et ce qui est idée, ce qui est puissance et ce qui est valeur, avec cette <sup>p.066</sup> circonstance aggravante que le mélange risque ici d'aboutir à la convulsion et au chaos.

Nous avons grandi — les Genevois le savent mieux que personne — dans un temps où, *officiellement*, la politique mondiale était juridique. Ce qui discrédita définitivement la politique juridique, c'est quand on vit deux des vainqueurs de 1918 concéder, et au delà, à une Allemagne redevenue puissante ce qu'ils avaient refusé à l'Allemagne de Weimar. Moins de six mois plus tard, elle prenait aussi Prague. Ainsi la démonstration était complète : la politique juridique des vainqueurs était le masque de leur prépondérance, la revendication de l'« égalité des droits »

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

chez les vaincus était celui d'une prochaine prépondérance allemande. On était toujours dans les rapports de force et dans la lutte à mort, chaque concession était une faiblesse, chaque gain une étape vers d'autres gains. Mais ce qui est important, c'est que le déclin de la politique juridique n'a nullement entraîné, chez nos contemporains, un retour pur et simple à la politique de force ou d'efficacité. C'est un fait remarquable que le cynisme ou même l'hypocrisie politique sont eux aussi discrédités, que l'opinion reste étonnamment sensible, sur ce point, que les gouvernements, jusqu'à ces derniers mois, prenaient garde de la heurter, et qu'encore maintenant il n'en est pas un qui déclare ouvertement s'en remettre à la force nue, ou qui le fasse effectivement.

C'est qu'à vrai dire, pendant la période qui a immédiatement suivi la guerre, on pourrait presque dire qu'il n'y avait pas de politique mondiale. Les forces ne s'affrontaient pas. Elles avaient laissé bien des questions ouvertes, mais, précisément pour cette raison, il y avait des « no man's land », des zones neutres, des régimes provisoires ou de transition. L'Europe, absolument désarmée, vécut des années sans invasion. On sait que, depuis quelques années, les choses ont changé d'aspect ; d'un bout à l'autre du monde, des zones qui étaient neutres entre les deux puissances rivales ont cessé de l'être ; des armées ont paru dans un « no man's land » ; les aides économiques tournent à l'aide militaire. Il nous semble pourtant remarquable que ce retour à la politique de force n'est nulle part sans réticences. On dira peut-être qu'il a toujours <sup>p.067</sup> été habile de couvrir la violence sous des déclarations de paix, et que c'est là la propagande. Mais, à voir la conduite des puissances, nous en venons à nous demander s'il ne s'agit que de prétextes. Il se peut que tous les gouvernements

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

croient à leur propagande ; que, dans la confusion de notre présent, ils ne sachent plus eux-mêmes ce qui est vrai et ce qui est faux, parce qu'en un sens tout ce qu'ils disent conjointement est vrai. Il se peut que chaque politique soit, à la fois et réellement, belliqueuse et pacifique.

Il y aurait lieu ici de soumettre à l'analyse toute une série de curieuses pratiques qui paraissent bien se généraliser dans la politique contemporaine. Par exemple, les pratiques jumelles de l'*épuration* et de la crypto-politique, ou politique des cinquièmes colonnes. La recette en est indiquée par Machiavel, mais en passant, et c'est aujourd'hui que, de tous côtés, elles tendent à devenir institutionnelles. Or, à bien réfléchir, cela suppose qu'on s'attend toujours à trouver des complices chez l'adversaire et des traîtres dans la maison. C'est donc admettre que toutes les causes sont ambiguës. Il nous semble que les politiques d'aujourd'hui se distinguent de ceux d'autrefois par ce doute porté jusque sur leur propre cause, joint à des mesures expéditives pour le réprimer. La même incertitude fondamentale s'exprime dans la simplicité avec laquelle les chefs d'Etat opèrent des tournants ou reviennent sur leurs pas, sans que, bien entendu, ces oscillations soient jamais reconnues pour telles. Après tout, on a rarement vu dans l'histoire un chef d'Etat destituer un commandant en chef illustre, longtemps incontesté, et accorder à peu près à son successeur ce qu'on lui refusait quelques mois plus tôt. On a rarement vu une grande puissance refuser d'intervenir pour modérer un de ses protégés, en train d'envahir un voisin — et, après un an de guerre, proposer le retour au *statu quo*. Ces oscillations ne se comprennent que si, dans un monde où les peuples sont contre la guerre, les gouvernements ne peuvent l'envisager en face, sans

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

pourtant qu'ils osent faire la paix, ce qui serait avouer leur faiblesse. Les purs rapports de force sont à chaque instant altérés : on veut *aussi* avoir pour soi l'opinion. Chaque transport de troupes devient *aussi* une opération politique. On agit moins pour obtenir un certain résultat <sup>p.068</sup> dans les faits que pour placer l'adversaire dans une certaine situation morale. De là l'étrange notion d'*offensive de paix* : proposer la paix, c'est désarmer l'adversaire, c'est se rallier l'opinion, c'est donc presque gagner la guerre. Mais, en même temps, on sent bien qu'il ne faut pas perdre la face, qu'à trop parler de paix on encouragerait l'adversaire. Si bien que de part et d'autre on fait alterner ou, mieux encore, on associe les paroles de paix et les mesures de force, les menaces verbales et les concessions de fait. Les ouvertures de paix seront faites sur un ton décourageant et accompagnées de nouveaux préparatifs. Personne ne voudra conclure l'accord et personne rompre les négociations. De là des armistices de fait, que tout le monde observe pendant des semaines ou des mois, et que personne ne veut légaliser, comme entre gens vexés, qui se supportent, mais ne se parlent plus. On invite un ancien allié à signer avec un ancien adversaire un traité qu'il désapprouve. Mais on compte bien qu'il refusera. S'il accepte, c'est une félonie. Voilà comment nous avons une paix qui n'est pas une paix. Et aussi une guerre qui — sauf pour les combattants et les habitants — n'est pas tout à fait une guerre. On laisse battre ses amis parce que, en leur fournissant les armes décisives du combat, on risquerait la guerre pour de bon. On se replie devant l'ennemi et l'on cherche à l'attirer dans le piège d'une offensive qui le mettrait dans son tort. Chaque acte politique comporte, outre son sens manifeste, un sens contraire et latent. Il nous semble que

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

les gouvernements s'y perdent et que, dans l'extraordinaire subtilité des rapports de moyen à fin, ils ne peuvent plus savoir eux-mêmes ce qu'ils font effectivement. La dialectique envahit nos journaux, mais une dialectique affolée, qui tourne sur elle-même et qui ne résout pas les problèmes. Il nous semble trouver dans tout cela moins de duplicité que de confusion et moins de méchanceté que d'embarras.

Nous ne disons pas que cela même soit sans danger : il peut se faire qu'on aille à la guerre obliquement, et qu'elle surgisse à l'un des détours de cette grande politique, qui ne paraissait pas plus qu'un autre de nature à la déclencher. Nous disons seulement que ces caractères de notre politique prouvent en fin de compte que la guerre n'est pas profondément motivée. Même si elle sort <sup>p.069</sup> de tout ceci, personne ne sera fondé à dire qu'elle fût inéluctable. Car les vrais problèmes du monde présent tiennent moins à l'antagonisme des deux idéologies qu'à leur commun désarroi devant certains faits majeurs que ni l'une ni l'autre ne contrôle. Si la guerre vient, ce sera à titre de diversion ou de mauvais hasard.

La rivalité des deux grandes puissances s'est accusée et s'accuse à propos de l'Asie. Or, ce n'est pas le satanisme d'un gouvernement ou d'un autre qui fait que des pays comme l'Inde et la Chine, où l'on mourait de faim depuis des siècles, en sont venus à refuser la famine, la débilité, le désordre ou la corruption, c'est le développement de la radio, un minimum d'instruction, de presse, les communications avec le dehors, l'augmentation de la population qui rendent soudain intolérable une situation séculaire. Il serait honteux que nos hantises d'Européens nous cachent le problème réel qui est posé là-bas, le drame des pays à équiper dont aucun humanisme ne peut se désintéresser. Avec le réveil de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ces pays, le monde se ferme sur lui-même. Pour la première fois peut-être, les pays avancés sont placés devant leurs responsabilités et il est question d'une humanité qui ne se réduise pas à deux continents. Le fait en lui-même n'est pas triste. Si nous étions moins obsédés par nos propres soucis, nous ne le trouverions pas sans grandeur. Mais ce qui est grave, c'est que *toutes* les doctrines occidentales sont trop étroites pour faire face au problème de la mise en valeur de l'Asie. Les moyens classiques de l'économie libérale ou même ceux du capitalisme américain ne sont pas, semble-t-il, en mesure d'opérer même l'équipement de l'Inde. Quant au marxisme, il a été conçu pour assurer le passage d'un appareil économique, devenu parasitaire, entre les mains d'un prolétariat ancien, hautement conscient et cultivé. C'est tout autre chose de faire passer un pays arriéré aux formes modernes de la production, et le problème, qui s'est posé pour la Russie, se pose encore bien plus pour l'Asie. Que, confronté avec cette tâche, le marxisme se soit profondément modifié, qu'il ait renoncé en fait à sa conception d'une révolution spontanément engendrée par l'histoire ouvrière, qu'il ait substitué à la contagion révolutionnaire des transferts de propriété dirigés d'en haut, mis en sommeil la thèse du dépérissement<sup>p.070</sup> de l'Etat et celle du prolétariat comme classe universelle, ce n'est pas surprenant. Mais c'est dire aussi que la révolution chinoise, que l'U.R.S.S. n'a pas tellement encouragée, échappe dans une large mesure aux prévisions d'une politique marxiste. Ainsi, au moment où l'Asie intervient comme un facteur actif dans la politique mondiale, aucune des conceptions que l'Europe a inventées ne nous permet de penser ses problèmes. La pensée politique s'engluie ici dans les circonstances historiques et locales, elle se perd dans ces sociétés volumineuses. C'est là

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sans doute ce qui rend les antagonistes circonspects, c'est notre chance de paix. Il se peut aussi qu'ils soient tentés de passer à la guerre, qui ne résoudra aucun problème, mais qui permettrait de les différer. C'est donc en même temps notre risque de guerre. La politique mondiale est confuse parce que les idées dont elle se réclame sont trop étroites pour couvrir son champ d'action.

\*

S'il fallait, pour finir, donner de nos précédentes remarques une formule philosophique, nous dirions que notre temps a fait et fait, plus peut-être qu'aucun autre, l'expérience de la contingence. Contingence du mal d'abord : il n'y a pas, au principe de la vie humaine, une force qui la dirige vers sa perte ou vers le chaos. Au contraire, spontanément, chaque geste de notre corps ou de notre langage, chaque acte de la vie politique, avons-nous vu, tient compte d'autrui et se dépasse, dans ce qu'il a de singulier, vers un sens universel. Quand nos initiatives s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle de ce monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens — d'une *adversité* anonyme. Mais le bien aussi est contingent. On ne dirige pas le corps en le réprimant, ni le langage en se plaçant dans la pensée, ni l'histoire à coup de jugements de valeur, il faut toujours épouser chacune de ces situations, et quand elles se dépassent, c'est spontanément. Le progrès n'est pas nécessaire d'une nécessité métaphysique : p.071 on peut seulement dire que très probablement l'expérience finira par éliminer les fausses solutions et par se dégager des impasses. Mais à quel prix, par combien de détours ? Il n'est même pas

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

exclu en principe que l'humanité, comme une phrase qui n'arrive pas à s'achever, échoue en cours de route.

Certes, l'ensemble des êtres connus sous le nom d'hommes et définis par les caractères physiques que l'on sait ont aussi en commun une lumière naturelle, une ouverture à l'être qui rend les acquisitions de la culture communicables à tous et à eux seuls. Mais cet éclair que nous retrouvons en tout regard dit humain, il se voit aussi bien dans les formes les plus cruelles du sadisme que dans la peinture italienne. C'est lui justement qui fait que tout est possible de la part de l'homme, et jusqu'à la fin. L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une espèce de miracle, au sens où l'on a parlé du *miracle grec*, tantôt sous celle d'une adversité sans intentions. Notre temps est aussi loin d'une explication de l'homme par l'inférieur que d'une explication par le supérieur, et pour les mêmes raisons. Expliquer la *Joconde* par l'histoire sexuelle de Léonard de Vinci ou l'expliquer par quelque motion divine dont Léonard de Vinci fût l'instrument ou par quelque nature humaine capable de beauté, c'est toujours céder à l'illusion introspective, c'est toujours réaliser d'avance le valable — c'est toujours méconnaître le moment humain par excellence, où une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit et s'exprime. S'il y a un humanisme aujourd'hui, il se défait de l'illusion que Valéry a bien désignée en parlant de « ce petit homme qui est dans l'homme et que nous supposons toujours ». Les philosophes ont quelquefois pensé rendre compte de notre vision par l'image ou le reflet que les choses forment sur notre rétine. C'est qu'ils supposaient derrière l'image rétinienne un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

second homme, avec d'autres yeux, une autre image rétinienne, chargée de voir la première. Mais, avec cet homme intérieur à l'homme, le problème reste entier et il faut bien enfin en venir à comprendre comment un corps s'anime, et comment ces organes aveugles finissent par <sup>p.072</sup> porter une perception. Le « petit homme qui est dans l'homme », ce n'est que le fantôme de nos opérations expressives réussies, et l'homme qui est admirable, ce n'est pas ce fantôme, c'est celui qui, installé dans son corps fragile, dans un langage qui a déjà tant parlé, dans une histoire titubante, se rassemble et se met à voir, à comprendre, à signifier. L'humanisme d'aujourd'hui n'a plus rien de décoratif ni de bienséant. Il n'aime plus l'homme contre son corps, l'esprit contre son langage, les valeurs contre les faits. Il ne parle plus de l'homme et de l'esprit que sobrement, avec pudeur : l'esprit et l'homme ne *sont* jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité.

Entre cet humanisme-là et les doctrines classiques, il n'y a presque qu'un rapport d'homonymie. Elles affirmaient, d'une manière ou de l'autre, un homme de droit divin (car l'humanisme du progrès nécessaire est une théologie sécularisée). Quand les grandes philosophies rationalistes sont entrées en conflit avec la religion révélée, c'est qu'elles mettaient en concurrence avec la création divine quelque mécanisme métaphysique qui n'éludait pas moins l'idée d'un monde fortuit. Un humanisme aujourd'hui n'oppose pas à la religion une explication du monde : il commence par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

violence et la vérité, il est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes. Valéry dit profondément : « On ne voit pas à quoi un dieu pourrait penser » — un dieu et, d'ailleurs, il l'explique ailleurs, un démon aussi bien. Le Méphistophélès de *Mon Faust* dit très bien : « Je suis l'être sans chair qui ne dort ni ne pense. Dès que ces pauvres fous s'éloignent de l'instinct, je m'égare dans le caprice, l'inutilité ou la profondeur de ces irritations de leurs têtes qu'ils nomment des « idées »... Je me perds dans ce Faust qui me semble parfois me comprendre tout autrement qu'il le faudrait, comme s'il y avait un autre monde que l'autre monde !... C'est ici qu'il s'enferme et s'amuse avec ce <sup>p.073</sup> qu'il y a dans la cervelle et qu'il brasse et rumine ce mélange de ce qu'il sait avec ce qu'il ignore, qu'ils appellent Pensée [...]. Je ne sais pas penser et je n'ai pas d'âme... <sup>1</sup> » Penser est affaire d'homme, si penser c'est toujours revenir à soi, insérer entre deux distractions le mince espace vide par où nous voyons quelque chose.

Idée sévère et — qu'on nous passe le mot — presque vertigineuse. Il nous faut concevoir un labyrinthe de démarches spontanées, qui se reprennent, se recourent quelquefois, quelquefois se confirment, mais à travers combien de détours, quelles marées de désordre — et que toute l'entreprise repose sur elle-même. On s'explique que devant cette idée, qu'ils entrevoyent aussi bien que nous, nos contemporains reculent et se détournent vers quelque idole. Le fascisme est (toutes réserves faites sur d'autres modes d'approche du phénomène, moins idéologiques) le

---

<sup>1</sup> *Mon Faust*, p. 157.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

recul d'une société devant une situation où la contingence des structures morales et sociales est manifeste. C'est la peur du nouveau qui galvanise et réaffirme justement les idées mêmes que l'expérience historique avait usées. Phénomène qui est loin d'être dépassé par notre temps. La faveur que rencontre en France aujourd'hui une littérature *occultiste* est quelque chose d'analogue. Sous prétexte que nos idées économiques, morales ou politiques sont en état de crise, la pensée occultiste voudrait restaurer des institutions, des mœurs, des types de civilisations qui répondent encore bien moins à nos problèmes, mais qui sont censés renfermer un *secret*, que l'on espère *déchiffrer* en rêvant autour des documents qui nous restent. Alors que c'est le rôle de l'art, de la littérature, peut-être même de la philosophie de créer du sacré, l'occultisme le cherche tout fait, par exemple dans les cultes solaires ou dans la religion des Indiens d'Amérique, oubliant que l'ethnologie nous montre mieux chaque jour de quelles terreurs, de quel délabrement, de quelle impuissance le paradis archaïque est souvent fait. Enfin, la peur de la contingence est partout, jusque dans les doctrines qui ont contribué à la révéler. Alors que le marxisme est tout entier <sup>p.074</sup> fondé sur un dépassement de la nature par la *praxis* humaine, les marxistes d'aujourd'hui voient ce qu'une telle transformation du monde implique de risque. Alors que le catholicisme, particulièrement en France, est traversé d'un mouvement de recherche vigoureux auprès duquel le Modernisme du début du siècle paraît sentimental et vague, la hiérarchie réaffirme les formes les plus usées de l'explication théologique avec le Syllabus. On la comprend : il est bien vrai qu'on ne peut penser sérieusement la contingence de l'existence et se tenir au Syllabus. Il est même vrai que la religion est solidaire d'un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

minimum de pensée explicative. François Mauriac, dans un article récent, laissait entendre que l'athéisme pouvait recevoir un sens acceptable s'il ne s'en prenait qu'au Dieu des philosophes et des savants, au Dieu en idée. Mais sans Dieu en idée, sans la pensée infinie et créatrice du monde, le Christ est un homme, sa naissance et sa Passion cessent d'être des actes de Dieu pour devenir les symboles de la condition d'homme. Il ne serait pas raisonnable d'attendre d'une religion qu'elle conçoive l'humanité, selon la belle parole de Giraudoux, comme la « cariatide du vide ». Mais le retour à une théologie explicative, la réaffirmation convulsive de l'être ramènent toutes les conséquences d'une transcendance massive que la réflexion religieuse cherchait à éluder : de nouveau l'Eglise, son dépôt sacré, son secret invérifiable, par delà le visible, se séparent de la société effective, de nouveau le Ciel des principes et la terre de l'existence sont disjoints, de nouveau le doute philosophique n'est qu'une formalité, de nouveau l'adversité s'appelle Satan et le combat contre elle est déjà gagné. La pensée occultiste marque un point.

De nouveau, entre les chrétiens et les autres, comme entre les marxistes et les autres, la conversation redevient difficile. Comment y aurait-il véritable échange entre celui qui sait et celui qui ne sait pas ? Que dire, si l'on ne voit pas le rapport, même dialectique, entre le communisme d'Etat et le dépérissement de l'Etat, quand un autre dit qu'il le voit ? Si l'on ne voit pas de rapport entre l'Evangile et le rôle du clergé en Espagne, quand un autre dit que ce n'est pas inconciliable ? On se prend quelquefois à rêver de ce que pourraient être la culture, la vie littéraire, <sup>p.075</sup> l'enseignement, si tous ceux qui y participent, ayant une bonne fois rejeté les idoles, se livraient au bonheur de réfléchir

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ensemble... Mais ce rêve n'est pas raisonnable et ce n'est pas là-dessus que nous voulons finir. Les discussions de notre temps ne sont si convulsives que parce qu'il résiste à une vérité toute proche, et parce qu'il est plus près peut-être qu'aucun autre de reconnaître, sans voile interposé, avec les menaces de l'adversité, les métamorphoses de la Fortune.

@

## JULES ROMAINS

### CONNAISSANCE DE L'HOMME DU VINGTIÈME SIÈCLE <sup>1</sup>

@

p.077 On voit bien comment notre sujet d'aujourd'hui se rattache au thème général de ces entretiens. Parler de la connaissance de l'homme *au* vingtième siècle, c'est tâcher de voir comment le vingtième siècle s'y est pris pour continuer et améliorer un travail maintes fois séculaire, à savoir l'étude d'un certain objet permanent, l'être humain. Quelles sont les méthodes principales que l'on a découvertes ou perfectionnées ? Quels résultats ont-elles donnés jusqu'ici ?

Connaissance de l'homme *du* vingtième siècle, cela consiste, semble-t-il, à se demander quelle image nous arrivons à nous faire déjà de l'homme contemporain. Et sans doute, comme l'homme contemporain n'est qu'une variété de l'homme permanent, l'image que nous nous formons du premier se trouve bénéficier des progrès qui ont pu être faits dans l'étude du second. Mais les deux cercles de préoccupations ne sont pas concentriques. Les méthodes et les résultats ne se superposent que partiellement.

D'un côté, en effet, la connaissance de l'homme *au* vingtième siècle, si elle n'est pas exclusivement une affaire de spécialistes, est pourtant amenée à mettre au premier plan les recherches et les conclusions des spécialistes. Et cela du fait même que la question peut se diviser par tranches, et se traiter par chapitres.

---

<sup>1</sup> Conférence du 11 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Aura utilement contribué à la connaissance que le vingtième siècle <sup>p.078</sup> a prise de l'homme en général quiconque aura fait une découverte de détail sur une fonction de l'être humain même très limitée. Tandis que s'interroger sur l'homme *du* vingtième siècle, c'est essayer de se le représenter ; c'est tâcher de saisir une personne, un ensemble. Le faisant, l'on ne se privera certes pas de l'enrichissement que les méthodes modernes ont pu apporter, ici et là, dans le traitement des dessous de cette figure. Mais il ne sera peut-être pas nécessaire de mettre ces méthodes en discussion, ni même d'y faire des références explicites. On en tiendra compte implicitement. De plus, l'on n'hésitera pas à recourir aux procédés du flair, de la sympathie intuitive ; à user de la position privilégiée que nous avons en face de l'objet en question ; puisque nous sommes pour notre part cet objet ; et qu'il est tout à fait légitime de vérifier certaines affirmations qui le concernent en cherchant à voir dans quelle mesure elles sont appuyées ou contredites par ce que nous arrivons à saisir tant bien que mal de nous-même. Bref, c'est un de ces cas qui me paraissent tomber moins sous la compétence du spécialiste que sous celle de l'homme total. Or l'attitude de l'écrivain, lorsqu'il se propose de connaître, et s'impose la règle du vrai, est probablement celle qui emprunte le plus aux moyens de connaissance, impurs et hasardeux, mais innombrables, dont dispose l'homme total. Même le philosophe à cet égard est plus spécialisé que l'écrivain, a les mouvements moins libres.

C'est pourquoi, bien qu'il me soit arrivé de pratiquer moi-même dans le passé l'expérimentation psychologique de laboratoire ; bien que j'aie tâché, depuis, de me tenir au courant des diverses

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

techniques qui collaborent à une exploration de l'homme, je me souviendrai surtout, en l'occurrence, que je suis un écrivain.

Notons toutefois ceci : comme en physique, ou en histologie, il s'est produit, dans le domaine qui nous occupe, une action non négligeable de l'observation sur la chose observée. Action qui cette fois ne s'exerce pas dans l'infiniment petit, mais à notre échelle, et où intervient de plus un facteur que la physique moléculaire ne connaît pas, la conscience, instrument incomparable de mimétisme et de déformation. L'homme du vingtième siècle porte les stigmates des disciplines et des théories qui, de son temps, p.079 ont travaillé à définir l'homme en général. On a dit : l'homme est un être qui a la faculté de se concevoir autre qu'il n'est. Mais au moins autant, il est un être qui a la faculté de devenir plus ou moins tel qu'il se conçoit, ou que la mode lui suggère de se concevoir, fût-ce une mode d'ordre scientifique ou philosophique.

Il ne nous servirait donc de rien de vouloir oublier entièrement les recherches et les thèses des spécialistes. Certains traits ou certaines expressions du modèle ne manqueraient pas de nous les rappeler.

Comment aussi refuser d'apercevoir que le porche d'entrée à une étude de l'homme actuel est fait de deux propositions non pas contradictoires, mais complémentaires et conjointes ; et que nous les devons à l'accord de plusieurs ordres de recherches scientifiques, ressortissant à la biologie, à l'anthropologie, à la sociologie, à l'histoire ?

La première de ces propositions concerne l'invariabilité de la nature humaine, depuis les âges préhistoriques ; ou, avec plus de précision, depuis que l'homme proprement dit — tel que la biologie peut le définir — est apparu. Le nouveau-né de 1950 ne diffère pas

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

du nouveau-né de cinquante mille ans avant Jésus-Christ. Ou s'il en diffère, c'est parce que des mélanges de races se sont effectués dans l'intervalle. Mais le même dosage anthropologique eût donné le même produit, quel que fût le temps écoulé depuis l'origine.

La seconde proposition concerne l'efficacité formatrice que possède le milieu. Cette efficacité est prodigieuse. Elle est bien plus grande qu'on ne l'avait pensé autrefois — à l'époque où l'on admettait chez l'individu une accumulation héréditaire des acquisitions de l'espèce. Il en résulte aussi que la qualité de civilisé nous apparaît comme beaucoup plus fragile qu'elle ne l'était aux yeux de nos devanciers. Oh ! c'était déjà une idée de Taine, et aussi de Burckhardt. Tous deux la fondaient sur un certain nombre d'observations contemporaines, et de réflexions historiques. Mais elle restait chez eux surtout une vue de l'esprit. Un demi-siècle de sciences de l'homme — physiques et morales — sans parler de l'expérimentation biologique — en ont fait une donnée positive.

<sup>p.080</sup> Une autre conséquence est la fragilité et l'ambiguïté qui affectent maintenant l'idée de progrès. Tant que l'homme contemporain se présentait à nous comme une œuvre de longue haleine, lentement élaborée par des centaines et des centaines de générations, il était assez plausible qu'il pût résister à des causes externes et passagères de détérioration. Il était toujours prêt à repartir pour une nouvelle période ascendante, sans avoir, dans la période de crise, perdu grand'chose de son patrimoine interne. Du même coup ce patrimoine interne faisait pression dans un certain sens, tendait à orienter l'évolution ultérieure du milieu social. Le progrès pouvait subir des arrêts, des reculs, des déviations. Mais il y avait de grandes chances pour que les erreurs de direction fussent tôt ou tard corrigées.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Si au contraire nous trouvons, l'une en face de l'autre, une nature humaine, dans son indifférence et sa nudité primitives, et un milieu tout-puissant, une maladie grave de ce milieu, un traumatisme qui le déchire, ou des innovations délirantes qui soudain s'y déchaînent, n'ont aucune raison de ne pas continuer leur poussée dans leur sens propre. La nature humaine ne leur imprimera aucune direction invétérée, aucune accoutumance à une certaine acception du progrès.

Je m'empresse de dire que la première des propositions dont je viens de parler est peut-être destinée à recevoir des amendements. Il semble en particulier que le monde des animaux domestiques présente aux adversaires de toute hérédité de l'acquis quelques difficultés bien embarrassantes. Mais en gros la thèse est solide. Et je ne vois pas comment se dispenser de l'avoir constamment présente à l'esprit quand on traite le sujet qui nous occupe. En gros, l'homme du vingtième siècle, c'est d'abord l'homme de n'importe quand. Tout ce qu'il a de vingtième siècle lui vient de l'alentour. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par l'alentour.

Ici, je m'excuse d'insister, et de paraître revenir sur ce que j'ai déjà dit. Mais il importe de signaler un malentendu que l'on commet souvent, et d'où risquent de naître des conclusions pratiques erronées dans l'esprit de tous ceux qui s'occupent d'éducation ou de gouvernement.

<sup>p.081</sup> Le malentendu consiste à croire que les deux thèses antagonistes se présentent sous la forme suivante :

La nature humaine est essentiellement invariable, donc imperfectible ;

et

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

La nature humaine est essentiellement modifiable, donc perfectible.

Si nous admettons la première thèse, aucun progrès moral n'est à concevoir. Tout ce qu'on peut rêver, c'est une police mieux faite, plus pénétrante, qui surveille et traque l'être humain de plus près, et mate par la peur du châtement ce rebelle éternel. Ce qu'on peut admettre à la rigueur, c'est que certains individus sont naturellement meilleurs ou moins mauvais que d'autres, ont des instincts plus marqués de bienveillance et de sympathie, donc donneront moins de travail à la police.

Les moralistes sceptiques, ou cyniques, qui s'appellent volontiers réalistes, n'ont pas attendu la science moderne pour soutenir cette vue désenchantée. Mais ce qu'on a tort de croire souvent est que la science moderne a fait de leur thèse une vérité objective et d'expérience. Il y a là une confusion d'idées.

En fait nous constatons deux choses :

1° La résistance à peu près parfaite, à travers les générations, du type humain à toutes les influences successives du milieu, tant naturel que social ; 2° L'extrême docilité de l'individu moyen à ces influences, dès qu'il est né, et tant qu'il est jeune. Et une docilité sincère, convaincue. En particulier pour tout ce qui est d'ordre psychique ou mental. Et avec des remaniements profonds de l'être tout entier.

Autrement dit la nature humaine est très modifiable ; mais pendant des temps très courts — temps qui correspondent aux vies individuelles, et même surtout au premier quart de ces vies. En outre ces modifications ne se transmettent pas par voie de descendance organique.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Mais vous voyez l'importance de ce distinguo. De lui dépend pour une part notre pronostic sur l'avenir de l'humanité ; et aussi la valeur que nous attribuerons à des activités aussi diverses que p.082 l'éducation, la politique, la formation et l'hygiène de l'opinion publique, etc... La police, instrument de coercition et de répression, y perdra tout ce qu'y gagneront les forces qui agissent de l'intérieur, et que nous appellerons, si vous voulez, les forces morales. La fragilité de la civilisation et du progrès, hélas, n'en sera pas en principe moins grande. Mais les hommes de bonne volonté auront encore moins d'excuses s'ils n'exercent pas sur le milieu social le pouvoir de transformation et de création que les idées possèdent, surtout, hélas, quand elles sont mensongères et fanatiques, mais même quand elles sont justes et bienfaisantes.

Les vues qui précèdent sont encore à certains égards trop simples. Il est bien vrai que l'homme contemporain ne peut que nous apparaître comme résultant à la fois de l'invariabilité de l'espèce, et de l'extrême docilité de l'individu au milieu ; les états d'esprit de l'époque faisant éminemment partie du milieu ; et les idées que l'homme contemporain, profane ou spécialiste, se forme sur lui-même et sur la nature humaine en général, faisant partie de ces états d'esprit.

Mais depuis les origines de l'humanité, il se poursuit une aventure qui ne peut rigoureusement se confondre ni avec celle de l'homme, ni avec celle de la société considérée seulement comme le milieu de première zone où l'homme se développe. Nous aurons à en tenir compte, sans avoir le temps d'y insister.

\*

Regardons d'abord l'homme du vingtième siècle tel qu'il se

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

présente à nous. Tâchons de saisir quelques-uns de ses traits les plus frappants. Il va de soi qu'ils nous frapperont dans la mesure où ils accuseront des différences avec l'homme des époques antérieures. Bien entendu aussi, nos observations n'auront pas une valeur statistique, n'exprimeront pas des moyennes. Numériquement, il n'y a sans doute, à la surface de la terre, qu'une petite minorité d'individus en qui se manifestent avec plénitude les caractères de l'époque ; et ils sont très inégalement répartis suivant les régions. Des multitudes considérables échappent presque entièrement à la définition que nous essayerons de tracer. Mais <sup>p.083</sup> pour le moment ce ne sont pas les survivances, si nombreuses qu'elles soient, qui nous intéressent. Nous ne prétendons pas faire de la géographie humaine descriptive, avec de petits cartons pour chaque pays, ou pour chaque continent, où figureraient des indications de ce genre : homme du type vingtième siècle, 3 % ; homme du type féodal, 31 % ; homme préhistorique, 66 %.

Donc, voici deux traits qui nous frappent d'abord. Relativement aux types antérieurs, et en particulier au type qui l'a immédiatement précédé, l'homme du dix-neuvième siècle, notre homme du vingtième siècle nous semble à la fois *libéré*, et *asservi*.

Il apparaît comme *libéré* surtout quant au système intérieur des contrôles, et des contraintes. En l'appelant *intérieur*, je ne veux pas dire que ce système ait son origine, ou toute son origine, dans la nature même de l'homme. Loin de là. Mais monté et installé comme il est, et plus encore comme il était, il donnait, et il donne encore, à l'individu l'impression, ou l'illusion, d'appartenir à sa constitution morale ; de ne pas dépendre des coercitions externes que le milieu social dispose autour de lui.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Notons que la démarcation est délicate. Il y a tout un ensemble de mécanismes qui procurent à l'individu une impression mixte : ceux qui relèvent de l'opinion publique, ceux que manifestent les sentiments d'honorabilité, d'indignité, de déchéance. Mais en gros rien n'est plus net que la différence qui sépare un remords de conscience et la peur de s'attirer des ennuis avec les autorités ou les tribunaux.

L'homme actuel fabrique moins de remords que son devancier immédiat, moins de sentiments de culpabilité ; il s'effarouche moins de ses pensées et impulsions secrètes ; il éprouve moins le besoin de les rejeter dans l'inconscient, ou de les déguiser. Il se considère comme moins inavouable.

C'est là, d'un côté, un produit spontané de l'évolution des mœurs. Mais cette évolution a été accompagnée et encouragée par les théories psychologiques en vogue. Inutile de rappeler le rôle qu'a joué la psychanalyse à cet égard, surtout dans certains pays. On peut même dire qu'elle a fait comme les industries de transformation : en exploitant sa matière première (les refoulements, les <sup>p.084</sup> complexes) elle a travaillé à l'épuiser. On voit venir le jour où le sujet, en arrivant chez le psychiatre, sera si parfaitement conscient de ses turpitudes, aura l'attention si éveillée sur le moindre de ses souvenirs ou de ses désirs ignobles, que la tâche du psychiatre sera au contraire de répandre là-dessus une pommade de conventions, de mensonges décents, d'hypocrisie calmante.

Notre homme du vingtième siècle pourrait encore passer pour relativement libéré à l'égard des croyances, et des divers dogmatismes. Mais ici la situation est beaucoup moins nette. Il se considère comme plus libre — laissons de côté, bien entendu, les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

pays totalitaires — parce qu'il est maître, en théorie, de choisir et d'adopter telle ou telle croyance, telle ou telle idéologie. Mais en fait le goût positif pour la liberté de l'esprit a diminué chez la plupart de nos contemporains. Ce goût — qui au cours de l'histoire n'était apparu que tardivement et en très peu d'endroits — était un produit suprême et coûteux de la civilisation. Il demandait des cerveaux intacts, bien nourris, préservés d'émotions trop violentes, n'ayant pas été secoués par de grandes peurs. Aussi ne l'a-t-on jamais vu fleurir qu'à des époques et dans des sociétés privilégiées, comme certains coins de l'Occident européen, pendant une partie du dix-huitième et une partie du dix-neuvième siècles. Que sur ce point nous soyons en recul, spécialement dans les classes cultivées, ce n'est pas douteux.

Là où l'asservissement a fait des pas de géants, c'est dans les relations de l'individu avec l'Etat et les pouvoirs, avec tous les mécanismes concrets de la société. Et par suite, dans le sentiment qu'il en retire. L'homme du dix-neuvième siècle, en tous pays civilisés, avait fini par concevoir que sa personne, la liberté de sa personne, étaient choses précieuses et sacrées ; pratiquement inviolables. L'homme du vingtième siècle est infiniment plus humble. Il a perdu toute confiance profonde dans son statut de citoyen libre. Il se sait à la merci d'une législation surabondante, tatillonne, tracassière, et d'une bureaucratie tyrannique et toute puissante. Il sait que, là où il n'est pas encore, comme des millions, des dizaines de millions d'autres, en cellule, dans un camp de concentration, soumis à la torture, ou en train d'avouer devant <sup>p.085</sup> un tribunal féroce des crimes fictifs, il le doit à un concours local et précaire de circonstances. Demain peut changer tout cela. Il a un état d'âme de prisonnier en permission, ou de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

condamné en sursis. Autour de lui, dans la foule qui le coudoie, il cherche à deviner quels sont les geôliers, ou les bourreaux futurs : Car ils y sont sûrement, disponibles, impatients peut-être. Et plus d'un, en attendant les jouissances du bourreau, s'offre déjà celles du policier clandestin qui dresse à l'avance des listes noires.

D'où un autre fait, nouveau à ce point dans la conscience de l'homme : la terreur du prochain, du semblable. L'idée que l'homme en face de qui vous êtes est capable de se transformer rapidement en un délateur, ou un tortionnaire.

Ce qui nous amène à une seconde antithèse : *civilisation* et *barbarie*. Vers lequel de ces deux états l'homme actuel a-t-il bougé ?

Sur certains points il témoigne de perfectionnements et de raffinements incontestables. Par exemple, en ce qui concerne les soins donnés au corps, la propreté, l'hygiène privée et publique. Au moins dans les périodes à peu près normales et calmes. Car dans les périodes de catastrophe et de frénésie, il se moque bien de toutes ces considérations. Il s'est encore civilisé en ce qui regarde le décor de sa vie : décor naturel, urbain, ou domestique. L'aspect des intérieurs, des maisons, s'est amélioré. Le respect des sites et l'urbanisme se sont répandus. Dans la vie quotidienne, maintes grossièretés et vulgarités d'hier, ou de toujours, ont tendance à disparaître.

En revanche nous avons assisté à d'effrayants réveils du barbare, et même du sauvage sadique. Tous les fantômes et monstres qui habitaient l'homme primitif ont fait leur rentrée, et se sont insolemment promenés parmi nos machines luisantes, à travers nos anciens monuments restaurés, et nos immeubles à confort moderne.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

L'exemple a été donné par les régimes totalitaires. Mais il n'est pas un coin de la conscience universelle qui n'en ait subi la souillure.

Ces régressions sont-elles des produits spontanés de l'évolution politique et économique, et de ses accidents ?

Oui, pour une part ; et nous y reviendrons. Mais en outre ce réveil des monstres a été fouetté par des idéologies, et favorisé par le développement de théories et de méthodes plus ou moins scientifiques.

<sup>p.086</sup> C'est ainsi que le culte de l'irrationnel, pratiqué d'abord dans les cercles de la spéculation pure, a gagné peu à peu des zones de public de plus en plus larges. L'inconscient a été mis en vedette. L'attention qu'on lui accordait du point de vue objectif s'est vite accompagnée d'une vénération qui ne tardait pas à prendre un caractère mystique. Les formes primitives et obscures du psychisme étaient divinisées. Il en est résulté de singulières contradictions. D'un côté l'on invitait l'homme à reconnaître au fond de lui la persistance des tendances et des instincts qui avaient animé ses ancêtres de la préhistoire. Mais de l'autre on percevait à jour, donc on lui enseignait à mépriser les mécanismes de répression, de refoulement, par lesquels ces mêmes ancêtres avaient trouvé moyen de réfréner ces instincts et ces tendances, et sur quoi nos morales de civilisés n'avaient cessé de s'appuyer, comme sur leurs fondations subconscientes.

On travaillait en somme à refaire de l'homme actuel un primitif, mais un primitif débarrassé des tabous qui le préservent d'être une bête féroce.

Cela dit, qu'il soit bien entendu que, sur ce point comme sur

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

d'autres, nous serions injustes en ne mettant pas en relief le rôle qu'ont joué les deux énormes accidents historiques dont nous avons été témoins. Si notre vingtième siècle n'avait pas eu l'infortune de faire deux guerres mondiales, il aurait beaucoup mieux supporté le choc de certaines imprudences spéculatives. Il y avait en particulier un tabou que l'évolution des mœurs, loin de le combattre, n'avait cessé de fortifier, et qui, par sa nature et sa position, servait de pilier central à toutes sortes de structures morales récentes, le tabou qui conférait un caractère sacré à la vie humaine. S'il avait pu se maintenir encore quelque temps à l'abri d'une violation gigantesque, et universelle, il aurait peut-être fini par constituer une barrière tellement impressionnante qu'aucun aventurier ni aucun prêcheur de doctrine n'aurait peut-être réussi à jeter contre elle des masses fanatisées. Ceux d'entre nous qui étaient adultes en 1914 n'ont qu'à se rappeler combien l'idée même d'une guerre entre grands pays civilisés avait alors perdu de sa vraisemblance. Beaucoup de gens, qui n'étaient pas <sup>p.087</sup> des illusionnistes, en arrivaient à penser que le spectre de la guerre était un moyen dont se servait encore la politique internationale ; mais qu'au moment d'en faire quelque chose de lourdement réel, nos pays en seraient empêchés par une sorte de réflexe. De même que l'individu normal, quels que soient ses griefs, est incapable de commettre un meurtre. A plus forte raison, des violations aussi délirantes du tabou que les camps d'extermination étaient-elles alors impensables.

Il nous faut donc constater que l'homme du vingtième siècle est un homme qui a été opéré, par une chirurgie désastreuse, de plusieurs des tabous auxquels ses prédécesseurs devaient le plus clair, ou le plus vital de leur condition de civilisés.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Un troisième caractère du contemporain est l'aggravation d'un fait qui remonte déjà loin, mais dont les premières manifestations avaient pu sembler plus séduisantes qu'inquiétantes.

Je veux parler du manque de cohérence, de convenance réciproque des éléments, d'unité de style à l'intérieur d'une même mentalité. Vice qui atteint des proportions affolantes à l'échelon de la mentalité collective, mais qui, même dans le territoire restreint et plus homogène de l'esprit individuel, n'épargne à peu près personne.

Certes, il n'y a jamais eu d'époque vraiment harmonieuse, et de mentalité cohérente. La postérité n'en découvre de telles dans le passé qu'à condition de simplifier beaucoup. Même, par exemple, l'âge de Louis XIV a enveloppé maintes contradictions. Pourtant, il y a des degrés. Et nous avons dépassé de loin tout ce qui s'était fait jusqu'ici dans le sens du fouillis et de la dislocation.

Ne nous dissimulons d'ailleurs pas que c'est là un des effets presque inévitables de l'invétération de la culture. Plus une culture se perpétue, plus elle laisse survivre côte à côte d'éléments qui proviennent d'époques différentes, qui n'ont jamais été faits pour aller ensemble, qui sont l'un pour l'autre des anachronismes, qui devraient s'exclure mutuellement. Et une culture est d'autant plus vulnérable à cette sorte de dégénérescence qu'elle se laisse imprégner davantage par l'esprit historique. Une culture du type classique, comme la française du dix-septième siècle, n'avait que p.<sup>088</sup> faiblement l'esprit historique. On le lui a assez reproché. Elle s'intéressait à certaines époques du passé, mais, sauf exception, à celles qui lui ressemblaient ou qui la préfiguraient. Sur les autres, elle jetait un regard distrait, apitoyé, ou dédaigneux. Quand une culture s'est longtemps imprégnée d'esprit historique, elle parvient

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

peu à peu à comprendre n'importe quelle époque du passé — ce qui en soi serait louable — mais — ce qui est beaucoup moins bien — elle se laisse influencer par toutes ; elle accueille de toutes des reflets. Elle les imite, les pastiche, les remet à la mode, les ressuscite ; et bientôt, hélas ! sans parti pris, sans la moindre préférence systématique, sans les soumettre à aucune hiérarchie de valeurs. De sorte qu'après quelques dizaines d'années de ce jeu, l'on voit coexister des formes de pensée, de sensibilité, d'expression artistique totalement incompatibles. L'époque se met à ressembler à ces boutiques de bric-à-brac où voisinent une copie de Tanagra, un faux rouet ancien, une baignoire en zinc, un phonographe à pavillon, et des bibelots chinois. Les critiques, les essayistes, se livrent à toutes sortes de cabrioles pour faire apparaître à tout prix un lien de famille entre ces produits qui portent la même date. Il y faut une grande dépense de sophismes et de prestidigitation verbale. Car enfin Valéry et le douanier Rousseau ont été contemporains. Et, ce qui est beaucoup plus merveilleux, ont fini par se faire goûter en somme du même public. Sur un autre plan le bergsonisme et le marxisme le plus pédantesque, le plus géométrique, se sont développés parallèlement, et ont eu plus d'une fois les mêmes disciples.

Ce désordre, en effet, n'est pas resté une juxtaposition d'accidents qui se contenteraient de flotter dans le milieu comme d'innombrables impuretés, et dont l'individu pourrait se garder par une hygiène appropriée. Il a pénétré loin à l'intérieur des esprits, et de presque tous. Si l'on prenait la peine de rédiger un questionnaire, qui contiendrait disons trente questions fondamentales — sur l'univers, l'humanité, la matière, la connaissance, etc. — et si l'on priait quelques milliers de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

contemporains cultivés d'y répondre, sans leur faire deviner à quoi tend cet interrogatoire, ni, bien entendu, leur laisser le loisir de corriger après coup leurs <sup>p.089</sup> réponses pour en effacer les contradictions trop choquantes, l'on serait effrayé du résultat. L'on s'apercevrait que chacune de ces cervelles, sauf un tout petit nombre, loge des conceptions et des convictions qui ne peuvent rigoureusement pas cohabiter, dont chacune en exclut une ou plusieurs autres.

J'ai dit : contemporains cultivés. L'homme sans culture, ou d'une culture médiocre, n'a jamais été bien gêné par les incohérences que son esprit hébergeait. Mais l'un des effets — et aussi des buts — de la culture était justement de douer l'individu d'une certaine sensibilité à l'ordonnance de son esprit, et d'une certaine aptitude à en réduire les contradictions trop voyantes. Cette sensibilité et ce pouvoir ont presque entièrement disparu, même chez l'élite. Non par une dégénérescence intrinsèque de l'esprit ; mais parce que le travail à faire était décourageant. Les gens s'en sont tirés par le compartimentage de l'esprit.

Qu'on me permette de citer un exemple, qui, je l'espère, n'offensera aucun de mes auditeurs, mais en fera réfléchir quelques-uns. J'ai, parmi mes amis et mes relations, des catholiques très convaincus, et d'une qualité intellectuelle éminente. Il m'est arrivé de poser à plusieurs d'entre eux la question que voici (non pour les embarrasser, mais parce que j'étais très curieux moi-même de savoir si on avait pensé à lui donner une réponse) : « La théologie traditionnelle, leur disais-je, s'est fixée — quelle qu'en soit en dernière analyse l'origine — à une époque où régnait la conception géocentrique du cosmos. La terre était la scène principale de l'univers, et l'avait toujours été

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

depuis la création, qui était d'ailleurs de date toute récente. L'ordre des durées humaines ne comptait pas moins que les espaces où elles s'accomplissaient. Et, comme l'art religieux en témoigne, il était tout naturel de se représenter Dieu lui-même et les puissances célestes penchés au-dessus du drame de l'humanité qui était le principal spectacle de l'univers, et en suivant les péripéties. En particulier la Rédemption devenait *même pour Dieu* une affaire considérable, qu'il n'avait pas un instant négligée depuis la mésaventure du péché originel. Et même du point de vue de la vraisemblance humaine, il n'y avait rien d'absurde ni d'excessif à ce que Dieu chargeât son fils d'une mission <sup>p.090</sup> terrestre infiniment douloureuse ; ni qu'à cet effet la nature divine acceptât de se conjoindre à la nature humaine. Bien. Même si la théologie actuelle entend ne rien abandonner de ses positions dogmatiques d'autrefois, elle ne peut pas feindre d'ignorer que ce drame de la Rédemption faisait appel chez le croyant de jadis à certaines représentations psychologiques, à certains sentiments de vraisemblance et de plausibilité — que l'idée de mystère tempérerait beaucoup, mais ne rendait pas entièrement superflus. Comment s'y prend-elle aujourd'hui ? Alors que la terre, par un changement de situation qu'on peut appeler sans précédent, est passée de son rôle glorieux de centre du monde, de scène principale du drame universel, au rôle infime d'un débris d'astre refroidi, qui est loin de représenter le milliardième d'une voie lactée qui n'est elle-même qu'une unité parmi des centaines de millions d'autres ; et tout cela dans un flux de temps où les périodes se comptent elles aussi par centaines de millions d'années, et où les durées humaines s'évanouissent dans l'infiniment petit. Je me garde d'insinuer, ajoutais-je, qu'au sein d'un tel univers le drame de la Rédemption

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

soit devenu inconcevable, ni qu'il soit ridicule de se représenter le Dieu de cet univers envoyant son fils unique souffrir la mort sur une scorie imperceptible pour y racheter l'âme de quelques pucerons. Mais ne me dites pas que les théologiens actuels n'ont jamais pensé à faire le rapprochement, et ne se sont pas demandé comment répondre à des croyants de bonne foi qui leur confieraient que ce point les embarrasse. Bref, le moins qu'on puisse dire est que le passage de l'univers de la Bible à l'univers d'Einstein ou à celui de l'abbé Lemaître a réclamé de la part des théologiens, et je suppose aussi dudit abbé Lemaître, un rien d'adaptation, de remise au point du décor, et peut-être du scénario traditionnel. En quoi ce travail a-t-il consisté ? »

Eh bien ! je suis peut-être mal tombé. Mais je n'ai jamais eu de réponse. A peine quelques bredouillements où je distinguais les mots de mystère, d'infirmité de la raison humaine, de caractère superficiel des représentations scientifiques, etc. Je vais vous dire : je suis persuadé que mes interlocuteurs ne s'étaient jamais posé la question, n'avaient jamais fait le rapprochement, ou mieux, <sup>p.091</sup> l'avaient soigneusement évité, comme un mélange détonant de substances. Ils avaient emmagasiné leurs idées modernes sur le cosmos dans une soute à provisions séparée par plusieurs cloisons étanches de la soute où ils abritaient leurs convictions religieuses. Et chaque fois que malgré eux les effleurait la tentation d'une communication à établir entre les deux soutes, ils chassaient la tentation, comme ils auraient chassé une image luxurieuse.

Ce compartimentage interne de l'esprit individuel, et cette incohérence dans la mentalité publique auraient pu n'être que la rançon d'une liberté de pensée accrue ; et chaque progrès du

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

désordre aurait pu avoir pour contrepartie un progrès de la liberté. Cela s'est produit, si l'on veut, à quelque degré dans le domaine de la moralité et des mœurs. Mais là seulement. Nous avons vu tout à l'heure au contraire que l'homme du vingtième siècle avait beaucoup perdu quant à l'usage et au sens même de la liberté de pensée. Le fait de penser tour à tour ou simultanément des choses contradictoires n'est nullement un signe de liberté intellectuelle. Il n'est qu'un signe de l'affaiblissement du contrôle de l'esprit sur lui-même.

Une des conséquences fâcheuses m'en paraît être celle-ci : quand un esprit est divisé avec lui-même et tolère en lui l'on ne sait combien de régions administrées suivant des principes et des lois différentes, et que se présente à lui, se déploie autour de lui, un état morbide de la conscience publique, il trouve toujours pour y faire bon accueil et s'y rallier une région de son propre esprit qui y était déjà plus ou moins préparée et acquise. A l'intérieur de cet esprit, l'erreur et la folie du dehors sont toujours attendues par une Cinquième Colonne. L'absence si remarquable de résistance au mal, à la dégradation morale, au réveil de la barbarie, dont l'homme du vingtième siècle nous a donné tant d'exemples, est en rapports étroits avec cette faiblesse de l'organisation mentale, avec ce cloisonnement. Dans un esprit aussi morcelé en compartiments étanches, et même si la volonté est bonne, l'erreur, la folie, la monstruosité, une fois introduites, ne sont pas faciles à traquer, à cerner. Elles échappent aux recherches. Elles trouvent toujours un recoin d'ombre où se dissimuler le temps qu'il faudra. La docilité <sup>p.092</sup> de notre époque à subir n'importe quoi, qui a étonné tant d'observateurs, a certainement là une partie de son explication.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Ici encore, tâchons de ne pas être injustes. Certaines des divisions qui affectent l'esprit de l'homme actuel, ou même qui le déchirent, ou bien étaient honorables dans le principe, et même fécondes, ou bien se sont imposées à lui par l'effet d'un mouvement spontané des choses, qu'aucune sagesse ne pouvait prévoir ni prévenir.

Les deux principales des divisions auxquelles je pense ont ceci de commun qu'elles trouvent leur origine dans le développement moderne de la science.

La première a consisté en une protestation et revendication plus accentuée que jamais auparavant des facultés et des pouvoirs de l'esprit qui ne participent pas au travail scientifique ou jusqu'ici n'y ont pas participé ; et qui prétendent à une connaissance *sui generis* de l'univers. Sans doute ces prétentions n'avaient jamais entièrement abdiqué ; mais il y a un siècle elles pouvaient passer pour des survivances que l'attitude scientifique, en se répandant à travers la conscience commune, éliminerait peu à peu. Cette menace même leur a rendu leur vigueur. L'homme est redevenu plus sensible à l'enveloppe de mystère où baigne la réalité positive ; et tantôt il attend de la science qu'elle invente des méthodes pour explorer ce terrain qu'elle a tort de dédaigner ; tantôt il la déclare *a priori* incompétente, et compte sur ces facultés et pouvoirs spéciaux de l'esprit pour atteindre un univers second que l'univers physique dissimule. Et comme il est fréquent que l'attitude scientifique et ce nouvel appétit du mystère coexistent chez le même homme, il en résulte des problèmes délicats et très respectables, de délimitation et de conciliation. A moins que l'intéressé ne s'en tire par la solution paresseuse, qui est ce cloisonnement de l'esprit dont nous avons parlé, et la mise

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

hors de contact des familles d'idées que l'on désespère de faire vivre ensemble.

Notons que cette division-ci peut avoir ses inconvénients, mais qu'elle est fertile à d'autres égards. L'homme du vingtième siècle a empêché sur ce point la nature humaine de se rétrécir encore davantage, en se réduisant au territoire et aux fonctions de l'intellect. Il a même regagné un peu du terrain perdu de ce <sup>p.093</sup> côté-là au cours des âges. Il est quelque'un de plus désordonné mais de plus complet que l'homme de deux ou trois siècles antérieurs.

La seconde division, ou plutôt le second déchirement auquel je pense, intéresse d'abord la conscience publique, ou l'atmosphère de la civilisation en général ; et l'on pourrait à la rigueur le laisser de côté dans un essai de description de l'homme contemporain. Ce serait pourtant bien artificiel.

Je veux parler de la situation dramatique qui s'est développée sous nos yeux, et que l'on symboliserait assez bien par l'image suivante : l'homme d'aujourd'hui regardant à un pas de lui la science, qu'il a créée avec tant de soin, dont il était si fier, posée sur le sol, lâchant une petite fumée menaçante, et visiblement prête à faire explosion. Autrement dit : l'homme soudain épouvanté par la science, en laquelle hier encore il mettait ses espoirs de paradis terrestre. Cette épouvante est un fait nouveau. Les déceptions et désenchantements qu'avait, à l'occasion, éprouvés l'homme de la fin du dix-neuvième siècle devant l'explication scientifique du monde, n'étaient, à côté, que bagatelles ou ennuis de luxe. Et cette épouvante actuelle est d'autant plus tragique qu'elle s'accompagne, même dans la conscience de l'homme de la rue, d'un sentiment de fatalité. Il a beau se dire : C'est nous qui avons fabriqué cet explosif. Il nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

appartient donc de le mater ou de le manier avec prudence. Il n'éclatera que si nous le voulons bien », il n'arrive pas à croire que sa volonté libre réussisse à garder indéfiniment le contrôle de cette catastrophe potentielle, dont les dimensions, d'ailleurs, ne cessent de grandir à mesure qu'elle est différée.

Oui, décidément, le portrait de l'homme actuel manquerait de sa vraie coloration si l'on se dispensait de le baigner dans cette lumière tragique. Et ce n'est pas un mince détail que d'être — ce qui est notre cas — de deux choses l'une : ou bien la génération qui, la première, aura vu clairement s'approcher la catastrophe où tout allait périr ; ou bien celle qui, l'ayant vu approcher, aura inventé, au bénéfice illimité de l'avenir, les réflexes d'épouvante et de salut.

\*

p.094 J'ai fait allusion tout à l'heure à une autre aventure, qui, se poursuivant depuis les origines, ne se confond à la rigueur ni avec celle de l'homme, ni avec celle de la société considérée comme le milieu où l'homme se développe.

Mais nous ne pouvons qu'évoquer le sujet d'un mot sans le traiter. Il réclamerait toute une autre série d'entretiens. Cette série pourrait s'intituler : connaissance des groupes au vingtième siècle, avec une annexe, comme celle d'aujourd'hui : connaissance des groupes du vingtième siècle. Nous y serions amenés à rappeler que les groupes humains, au cours des temps, ont par eux-mêmes une filiation, poursuivent une genèse de formes et de structures mentales, et qu'à cet égard le vingtième siècle a été riche en innovations — dont beaucoup, malheureusement, ont été morbides et funestes. Nous verrons en particulier que la vieille maladie des multitudes, qui a été à l'origine de plusieurs des grandes

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

catastrophes du passé, a reparu, avec des caractères un peu autres que ceux qu'on lui avait connus, mais une intensité sans pareille.

Ce qui rentre dans notre sujet, c'est le fait que l'homme a, sous nos yeux, commencé d'acquérir à cet égard une sensibilité qui lui manquait presque complètement, ou, pour être plus exact, a pris conscience d'événements psychiques dont il était jusque là le siège et le jouet inconscient, ou inattentif, et d'un règne de la réalité dont il subissait l'influence sans distinctement le percevoir. Tout le mouvement d'idées et l'effort d'investigation qui a reçu le nom d'unanimisme ne recouvre pas autre chose. Il ne s'agissait pas là d'une doctrine, ni d'un système d'explication abstraite, mais d'une zone de la réalité que l'on désignait à l'attention et au travail d'exploration intuitive pour lequel l'âme humaine est douée.

Il est trop tôt pour en juger les résultats qui sont par nature de ceux qui s'étalent et s'accumulent sur une longue durée. A la différence des effets produits par une mode intellectuelle ou artistique, dont la courbe est en général assez brève.

Contentons-nous de dire qu'un assez petit nombre d'individus seulement — appartenant comme il est de règle à ce qu'on peut appeler une avant-garde de l'âme humaine — ont atteint dans cette direction à un degré déjà notable de lucidité. Mais que pourtant <sup>p.095</sup> des indices, des soupçons s'en sont multipliés un peu partout — en particulier dans la littérature, qui joue là, comme d'habitude, son rôle de pilote de la conscience commune.

\*

Au total l'homme du vingtième siècle nous apparaît-il comme un aspect dégradé, ou dangereusement dévié, de l'homme permanent ? Dégradé dans son fond, dans ses aptitudes essentielles ? Sûrement

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

pas. Dévié ? Oui, dans une certaine mesure. Mais là encore, il faut faire la part des choses. Les déviations que nous avons cru constater n'étaient guère évitables. Les plus graves sont liées à la sédimentation de la culture, et à la difficulté croissante de faire une synthèse harmonieuse de l'acquis. Telles autres procèdent d'une évolution ambivalente des idées. D'une part il était légitime et fructueux de réagir contre un excès d'intellectualisme, et surtout de réhabiliter les moyens de connaître, de palper et de sonder l'univers que l'âme avait exercés avant de mettre au point les méthodes de la raison, et qu'elle avait depuis laissé tomber en désuétude. Mais cette revendication en faveur de l'irrationnel comportait des risques. Tant que ces risques demeuraient d'ordre spéculatif, on pouvait s'en accommoder. Ils sont devenus inquiétants, et même générateurs ou auxiliaires de catastrophes quand ils ont commencé à se traduire dans le monde de l'action.

\*

Quant à la grande peur de l'homme actuel devant les présents méphistophéliques que lui offre la science, il serait injuste de lui en faire spécialement grief, à lui. Une situation qu'il n'a pas créée tourne au tragique. Nous pouvons souhaiter qu'il improvise des remèdes. Mais de quel droit le condamner s'il est pris de court ? Il aura déjà, en ce cas, le triste privilège de payer en bloc pour tous ceux qui l'ont précédé. Et si, merveilleusement au contraire, il improvise le ou les remèdes, si en particulier il réussit à redresser les tabous de salut, il aura mieux travaillé au profit du genre humain qu'aucun de ses devanciers ne l'a fait depuis les origines.

@

## JOSÉ ORTEGA Y GASSET

### LE PASSÉ ET L'AVENIR POUR L'HOMME ACTUEL <sup>1</sup>

@

p.123 Il s'agit ici, semble-t-il, de faire un effort pour projeter un peu de clarté sur la structure de l'homme actuel. Mais ainsi posé, le problème est insoluble, car l'homme actuel, à proprement parler, n'existe pas. Et l'homme actuel n'existe pas pour la très simple raison que l'homme, considéré isolément, n'existe pas, et que l'attribut chronologique « actuel » ne suffit pas à lui conférer une réalité. L'homme est une abstraction, sans doute commode. Aujourd'hui j'emploierai fréquemment ce concept d'homme, sans entendre par ce terme et cette notion la réalité même que nous cherchons à voir, que nous désirons éclairer, mais comme une espèce de loupe conceptuelle qui nous rendra la vision plus facile.

L'homme — ainsi que d'une manière géniale le disait déjà Montaigne — est une réalité « ondoyante et diverse ». Ce n'est pas qu'il change comme toutes les autres choses dans le monde, mais il *est* changement, changement substantiel. L'expression est irritante. Elle est paradoxale, mais inévitable, si nous demeurons dans la perspective de la terminologie traditionnelle.

Aristote inventa la notion de substance pour affirmer et montrer clairement que les changements des choses sont superficiels et qu'à travers eux la chose reste immuable, éternellement identique à elle-même. Mais il n'en va pas de même pour l'homme.

p.124 Pour les besoins de la technique intellectuelle, à savoir la

---

<sup>1</sup> Conférence du 12 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

manière de procéder pour envisager correctement une réalité, ce que l'on peut dire de plus important, c'est que, dans l'homme et dans l'humain, rien, absolument rien, n'est exempt de changement, à tel point que si quelque chose en l'homme se présente avec un caractère stable et immuable, on en pourrait inférer que cela appartient à ce qui, précisément, dans l'homme n'est pas humain.

Si le système corporel de l'homme est aujourd'hui ce qu'il était il y a vingt mille ans — lorsque les artistes des grottes d'Altamira dessinèrent leurs bisons — cela signifierait que l'élément corporel n'est pas ce qu'il y a de spécifiquement humain dans l'homme. C'est ce qu'il a d'anthropoïde. Son humanité, en revanche, ne possède pas un être fixe et donné une fois pour toutes. C'est pourquoi les sciences naturelles, au cours de deux siècles d'essais, ont si complètement échoué dans leur étude de l'homme. Il est évident que les sciences naturelles, les sciences physiques ou les sciences homologues, cherchent dans l'être humain ce qu'elles cherchent dans les autres êtres, à savoir sa « nature ». C'est le principe stable des variations, ce qui demeure identique à soi-même à travers les changements. Dans la science contemporaine, ce principe invariable de toute réalité physique en est arrivé à un tel degré de subtilité qu'il se réduit à la « loi ». La loi — la loi naturelle — exprime à la fois ce qui demeure et ce qui définit les variations. Qu'il le veuille ou non, le positivisme, après avoir détruit l'ancienne et noble idée de la nature (telle qu'elle avait été formulée par Aristote et reprise ensuite par les Stoïciens), ne trouva pas d'autre solution que d'en conserver tout au moins son fantôme : le postulat de l'invariabilité des lois de la nature. C'est la seule survivance de cette conception antique.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Or, il se trouve que l'homme n'a pas de nature : rien en lui n'est invariable. C'est l'histoire qui lui tient lieu de nature. L'histoire est la manière d'être particulière à une réalité dont la substance est précisément la variation, par conséquent, le contraire de toute substance. L'homme n'a pas de substance. Qu'y faire ? C'est là sa misère et sa splendeur. N'étant pas astreint à une consistance fixe et immuable — à une « nature » — il a la possibilité <sup>p.125</sup> de devenir, ou du moins d'essayer de devenir, ce qu'il veut. C'est pour cette raison, et non pas par hasard, que l'homme est libre. Il est libre, parce que ne possédant pas un être donné et permanent, il n'a d'autre solution que d'aller à sa recherche. Et cela : ce qu'il va être dans un avenir immédiat ou lointain, il doit le choisir et en décider lui-même. De sorte que l'homme est libre... par la force des choses. Il n'est pas libre de ne pas l'être. Autrement, avançant d'un pas, il demeurerait paralysé, puisque personne ne déciderait pour lui de la direction à suivre. Trop souvent l'homme est un âne, mais jamais l'âne de Buridan.

Puisque l'homme ne possède pas de « nature », pas d'être fixe, ni lui, ni rien en lui ne saurait être immobile. Il est fait de mobilité, d'agilité pures. Il sera ou fera aujourd'hui telle chose parce qu'auparavant il en aura été, il en aura fait une autre, pour en être ou en faire demain une troisième. Tout en lui vient de quelque chose pour aller vers quelque chose. Il est toujours en route, *in via*, comme disaient les théologiens du moyen âge, sans trop se rendre compte de ce qu'ils disaient. En contemplant un homme ou une époque, nous aurons tout d'abord (sauf aux moments d'accélération mélodramatique tels que les grandes crises historiques) l'impression de quelque chose de stable et de fixe. Mais il s'agit là, pour une grande part, d'une illusion d'optique.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Cette forme de vie relativement immobile, une fois contemplée dans son sens réel et intime, se révèle comme procédant d'une autre forme antérieure et tendant vers une autre forme ultérieure. Pour la comprendre dans sa vérité, il faudra que notre pupille l'accompagne dans ce mouvement, dans ce cheminement qui la constituent, et que, par conséquent, la contemplation historique évite de s'attarder au fait historique, de le figer, de le paralyser, de le pétrifier, en projetant sur lui sa propre immobilité. Le regard de l'historien doit, au contraire, trotter sans répit, comme le chien qui nous accompagne, se déplaçant en arrière et en avant du fait qu'il étudie, parce que c'est dans son avènement du passé et dans sa marche vers l'avenir qu'il révèle son authenticité intime, sa réalité effective — ce que fut positivement ce fait pour ceux qui le vécurent.

p.126 Jusqu'à quel point il faudra reculer ou avancer, dans le temps, pour éclairer une situation ou un homme, c'est ce qu'il s'agira de déterminer dans chaque cas particulier.

Les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui se croyaient ennemis d'Aristote et des Scolastiques, étaient, en dépit de leur pétulance, les serfs de la glèbe aristotélicienne. Ils croyaient à un homme toujours identique à lui-même sous la variété pittoresque, bigarrée et extravagante de ses gesticulations historiques. Ils croyaient à la « nature humaine », autrement dit, ils croyaient que l'homme possède une *natura*, une *Physis*, ce qu'Aristote considérait comme la substance de ce qui se meut, de ce qui change. La *Physis*, la *natura*, c'est la forme particulière que revêt la substance dans le changement.

Mais, je le répète, l'homme n'a pas de *Physis*, pas de *natura*, comme en peuvent avoir l'animal, la plante et le minéral.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Il faut l'observer ici : ce fut Dilthey qui, le premier, reconnut, ou plutôt découvrit, que c'est une erreur de qualifier le XVIII<sup>e</sup> siècle d'époque anti-historique. Bien au contraire, ce furent les hommes de ce siècle qui révélèrent, l'un après l'autre, les éléments de l'optique de l'histoire. C'est grâce à eux que notre esprit, délivré des notions préconçues qui l'empêchaient de percevoir la réalité historique, la voit se dresser devant lui, nue et palpitante. Mais ce siècle, tout en découvrant un à un les composants de cette nouvelle manière de voir — l'optique historique — ne parvint pas à les réunir, et ne put appliquer le mode de vision qu'il préparait ; bref, il ne parvint pas à se vouer pleinement et simplement à la contemplation de la chose historique comme telle. Il s'en vit empêché par un fait qui représente la seule part de vérité dans le jugement sommaire sur son anti-historisme. Le XVIII<sup>e</sup> siècle emboîte le pas à son maître le XVII<sup>e</sup> dans sa conviction que l'homme possède, en dernière instance, une « nature », une manière d'être définitive, permanente, immuable. L'homme est « raisonnable » dans sa substance radicale, et pour autant qu'il pense, sent et veut rationnellement, il n'est d'aucun temps, d'aucun lieu. Le temps et le lieu ne peuvent que voiler, enrayer la raison, dissimuler aux yeux de l'homme sa propre rationalité. Il y a une religion naturelle, c'est-à-dire rationnelle, identique à elle-même sous p.127 toutes ses déformations historiques. Il y a un droit naturel et un art essentiel et une science unique et invariable. Il n'y a qu'une vraie politique, celle que l'Assemblée Constituante va dicter à tous les peuples et à tous les temps futurs. Or, ceci équivaut à prétendre que la véritable « nature humaine » n'est pas historique, que les formes historiques sont, à proprement parler, des déformations de l'homme. Ce résidu du XVII<sup>e</sup> siècle annule, en

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

fin de compte, la conscience historique dans l'esprit même de ceux qui l'avaient découverte, et fait qu'au lieu de s'arrêter aux variations humaines qu'ils ont devant les yeux, ils les dépassent précipitamment pour chercher au delà l'homme substantiel et invariable. La forme historique, je le répète, est perçue, mais en même temps annulée, parce qu'elle est considérée comme une simple déformation de l'humain.

Mais si la réalité humaine est changeante — et je souligne le mot « réalité » — si l'homme réel est toujours divers et autre, il ne s'ensuit pas que nous ne puissions en parler d'une façon suffisamment générale.

La physique traite des réalités cosmiques avec une énergique précision. Pourtant ses énoncés sur les choses, sur les objets concrets constituent ce que l'on nomme les « lois de la physique ». Or, la loi est une équation. Mais rappelons à notre mémoire cette observation élémentaire qu'une équation, en soi, ne nous dit rien sur quoi que ce soit, précisément parce qu'elle prétend nous donner la clef universelle de ce qu'il faut dire de chaque réalité concrète. Dans une équation, il y a quelques nombres, mais ce sont là ses éléments les moins importants. Ce qui importe, ce sont les lettres qu'elle contient : X. Y. Z. Dans le calcul arithmétique que veut représenter l'équation, ces lettres sont ce que les mathématiciens nomment les « vides » qu'il s'agit de remplir dans chaque cas avec les chiffres précis que nous fournissent nos expériences. C'est alors, et alors seulement, quand l'équation n'est plus une simple formule, une invitation à remplir ses « vides » avec les chiffres opportuns, que l'équation cesse d'être une chose algébrique et abstraite pour se convertir en rigoureuse définition d'une réalité. Tout cela, je le répète, n'est qu'une très élémentaire observation.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

p.128 Appliquons-la à notre considération, non plus de la réalité cosmique, mais de la réalité humaine, et nous aurons ce qui suit : Lorsque je dis que l'homme est toujours autre et divers, j'ai l'air d'être coupable d'un contre-sens, parce que j'ai fait sur le compte de l'homme une affirmation générale dont le contenu consiste à affirmer que sur le compte de l'homme réel on ne saurait rien affirmer en général. Il semble donc que nous voici perdus, et cela me rappelle ce que disait l'autre au sujet des généraux, à savoir qu'en général les généraux n'ont pas d'idées générales.

Arrêtons-nous cependant un instant. Après cette thèse — la plus abstraite — selon laquelle l'homme est toujours changeant, divers et autre, nous avons, par exemple, celle-ci : l'homme, en tant que vie humaine, vit toujours, *toujours*, (impossible de généraliser davantage) *de* et *depuis* certaines croyances déterminées. Ici nous commençons à entrevoir quel peut être le genre de concept qui appartient à ces thèses générales sur l'homme. Parce que le sens de ces mots est une invitation à rechercher, devant chaque homme concret et réel que nous voulons comprendre, quelles peuvent être les croyances précises dont il vit. Et ceci nous révèle que nos thèses générales ne sont ni plus ni moins que des équations contenant des « vides » que nous devons remplir d'éléments précis dans chaque cas particulier. Il n'y a donc pas là de contre-sens, pas plus qu'il n'y en a dans les lois, c'est-à-dire dans les équations de la physique.

La notion d'« homme » comprend donc tout un système d'équations dont le titre pourrait être : « Théorie de la vie humaine ». Toute théorie étant, évidemment, générale, l'homme dont il s'agit n'est donc pas une réalité, mais bien plutôt l'expression purement formelle des dimensions et des contenus

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

dont se compose toute vie humaine réelle, et qui nous permettent dans chaque cas d'établir avec précision sa structure concrète.

De sorte, Mesdames et Messieurs, que pour nous attaquer un peu sérieusement à la question qui nous a été proposée à l'occasion de ces « Rencontres », il ne nous restera pas d'autre voie, pas d'autre méthode que celle-ci : partir d'une théorie générale de la vie — dont l'appellation la plus naturelle devrait être celle de « bio-logie » <sup>p.129</sup> si Lamarck ne l'avait inventée et appliquée à ce qui, en réalité, devrait se nommer « zoologie » (il ne savait pas le grec et ignorait que « bios » n'est pas, comme « zoé », la vie organique, mais la façon de se comporter de l'être vivant, nous pourrions dire la *biographie*) — nous devons donc partir d'une théorie générale de la vie humaine qui nous est fournie par la structure abstraite de toute existence humaine individuelle, puis en combler les « vides », en concrétiser les équations, pour parvenir enfin à la seule pleine et authentique réalité qui sera « ces hommes-ci » et « ces femmes-ci », autrement dit, les personnes qui se trouvent ici en ce moment. Mais, bien entendu, toute personne est toujours, à la fois, vie individuelle et vie collective. Chacun d'entre nous est constitué en grande partie par la collectivité dans laquelle il est né et continue d'exister : il est informé par elle.

Au cours de cette concrétisation progressive, la notion abstraite de l'homme perd son caractère d'équation pour se convertir en définition réaliste. Cette définition ultime, qui traduit en concepts — toujours généraux — l'être d'une personne, se nomme « biographie », ce genre littéraire suprême, à mon avis — mais il n'en existe pas encore d'exemple. Ceci vous montrera que je ne suis pas d'accord avec Aristote, ni avec les Scolastiques, ni avec la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

tradition philosophique en général, qui ont toujours crié à *l'individuum ineffabile*. Je crois peu, je ne crois presque pas aux ineffabilités.

Sur un objet stupide, tel qu'un icosaèdre, on peut dire en peu de mots beaucoup de choses. C'est le cas de l'atome. Il y a quelques jours, en causant avec le plus génial des physiciens actuels (ce n'est pas Einstein), je lui faisais part de ce soupçon que la matière doit être une réalité assez bête pour s'être laissée capturer si facilement par les physiciens. Mais une personne est une affaire bien autrement complexe et riche en contenu que l'atome ou l'icosaèdre, parce que bien plus réelle. Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit d'une réalité humaine, quelle qu'elle soit, il faut être beaucoup plus prolix, et l'on a besoin de beaucoup plus de mots.

L'idéal, pour moi, serait de pouvoir parler maintenant de chacun de vous. Mais cela m'est évidemment impossible, premièrement parce que je ne suis en relations personnelles avec presque personne <sup>p.130</sup> d'entre vous, et deuxièmement, parce que même au cas où je vous connaîtrais, ce serait une histoire sans fin. Toute connaissance historique est, en réalité, une histoire sans fin.

Malgré tout, la possibilité de parler de chacun de vous, bien qu'impraticable à cause des difficultés matérielles qu'elle comporterait, et surtout du temps qu'elle exigerait, est loin d'être utopique. Il suffirait que chacun de vous répondît à une question tout à la fois générale et individuelle — comme tout ce qui se dit sur l'homme — que je vais vous poser à brûle-pourpoint. Comme je vous adresse cette question sans exiger de vous une réponse, et que, par conséquent, elle demeure vaine, aseptique, et se dissout dans l'ambiance, elle perd le caractère d'impertinence qu'elle aurait pu avoir autrement.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Ma question, Mesdames et Messieurs, est la suivante : « Pourquoi êtes-vous ici en ce moment ? ». La chose est plus grave qu'elle n'en a l'air à première vue. En effet, vous ne vous trouvez pas ici pour y avoir été machinalement projetés, comme l'obus tiré d'un canon, ou comme l'astre inexorablement contraint à chaque instant à occuper un point donné de son orbite. Non : chacun de vous est ici en ce moment parce qu'il y est venu, autrement dit, parce qu'il s'y est lui-même amené, en vertu d'une libre décision, prise il y a quelques semaines ou quelques minutes — la décision d'occuper, c'est-à-dire de remplir cette heure de votre vie de cette façon exclusive et problématique : écouter la conférence d'un petit monsieur espagnol à tête de vieux torero.

Eh bien, c'est cela qui est plus grave qu'il ne semblerait au premier abord. Car elles sont comptées, les heures de votre vie. Elles sont bien peu nombreuses, et chacune d'entre elles est irremplaçable ; de sorte que si votre emploi de cette heure devait se révéler injustifié, et n'ayant que peu ou pas du tout de sens à l'intérieur de la trajectoire de votre existence, cela signifierait que vous avez étranglé ce tronçon irremplaçable de votre vie, que vous l'avez assassiné, que vous avez commis un suicide partiel, fractionnaire. C'est là un fait indiscutable.

Mais ce qui manifesterait le plus clairement l'importance de la question, ce seraient les réponses que vous me donneriez, parce <sup>p.131</sup> qu'à travers elles vous me révéleriez les mobiles qui vous ont poussés à préférer cet emploi de vos vies — m'écouter — à n'importe quel autre qui eût été également possible. L'énoncé, de la part de chacun de vous, de ces mobiles, nous révélerait à tous, par un tracé suffisamment clair, tout votre passé (personnel, bien entendu, autant que collectif), et l'aspect que revêt à vos yeux

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'avenir, et qui est chacun de vous dans son inexorable vérité. Et si l'un d'entre vous affirmait n'être venu ici pour aucune raison particulière, ni même pour l'intérêt d'entendre une conférence de plus dans ce monde actuel où les conférences pullulent comme les infusoires, mais simplement parce qu'il savait qu'« on » y allait, il nous livrerait ainsi, tout autant que les autres, le secret de son être personnel qui serait, après tout, une des façons d'être homme les plus courantes et les plus connues. En Espagne, nous les appelons « Vicente qua va donde va la gente ». « Vincent, celui qui va là où vont les gens. » Il n'y a donc pas moyen d'échapper. Sur cette décision minime que représente le fait d'être venu m'entendre viennent s'enter, comme deux figures coniques qui se rencontrent en un point, tout votre passé et tout ce que signifie pour vous, en ce moment, l'avenir — par conséquent les deux grandes dimensions fatidiques dont se composent nos vies.

C'est que la vie de l'homme est, en chacun de ses moments, une équation entre le passé et l'avenir. Voilà encore une thèse générale qui émerge de la théorie de la vie. Mais celle-ci va nous paraître moins abstruse que les précédentes, elle va nous émouvoir, nous ébranler. Car rien ne nous permet de définir avec plus de précision et de profondeur la structure de chaque être humain et, naturellement, de chaque époque humaine. La tentative de déterminer cette équation — à savoir, ce qu'est le passé, ce qu'est l'avenir pour l'homme en une certaine date — nous permet de le saisir dans sa réalité la plus intime.

Voici pourquoi : La vie est une opération qui s'effectue « en avant ». Nous vivons originellement vers l'avenir, projetés vers lui. Mais l'avenir, c'est ce qu'il y a de plus essentiellement problématique, nous ne pouvons prendre pied en lui, il n'a pas de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

contour fixe, de profil bien défini. Comment en serait-il autrement, puisqu'il <sup>p.132</sup> n'est pas encore ? L'avenir est toujours un pluriel, il est fait de ce qui pourrait arriver. Et il peut arriver une foule de choses très différentes, et même contradictoires. Il en découle ce fait paradoxal, mais essentiel pour notre vie, que le seul moyen pour l'homme de s'orienter dans l'avenir, c'est de se rendre compte de ce qu'il a été dans le passé, ce passé dont le contour est sans équivoque, fixé et immuable. Ainsi, précisément parce que vivre, c'est se sentir projeté vers l'avenir, celui-ci, tel une impénétrable paroi, nous fait rebondir, retomber dans le passé, nous y cramponner, nous y enfoncer des talons, pour revenir avec lui, *de* lui vers l'avenir et le réaliser. Le passé, c'est le seul arsenal qui nous fournisse les moyens de façonner notre avenir. Ce n'est pas sans raison que nous nous souvenons. J'ai souvent insisté sur ce point que rien de ce que nous faisons dans la vie ne se fait sans raison. Nous nous souvenons du passé *parce que* nous attendons l'avenir, nous nous souvenons *en vue* de l'avenir.

Et voilà les origines de l'histoire. L'homme fait de l'histoire parce que, face à l'avenir qui n'est pas en son pouvoir, il constate que tout ce qu'il tient, tout ce qu'il possède vraiment, c'est son passé. C'est la seule chose dont il puisse se saisir, c'est le frêle esquif sur lequel il s'embarque pour l'avenir.

Et ce rebondissement de l'avenir vers le passé se produit chez l'homme à tout moment, à propos des choses les plus graves comme des plus triviales. Lorsque dans un instant, à la fin de cette conférence, vous vous trouverez devant un avenir qui consistera à devoir quitter cette salle, vous verrez surgir en vous le souvenir de la porte par laquelle vous êtes entrés. Vous touchez ici la raison pour laquelle ce passé que nous sommes, nous ne l'avons pas

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

présent, nous ne le voyons pas, sinon dans la mesure et selon le choix auquel nous invite, ou, pour mieux dire, auquel nous contrainst notre avenir. Nous sommes en présence alors de ce surprenant paradoxe : la figure que le passé nous présente est celle même qu'en son énorme masse découpe la figure avec laquelle l'avenir nous apparaît, ou, dit en termes mathématiques, notre passé est fonction de notre avenir, l'avenir étant comme quelque chose qui n'existe pas encore, mais qui consiste en un ensemble de menaces, de craintes et <sup>p.133</sup> d'espérances. Chaque vie humaine est une équation dont les termes sont l'avenir et le passé. C'est pourquoi si l'on veut comprendre véritablement un homme, il faut le mettre en équation, c'est-à-dire préciser quelle est son attitude devant l'avenir et devant le passé.  $Y$  passé fonction de  $X =$  avenir.

Je pense, Mesdames et Messieurs, que ceci nous fait voir clairement pourquoi l'équation passé-avenir en chaque être humain nous permet de vérifier de la façon la plus radicale sa véritable constitution. Ce n'est pas simplement parce qu'il possède le mécanisme de la mémoire, et qu'il est capable de se souvenir, que l'homme a un passé. Cela a toujours été une erreur de définir l'homme selon ses dons, ses capacités. Nous connaissons tous des individus très bien doués pour une activité quelconque — poésie, mathématiques, affaires — et qui cependant ne l'exercent pas, parce que leur vie est consacrée à autre chose, par exemple à la passion politique, aux sports, ou simplement à « s'amuser ». Inversement, Aristote se trompe lourdement en voulant expliquer le fait que l'homme s'occupe à connaître, à produire les sciences, par la simple raison qu'il possède certaines activités dites intellectuelles, propres à donner ce rendement : connaître. Il se

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

trompe lourdement : premièrement parce que la plupart des hommes possèdent ces activités intellectuelles en doses suffisantes, et néanmoins ne se préoccupent pas de connaître. Ensuite, parce qu'il est radicalement faux que l'homme possède la capacité d'atteindre à « ce dont le beau nom de connaissance nous est la grande promesse ». Tout ce qu'il est arrivé à obtenir dans cette direction, ce sont de vagues approximations toujours chancelantes. Et pourtant, malgré tout, avec ténacité, l'homme s'efforce d'arracher à l'univers son palpitant secret.

Non, l'homme n'a pas un passé parce qu'il est capable de se souvenir ; il a, tout au contraire, développé et entraîné sa mémoire parce qu'il avait besoin du passé pour s'orienter dans cette jungle de possibilités problématiques que représente l'avenir.

C'est toujours cela qui vient en premier lieu dans la vie de l'homme. Tout le reste n'est que réaction devant l'aspect sous lequel se présente notre avenir. Et cela à tel point, que, je viens de le dire, <sup>p.134</sup> l'aspect que revêt pour nous notre avenir à chaque instant nous fait voir notre passé sous un certain aspect corrélatif.

Le passé, nous le tenons. Il est notre bien, notre trésor. C'est en lui que se sont accumulées, capitalisées, les expériences de l'humanité. Comme vous le savez, grâce aux travaux de Köhler, les animaux supérieurs ne manquent pas de ce qu'on appelle l'intelligence, mais ils ont fort peu de souvenirs, parce que leur avenir n'est pas pour eux suffisamment problématique, autrement dit, parce que c'est à peine s'ils en ont un. Cette indigence de souvenirs, d'images, prive leur intellect de la matière première suffisante pour s'exercer et pour ourdir des trames complexes d'idées. L'homme, en revanche, est un capitaliste de la mémoire, et il est assez divertissant que le marxisme soit constitué par une

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

théorie de la vie humaine qui, de toutes celles qui sont antérieures à la mienne, fait tenir à l'histoire le rôle le plus fondamental. Or, l'histoire, c'est le capitalisme de la réminiscence...

Nous voici donc amenés à définir l'homme comme un être dont la réalité primaire et décisive consiste à s'occuper de son avenir. Cette occupation anticipée avec ce qui n'est pas encore, mais s'apprête à être d'un moment à l'autre, c'est la pré-occupation, et c'est cela qu'est avant tout et surtout la vie de l'homme : pré-occupation, *Sorge*, comme l'a dit, treize ans après moi <sup>1</sup>, mon ami Heidegger.

L'avenir, c'est cette chose encore indéfinie, qui ignore encore ce qu'elle sera, quoique l'on nourrisse toujours à son égard de probables, mais vagues attentes. Si le passé, c'est ce que nous possédons, ce que nous tenons, l'avenir est par définition la chose indocile, ce qui n'est jamais en notre pouvoir. C'est pourquoi Victor Hugo s'en prenait à la trop grande confiance en lui que montrait le grand Napoléon (cette pétulance qui a toujours été la caractéristique des ces aventuriers que sont les dictateurs, depuis Cornelius Sylla), il s'en prenait à elle en criant :

Non, l'avenir n'est à personne,  
Sire, l'avenir n'est qu'à Dieu.

p.135 Même aux époques où l'avenir se présente sous un aspect relativement clair et préétabli dans ses grandes lignes par rapport à l'humanité en général, notre avenir personnel reste toujours aléatoire, incertain. C'est pourquoi dans sa dimension d'avenir notre vie est essentiellement et irrémédiablement incertaine, et il s'ensuit que si nous ne voulons pas vivre sous le chloroforme des

---

<sup>1</sup> *Meditaciones del Quijote* — 1914.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

bigoteries émollientes, nous avons le devoir de nous maintenir en contact tenace avec ce sous-sol d'insécurité qui nous constitue. C'est pour cela que j'ai adopté pour mon usage intérieur l'admirable devise de ce chevalier bourguignon du XV<sup>e</sup> siècle qui disait : « Rien ne m'est sûr que la chose incertaine. » « Nur das ist mir sicher, das Unsichere. » « Solo es segura la inseguridad. » Devise bien choisie pour un brave guerrier vivant continuellement au sein de la bataille, ce qui est l'insécurité par excellence.

En effet, Mesdames et Messieurs, la force décisive au cœur de ce problématique avenir est une puissance suprême et terrible, une puissance impersonnelle et irrationnelle et tragiquement insensible qui régit nos destins personnels. Cette puissance suprême, c'est le hasard. En dernière instance, tout ce qui fait notre vie individuelle — et c'est cela qui constitue avant tout notre vie — dépend du hasard. C'est pour cela que les primitifs — qui n'étaient pas encore, comme nous, « *sophisticated* », comme disent ces braves Anglais avec leur habituelle pédanterie spécifiquement britannique — c'est pour cela que les primitifs, qui n'étaient pas encore distraits ni aveuglés, quant aux aspects décisifs de leurs vies, par les sciences qui prétendent prédire l'avenir, — et qui le prédisent partiellement, mais sous son aspect général et non pas personnel — virent dans le hasard leur premier dieu, un dieu atroce, sans âme, aveugle — un dieu sans visage, qu'il eût été vain de vouloir émouvoir par des prières ou suborner par des sacrifices.

Devant ce dieu effrayant et irrationnel, il n'y avait pas d'autre solution, pensaient les primitifs, que de se servir, pour le subjuguier, d'une autre puissance également irrationnelle et automatique : la magie. La magie est la seule formule de relation

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

possible avec le hasard, le dieu effroyable qui n'a pas de visage. Et tous, Mesdames et Messieurs, nous conservons, pour d'excellentes raisons, des <sup>p.136</sup> résidus de cette conception magique de la vie qui nous permettait jadis de faire face à l'avenir. Ce sont les superstitions. Nous en avons tous. En quoi consistent-elles ? Quelle peut être la forme du *logos magique* (car il s'agit d'un *logos*, d'une manière de penser non moins respectable que celle qu'inventèrent les Grecs et qu'ils nommèrent ainsi) ? Voilà des questions que je n'aurai pas aujourd'hui le temps d'éclaircir.

Chez nous, comme je l'ai indiqué, les superstitions ne persistent qu'à l'état de résidus. A leur place, nous possédons une autre force, non moins irrationnelle, qui nous sert de pare-choc dans notre heurt permanent avec notre hasardeux destin. Cette force, c'est *l'espoir*, cette merveilleuse émanation humaine, si parfaitement dénuée de fondement et de raison, si glorieusement arbitraire, que nous sécrétons continuellement en face de ce coup de dés que représente pour nous chacun de nos lendemains.

Tout ce que je viens de vous dire nous permettra de donner toute sa signification, à la fois grave et précise, à la question énoncée par le titre de cette conférence : « Comment l'homme d'aujourd'hui voit-il le passé et l'avenir ? Que signifient pour lui ces deux éléments essentiels et associés de toute existence humaine ? »

Pour saisir un peu clairement ce qui nous arrive aujourd'hui par rapport au passé et à l'avenir, il nous suffira de comparer notre situation à celle que vécut l'Occidental du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, « l'homme fin de siècle » vêtu d'une redingote, la tête couronnée de l'imposante architecture du chapeau haut-de-forme, l'homme au faux-col empesé et à la cravate-plastron. Cet homme,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

quel qu'il fût, rationaliste et libre penseur, ou chrétien de n'importe quelle confession, croyait dur comme fer à l'idée du progrès ; idée inventée par une des personnalités les plus délicatement vénérables et géniales, qu'aucun bon Européen connaissant à fond son Europe ne pourra contempler sans émotion : je veux parler de Monsieur de Turgot. Il se pourrait que le moment culminant de l'âme européenne jusqu'à cette date ait été cette brève étape que je désignerai du même nom, émouvant pour tous ceux qui font partie, profondément, de la famille européenne ; de ce nom qui apparaît de temps à autre dans les lettres et les mémoires français de quelques années <sup>p.137</sup> plus tard pour cette époque, à la fois douce et lumineuse, aube et plein midi, qu'est « le temps où Monsieur de Turgot était en Sorbonne ». Cette idée que l'homme s'achemine vers l'avenir en une progression inévitable, comme un astre qui parcourt son orbite, fut développée par son disciple Condorcet. Le 8 juillet 1793, le marquis de Condorcet fut dénoncé par François Chabot, ex-frère franciscain, parfaite canaille, grand imbécile et convaincu de concussion. On dénonça Condorcet « comme un prévenu de conspiration contre l'unité et l'individualité de la République ». Chabot et ceux qui l'assistèrent dans cette dénonciation et qui condamnèrent Condorcet à la prison où il mourut 9 mois plus tard, étaient les éternels imbéciles de la politique qui ne savaient ni ce qu'était la République, ni l'unité, ni l'indivisibilité. Condorcet, se voyant dénoncé, se cacha ; il s'enferma dans la maison de Madame Vernet et là, dans un coin, écrivit son *Ebauche d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Ce livre était l'évangile d'une foi nouvelle : la foi au progrès. L'idée de progrès avait été rigoureusement formulée par le grand Turgot, maître de Condorcet, en 1750. C'est la grande

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

idée dont ont vécu deux siècles. Selon cette idée, le progrès de l'humanité est inéluctable, il mène à des formes de vie toujours plus satisfaisantes et parfaites. Jamais cependant, une partie aussi importante de l'humanité — tout l'Occident — ne s'était sentie devant un avenir plus sûr. L'idée de progrès est, comme l'*Equitativa*, une société d'assurance philosophique. C'est dans cette foi également qu'a été élevée ma génération.

Comme cette idée semblait s'être confirmée de plus en plus pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, il est compréhensible qu'au fond des âmes cette foi se soit solidement enracinée. La foi — autrement dit, la conviction absolue, directe — est toujours aveugle. Elle n'est pas une idée, mais une croyance, indiscutée et indiscutable. Toute foi qui mérite ce nom est une foi de charbonnier.

Cette foi compacte eut pour conséquence que ce fut à cette époque-là, d'entre toutes celles que nous connaissons bien, que l'avenir se présenta à l'homme sous son aspect le moins problématique. Aussi la vie perdit-elle alors toute tension dramatique. Le seul phénomène inquiétant, sans être encore menaçant, c'était <sup>p.138</sup> le progrès du mouvement ouvrier. Mais à cette date-là, ce fait redoutable, qui allait tourner à la catastrophe historique, n'était encore, pour la plupart du temps au moins, qu'un thème académique. On le nommait « la question sociale », et l'on discutait longuement et calmement pour savoir s'il existait réellement, s'il constituait une question économique ou morale, pédagogique ou violente. L'avenir s'offrait à ces Européens-là sous l'aspect d'une courbe portant de légères dentelures qui représentaient les petits problèmes de l'époque. Comme il s'agissait là de problèmes mineurs, nullement essentiels, lorsque l'homme « fin de siècle » tournait son regard vers le passé, il y

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

trouvait en abondance des modèles de solutions qui semblaient devoir lui suffire pour les résoudre. De là la suffisance de ces hommes, la délectation morose avec laquelle ils contemplaient le passé. Quel délice de pouvoir s'appuyer sur un monde si riche en façons d'être homme, en formes de vie apparemment exemplaires ! L'homme se sentait l'héritier d'une immense fortune de modèles vitaux. On croyait encore à la valeur exemplaire de la Grèce et de Rome. La démocratie athénienne, redécouverte deux générations plus tôt par le banquier Grote, représentait pour eux un modèle de démocratie, parce qu'ils croyaient à la démocratie comme on croit à la Vierge de Lourdes. Ils n'étaient même pas capables de se rendre compte que la démocratie athénienne n'a jamais rien eu à voir avec les démocraties contemporaines d'Occident. On croyait à la tradition philosophique — à Platon, à Aristote, à Descartes. Ceux qui avaient besoin d'une philosophie trouvaient, dans l'arrière-boutique, des exemples et des modèles bien entretenus, resplendissants. Ils n'avaient qu'à les endosser. Et ce furent le néo-kantisme, le néo-fichtéanisme et le néo-thomisme. Et de même pour les arts, pour les lettres et les sciences. La physique était *la* physique, l'unique, la parfaite, l'inattaquable physique de Galilée et de Newton. Les mathématiques étaient l'impérissable merveille de la parfaite et immuable vérité, etc., etc.

Nous trouverions la même chose en reculant d'un siècle, et en faisant le diagnostic, par exemple, de la situation d'un Goethe en face du passé et de l'avenir. Seulement pour ce dernier, qui <sup>p.139</sup> fut un grand innovateur, la définition sera un peu plus compliquée. Goethe, chose curieuse, était aveugle pour l'avenir, ou, en d'autres termes, l'avenir existait à peine pour lui. La Révolution Française

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

elle-même ne lui causait guère d'inquiétude. Il faut dire que ce fut le cas de beaucoup de gens de cette génération. La possibilité de ses répercussions futures ne bouleversait pas leurs vies, ce qui prouve — une preuve que l'on peut soutenir en détail — que la fameuse révolution ne représentait quant à ses principes aucune *peripeteia*, péripétie au sens grec de ce mot, c'est-à-dire qu'elle ne représentait aucun bouleversement effectif de la vie, aucune authentique révolution. C'est que la transformation politique et sociale qu'elle entraînait laissait intactes les convictions établies, les structures profondes de la vie, la morale, l'anatomie de la société, les valeurs de ce qu'on appelait la civilisation. Sous le mélodrame politique, sous l'infatigable guillotine, le sous-sol demeurait intact. Les principes de ce que l'on nommait la civilisation européenne étaient toujours en pleine vigueur, semblaient plus que jamais impérissables.

Nous avons donc ici un cas semblable au précédent, et nous pouvons élever au rang de « loi » historique — le mot « loi » entre guillemets — cette observation, en ces termes : à mesure que l'avenir est moins problématique, l'homme trouve à s'appuyer sur un passé plus riche en valeurs encore en vigueur, en propositions exemplaires, en modèles. L'homme se sent relativement tranquille en face de l'avenir *parce qu'il* se sent l'héritier d'un passé magnifique. Et c'est là ce que fut par excellence Goethe ; un héritier — l'héritier de tout le passé occidental qui commence avec Homère et Praxitèle pour arriver à Spinoza et Cuvier. De là, la devise qu'il nous propose : « Ce que tu héritas de tes pères, tu devras le conquérir pour le posséder ». Curieux, n'est-il pas vrai ? Que cet homme ne s'intéresse pas davantage à l'avenir, qu'il le voie si peu en tant que tâche, que ce qu'il nous recommande

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

comme entreprise, c'est de nous emparer de notre passé ; ce qui me rappelle cette bataille entre Espagnols et Portugais au XVII<sup>e</sup> siècle, au cours de laquelle l'armée espagnole, en fuite devant les Portugais, décida de prendre d'assaut son propre campement.

p.140 Comme j'ai eu l'occasion de le rappeler, l'idée de progrès est apparue en 1750, soit une année après la naissance de Goethe. C'est donc une idée qui lui est contemporaine et qu'il portait en lui avec beaucoup plus de force que les gens de ma génération. Et toujours il a vécu de cette croyance, sans jamais voir se lever à l'horizon de l'avenir le spectre de catastrophes possibles. A son époque, pourtant, il y en eut d'aussi grandes, relativement, que celles que nous vivons, mais grâce à ce fond de sécurité que la foi au progrès leur assurait, elles n'avaient pour lui qu'une valeur superficielle.

Goethe était persuadé que sous la face de la mer ridée par ces tempêtes, le calme, dans les profondeurs, continuait à régner. Mais, quand cessant de s'abandonner simplement à la vie il se reprenait, face à ses croyances, et qu'il se mettait à penser, il s'opposait, lui aussi, à cette idée de progrès, sans trop savoir comment, d'ailleurs. L'idée de progrès est, peut-être, la première grande vision de l'humain comme historicité, comme processus, comme changement constitutif. C'est l'aube du « sens historique ». Mais, comme je l'ai dit, Goethe était aveugle devant l'histoire et cette cécité nous montre à quel point il était lié au XVIII<sup>e</sup> siècle — qui est plus particulièrement lui-même dans sa première partie. Goethe s'oppose à la loi naturelle du progrès en tant que loi constitutive de l'histoire, selon Turgot, Price, Priestley, Comte — et cela, non parce qu'il découvre une autre physionomie, plus authentique, dans le processus historique, mais parce que,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

comme Descartes et les purs rationalistes, il répugne à voir dans la vie humaine un processus. Bien au contraire, il s'efforce de la considérer comme quelque chose qui, pour l'essentiel, demeure invariable. Goethe ne voit donc pas seulement dans l'humain, une « nature » invariable, insoumise au temps et comme éternelle, il préfère la voir transsubstantialisée. Nous touchons là l'origine de sa manie d'helléniste. Je n'ai pas le temps d'insister sur ce fameux hellénisme de Goethe, que ses compatriotes ont traité de manière si ridicule. Mais nous avons décelé sa véritable origine. La Grèce, qui d'elle-même tend à tout donner en exemple, à tout tourner en paradigme, oubliant que la fonction principale des Idées platoniciennes est *d'être des modèles*,<sup>p.141</sup> *des causes exemplaires* — s'en sert comme d'un vêtement pour habiller l'humain et le concevoir comme *exemplarité*. Mais c'est que la Grèce, en effet, fut modèle, et, avec elle, la Renaissance. Il y eut des modèles, des formes du passé qui l'aidèrent, comme tant de ses contemporains, à affronter l'avenir. Du fait même que l'avenir, alors, offrait un minimum d'insécurité et de danger, ils pouvaient prendre à foison des *exemples* dans le passé. Mais représentez-vous une situation vitale inverse : que l'avenir présente une physionomie plus que problématique, qu'il apparaisse comme un danger infini, bref, que la vie soit, au sens extrême, *futuration*.

Des problèmes inconnus jusqu'à maintenant dans leur profondeur et leur ampleur, se lèvent sur l'horizon comme des constellations menaçantes jamais vues auparavant.

Les choses qui paraissaient les plus stables, et qui étaient pour l'homme comme une « terra ferma » où ses pieds pouvaient se poser, deviennent tout à coup incertaines ou bien se révèlent comme des erreurs, des utopies ou de pieux désirs.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Alors, l'homme, une fois de plus, tourne son pouvoir d'attention en arrière, et regarde vers le passé pour y chercher des armes, des instruments, des modes de conduite qui lui permettent d'affronter un avenir plus que problématique. Et que trouve-t-il, en définitive, dans ce vaste grenier qu'est le passé ? En fait, les problèmes sont si radicalement nouveaux, qui touchent à la structure même des forces vitales, à ce que l'on appelle « les principes mêmes d'une civilisation », que rien de ce qui a été fait et vécu dans le passé ne peut servir dans nos tentatives de les résoudre. Rien de ce que nous révèle l'histoire ne peut valoir pour un avenir au profil si étrange. Impossible de trouver dans le passé des modèles valables. L'avenir, avec sa charge colossale d'éléments problématiques, effacera le passé en tant qu'exemplarité. L'homme aura l'héritage de ce passé, mais il ne l'acceptera pas : ce sera, comme disaient les jurisconsultes romains, un héritage *in-adita, sine cretione*.

Non, cet homme ne peut se sentir un héritier dans le sens de Goethe. Il est, au contraire, un déshérité qui n'a pas derrière lui de passé efficace. Ce n'est pas un passé qui se projette suffisamment sur l'avenir parce que celui-ci manque de consonance avec lui. <sup>p.142</sup> C'est un passé inutile, qu'il ne peut ni respecter, ni admirer. Fort bien, le passé est comme la queue de la comète, ce qui procure la stabilité. D'où l'instabilité radicale de notre temps. Eh bien ! Mesdames et Messieurs, telle est la situation de l'homme actuel, tout bonnement. Cet homme d'Occident qui est si ancien, ayant perdu son passé, se trouve transformé d'un seul coup en primitif, dans la bonne comme dans la mauvaise acception du terme. Nous y voilà !

Ceux qui nous répètent tous les jours, avec une touchante

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

bigoterie qu'il faut sauver la civilisation occidentale, m'apparaissent comme des taxidermistes qui se fatiguent à redresser une momie. La civilisation occidentale est morte, d'une belle et honorable mort. Elle est morte d'elle-même : ce ne sont pas des ennemis qui l'ont tuée : elle-même a été la force qui a étranglé ses propres principes en leur faisant donner tout ce qu'ils « avaient dans le ventre » et en prouvant, pour finir, que ces principes n'en étaient pas. Et c'est pourquoi il s'agit là d'une mort qui ne signifie pas une disparition. Comme le prévôt de Paris à la mort du roi, crions : « La civilisation occidentale est morte, vive une nouvelle civilisation occidentale ! » Que l'ancienne se succède à elle-même. Le moment serait venu de préciser ici jusqu'à quel point ces fameux principes sont périmés. Le temps ne m'en est pas accordé. Mais je vais vous dire une chose : eussé-je le temps de laisser courir ma pensée que cela n'aurait pas de sens : ce serait un effort bien vain, en effet, que de parcourir un à un ces grands secteurs de la vie dont l'agencement constitue une civilisation, pour démontrer que tous ces principes aujourd'hui font banqueroute.

Heureusement, toute civilisation possède une structure organique et ses différentes fonctions, ses parties et par conséquent ses principes s'appuient les uns sur les autres et forment une hiérarchie. Cela nous permet de préciser notre allusion hâtive à la fonction fondamentale — fondamentale au sens du moins le plus caractéristique — de notre civilisation, à savoir la science. Dans nulle civilisation plus que dans la civilisation occidentale, la science n'a joué un rôle constitutif. Sauf celle de la Grèce, aucune civilisation n'a connu cette dimension que nous qualifions de <sup>p.143</sup> « savoir scientifique » et en Grèce même où elle

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

fut conçue, jamais elle ne parvint à constituer l'élément fondamental, « viscéral », de la civilisation hellénique ou, disons en termes plus énergiques, jamais la Grèce n'a vécu de la science. Jusqu'à la fin de son existence historique, quelques Grecs d'élite, peu nombreux, crurent que la caractéristique des peuples hellènes, face aux autres civilisations, était ce qu'ils nommaient la « culture », *paideia*. Cela se passait peu de temps avant que la Grèce eût succombé en tant que figure historique normative. Mais cette *paideia* qui, de fait, et pas seulement comme *desideratum*, n'est pas un organe constitutif de la vie générale des peuples helléniques, cette *paideia* ne consiste pas non plus dans l'occupation scientifique, mais plutôt dans l'occupation rhétorique. Quelques groupes encore plus réduits — les *ultras* de la synthèse philosophique, l'Académie platonicienne surtout — soutenaient comme un idéal que la culture était, à sa base même, science. Mais il suffit de lire le grand promoteur de l'idée de *paideia*, Isocrate, pour voir qu'au sens grec, la science n'est jamais arrivée à être vraiment une réalité de base de sa « culture » et moins encore de sa civilisation. Le fait que la science nous intéresse tant a provoqué une illusion d'optique grâce à laquelle nous avons toujours supposé — en commettant une erreur évidente — qu'elle intéressait profondément et largement les Grecs. Ce n'est que lorsque l'Hellade cessa d'être vivante, qu'elle ne fut plus qu'une survivance d'elle-même, un triste peuple à demi momifié, qui voulut vivre de ses *professeurs* pour attirer des étrangers, qu'Athènes, la perpétuelle rebelle, l'ennemie des penseurs, devint une sorte de Vichy de la philosophie et des autres *mathemata*.

Il n'est pas moins arbitraire et faux d'appeler formellement *chrétienne* la civilisation occidentale. Le christianisme n'est pas un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

principe exclusif de notre civilisation, mais il agit dans d'autres civilisations et, de plus, les Occidentaux n'ont pas vécu exclusivement de la foi en Dieu, mais encore d'une autre foi, qui les a travaillés d'une manière radicalement différente et indépendante de la foi religieuse, c'est-à-dire la foi en la science, en la raison. Le *trivium*, et le *quadrivium* relevaient déjà, dès leur apparition, <sup>p.144</sup> d'un culte de la raison. Mais les sciences forment une hiérarchie, elles se supportent les unes les autres, s'appuyant les unes sur les autres. Les deux sciences de base sont la physique et la logique. Si quelque accident grave affecte les principes de ces sciences, il est clair qu'il affectera aussi la civilisation occidentale. La gravité ne prendra pas aujourd'hui une apparence mélodramatique, visible aux yeux de tous ; de même le profane, dans la goutte de sang qu'il observe au microscope, ne devine pas la présence de la maladie grave ; cependant pour qui sait faire un diagnostic, nul doute que la situation actuelle de la physique et de la logique ne soit le symptôme d'une crise de notre civilisation beaucoup plus profonde encore que toutes les catastrophes guerrières et politiques. Car ces deux sciences étaient comme le « coffre-fort » où l'homme occidental gardait le capital-or qui lui permettait d'affronter la vie avec confiance.

Il y a quelques semaines, je parlais au plus grand physicien actuel ; je lui témoignais mon admiration pour le courage dont il avait fait preuve en se décidant à formuler le « principe de l'indétermination ». Ce principe est sans doute un principe physique et, comme tel, il exprime un fait fondamental dans l'ordre des phénomènes, dits « matériels ». Mais s'il n'était rien de plus, il ne s'agirait que d'un progrès normal de la science physique, d'une vérité nouvelle qui s'ajouterait à celles déjà acquises. Mais il

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

arrive que ce principe se retourne à la fois contre tout le corps de la physique et le détruit, non comme une nouvelle théorie physique a coutume de remplacer celle, moins rigoureuse, qui la précède, mais il bouleverse la physionomie de la physique en ce qui concerne la connaissance. La base implicite de la connaissance physique était que le chercheur se bornait à observer le phénomène, à le définir en formules strictes. Mais le principe d'indétermination proclame que le chercheur, en observant le phénomène, le fabrique, que l'observation est production. Ce qui est tout à fait incompatible avec l'idée trois fois millénaire de la « connaissance scientifique ». Pour autant, la physique, *en ce qui concerne la connaissance*, étant donné le sens traditionnel de ce vocable — a cessé d'exister. Que va-t-il surgir de plus p.145 admirable que sa figure passée et traditionnelle, nous ne le savons pas encore, mais ce à quoi nous assistons, c'est, ni plus ni moins, à la volatilisation de la physique. « Mais si ce que vous avez découvert est si grave — ajoutai-je lors de cette conversation — ce qui arrive à la logique, ciment ultime et fondamental de notre civilisation, est plus grave encore. » Le physicien me regarda dans les yeux, surpris, peut-être, que je sois au courant de ce qui reste encore presque un secret, en vertu de son caractère des plus abstrus et dont la formulation rigoureuse est toute récente. Alors il me demanda : « Vous vous référez au théorème de Gödel ? » « Naturellement. Je me réfère à ce théorème qui donne une expression définitive à ce qu'on pressentait dans la logique depuis de nombreuses années. » Le théorème de Gödel signifie qu'à strictement parler, il n'y a pas de logique, que ce que l'on appelait ainsi n'était qu'une utopie, qu'on croyait à une logique parce que celle-ci n'était — depuis Aristote — qu'un *desideratum*, un simple

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

programme. Dans les cinquante dernières années — depuis Russel, Whitehead, d'un côté, et Hilbert de l'autre — on a cherché à *réaliser* la logique et on a vu que c'était impossible, parce qu'à proprement parler, la logique n'existe pas. Fort bien la logique signifiait « à proprement parler »...

Notre civilisation sait que ses principes sont en faillite — dématérialisés — et c'est pourquoi elle doute d'elle-même. Bien, il ne semble pas qu'aucune civilisation soit morte et d'une pleine mort, sur une attaque de doute. Il me semble plutôt me rappeler que les civilisations ont péri pour la raison contraire — par pétrification ou artériosclérose de leurs croyances. Tout cela signifie clairement que la forme honorée jusqu'à maintenant par notre civilisation — ou plus exactement par les Occidentaux — est épuisée et tarie, mais que, par cela même, notre civilisation se sent poussée et mise dans l'obligation d'inventer des formes radicalement neuves. Nous sommes arrivés à un moment, Mesdames et Messieurs, où nous n'avons pour tout remède qu'à inventer et inventer dans tous les ordres. On ne pourrait se proposer tâche plus délicate. Il faut inventer ! Eh bien ! vous les jeunes — garçons et filles — allez-y !

@

R. P. JEAN DANIÉLOU

## HUMANISME ET CHRISTIANISME <sup>1</sup>

@

p.097 Le sujet que je dois aborder est non seulement immense, mais difficile, je dirai même, au premier abord, qu'on peut se demander s'il a un sens. Il nous faut en effet traiter du christianisme et de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle. Certes, le christianisme a une conception de l'homme, créé par Dieu, à son image, racheté par le Christ, et ressuscité par lui. Tout ceci définit une anthropologie caractérisée, qui engage une vision de la nature de l'homme, de sa situation historique, de ses rapports avec autrui. Mais cette conception de l'homme n'a rien de spécifique pour ce qui est de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle, et ce n'est pas cette conception en elle-même que j'ai donc à vous proposer.

On dira alors que si les principes de cette doctrine sont immuables, il reste que les applications en peuvent changer ; en ce sens, il est certain que les progrès des diverses sciences, ceux de la psychanalyse, ceux de la phénoménologie, obligent aujourd'hui le chrétien à se poser des problèmes nouveaux, qu'il n'avait pas autrefois à traiter, et, par ailleurs, le développement de la civilisation suscite aujourd'hui des situations nouvelles qu'également le christianisme doit aborder. Mais si nous en restions à ce thème, nous ferions surtout allusion à ce que le christianisme d'aujourd'hui doit au progrès de la civilisation et de la connaissance de l'homme et, p.098 par conséquent, cela se

---

<sup>1</sup> Conférence du 13 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ramènerait finalement à parler de la connaissance de l'homme dans le monde d'aujourd'hui, beaucoup plus que de son rapport avec le christianisme.

Il reste cependant une question, et à mon avis la vraie question. Si la parole adressée par Dieu à l'homme est permanente, l'homme qui lui répond est, lui, dans une situation historique déterminée ; il se trouve aux prises avec certains problèmes, avec certains drames. Parler du christianisme et de la connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle, c'est parler de l'homme d'aujourd'hui, confronté à la parole de Dieu, jugé par elle. C'est nous occuper des tentations particulières qui sont les siennes, et aussi des grandeurs nouvelles auxquelles il peut être appelé. C'est à cette confrontation de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle et de la révélation chrétienne que nous sommes conviés ici.

\*

Un premier trait caractérise le XX<sup>e</sup> siècle, trait qui s'est dégagé tout au long des conférences et des débats qui ont rempli les premières journées de ces Rencontres, c'est la découverte toujours plus profonde par l'homme de sa propre liberté. Les conceptions déterministes du XIX<sup>e</sup> siècle sont aujourd'hui dépassées. Qu'il s'agisse des transformations du marxisme, qu'il s'agisse de l'humanisme existentialiste, qu'il s'agisse des sciences psychologiques, l'affirmation d'une transcendance de l'homme par rapport à ses conditionnements est une des constantes de la pensée de notre temps.

Mais le drame qui surgit aussitôt ici, c'est que l'homme de notre temps, parce qu'il a découvert la puissance formidable de sa liberté, en vient à ne plus supporter qu'avec impatience que cette liberté soit

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

subordonnée à quelques lois ou à quelques principes supérieurs. Et plus particulièrement, il voit dans la reconnaissance d'une transcendance absolue, de la transcendance de Dieu, une aliénation dans laquelle il se détruit. L'homme moderne considère qu'il n'est vraiment homme que s'il est la réalité suprême pour l'homme, et en ce sens on peut dire qu'il y a un humanisme moderne, qui est cette conception qui fait de l'homme la valeur suprême, et <sup>p.099</sup> qui apparaît, c'est bien clair, comme incompatible avec toute conception religieuse. L'homme moderne a la passion de s'appartenir. Il préfère même une condition modeste qu'il tient de lui-même à une vocation divine dont il aurait à dire merci. On peut dire que l'action de grâces est la disposition qui lui est le plus difficile.

Mais ceci pose un problème singulièrement grave. Refusant de reconnaître un ordre supérieur auquel il se subordonne, l'homme d'aujourd'hui se trouve alors devant le gouffre vertigineux de sa propre liberté, car, cette liberté, qu'en fera-t-il ? Ou bien il acceptera de n'être maître que de soi, d'avoir un destin qui sera tout entier son œuvre, mais qui alors apparaît comme à chaque instant sa propre création et ne se situe dans aucun ordre déterminé, ou bien, suivant la vision prophétique du grand inquisiteur de Dostoïevski, terrifié par sa propre liberté, il deviendra la proie de tous les pseudo-ordres qui lui proposeront de le délivrer de lui-même ; mais cette fois-ci en l'asservissant bien. Il s'aliénera alors à un ordre social, à une totalité biologique, à un système quelconque.

Le problème en présence duquel nous sommes donc ici est celui de savoir si l'homme peut se subordonner à un ordre qui le dépasse, sans s'aliéner et sans se détruire. On peut dire que ce problème nous apparaît comme au cœur même de ces journées,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

qui sont à la fois pour nous une découverte de l'homme dans ses possibilités, telles que nous les montre la connaissance de l'homme d'aujourd'hui, et en même temps une prise de conscience de la responsabilité qui est la nôtre, de savoir vers quoi nous devons l'orienter.

Or, cet ordre dans lequel une liberté peut s'inscrire sans se détruire, il existe et c'est précisément l'ordre d'un humanisme religieux. Que signifie, en effet, un humanisme religieux ou un humanisme chrétien ? Il signifie que l'homme reconnaît la transcendance d'un être dont il dépend, certes, d'une manière radicale — puisqu'il se reçoit tout entier de lui — mais en même temps qui, on peut le dire, ne lui est pas vraiment étranger, parce qu'il le dépasse dans l'ordre même de ce qui constitue sa personnalité et sa liberté la plus intime. Dieu, comme on l'a dit, « est en moi plus moi-même que moi ». Quand je Le reconnais, ce n'est pas en <sup>p.100</sup> m'aliénant à une réalité étrangère et extérieure, c'est au contraire en adhérant en moi-même, mais au delà de moi-même, à une réalité que je ne peux renier sans me renier moi-même, et au contraire, qui m'accomplit quand je la reconnais.

Or, ceci modifie radicalement la conception d'un ordre humain dans lequel une liberté peut s'inscrire — qu'il s'agisse en effet désormais d'une loi morale, qu'il s'agisse de la conception d'une nature humaine, toutes ces choses ne s'imposent plus alors à moi comme de simples faits, dans leur brutalité, contre quoi alors il y aurait de la noblesse à se révolter. Mais ils s'imposent à moi comme l'expression d'une volonté personnelle souverainement digne d'amour, parce qu'elle est l'expression d'une perfection suprême, et par conséquent, à laquelle je ne peux me refuser sans renier tout ce que j'aime et tout ce à quoi je crois.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Reconnaître Dieu, dès lors, n'a plus rien qui avilisse l'homme. Et l'on peut dire que c'est encore ici une des équivoques les plus grandes du problème religieux dans le monde moderne que cette idée que l'on se diminue lorsqu'on reconnaît en un autre une grandeur qu'on ne peut s'approprier à soi-même. Il faut dire, au contraire, que l'aptitude à reconnaître la grandeur partout où elle se trouve, c'est-à-dire l'admiration, et l'aptitude à reconnaître une grandeur qui m'est absolument inaccessible, que je ne peux absolument pas m'approprier, c'est-à-dire l'adoration, sont la marque de la générosité spirituelle. Au contraire, le fait de ne pas supporter d'avoir à reconnaître une grandeur que je ne peux m'approprier est l'expression d'une certaine pauvreté d'âme, parce qu'elle est tout entière fondée sur l'avoir et qu'elle consiste à tout rapporter au moi. Ce n'est pas par une singularité que Nietzsche a déclaré un jour qu'il était jaloux du Christ. Cette jalousie de Dieu apparaît comme étant le fond de cette attitude que nous essayons en ce moment de définir.

Or, non seulement la relation à un Dieu personnel n'est pas quelque chose qui détruit la liberté ou l'existence de l'homme, mais il faut dire, au contraire, que c'est elle qui en fait tout le prix, car rien n'est plus insipide qu'un monde où il n'y a plus ni péché ni joie, c'est-à-dire un monde dans lequel mon existence <sup>p.101</sup> n'est pas perpétuellement confrontée avec un absolu. C'est un fait redoutable et auquel nous préférons bien souvent échapper, mais dont nous savons aussi, par je ne sais quel point secret en nous, que c'est finalement lui qui donne à notre vie sa saveur. Parce qu'un homme qui peut pécher est un homme qui est aimé, c'est-à-dire un homme aux moindres actions duquel Quelqu'un attache une étonnante, une extraordinaire importance. « Dans un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

monde où vous ne connaissez ni le oui ni le non de rien, a dit Claudel, où il n'y a plus ni loi morale, ni loi intellectuelle, où toute chose est permise et où il n'y a rien à espérer, rien à perdre, où le mal n'apporte pas de punition et le bien pas de récompense, dans un tel monde, il n'y a plus de drame parce qu'il n'y a pas de lutte et il n'y a pas de lutte parce qu'il n'y a rien qui en vaille la peine. »

Il y a donc, dans cette découverte par l'homme moderne de sa terrible liberté, une tentation et un danger : le danger de cette aventure où la liberté, ne se subordonnant plus à aucun ordre, est totalement livrée à elle-même et ne sait plus où s'inscrire. Mais il ne s'agit aucunement ici, pour moi, de condamner cette liberté en elle-même. Il s'agit seulement de dire qu'elle est ambiguë dans la mesure où elle peut, à la fois, devenir force de bien ou force de mal. En soi la découverte des abîmes de l'homme, que nous faisons chez les grands romanciers d'aujourd'hui, un Bernanos ou un Graham Greene, représente un approfondissement de notre connaissance. Elle nous fait apparaître davantage le tragique de l'existence. Elle nous fait mieux sentir aussi la grandeur de la personne humaine, car si aujourd'hui celle-ci est si dérisoirement traitée, il faut reconnaître également qu'elle nous apparaît dans toute sa dignité à mesure que nous découvrons davantage la liberté qui est en elle. Et c'est pourquoi une des découvertes de la pensée de notre temps aura été celle d'une philosophie des relations qui unissent les hommes les uns aux autres, de cet amour spirituel que décrit un Max Scheler. Or, ceci représente, pour le christianisme, un apport qui lui permet de mieux comprendre certains de ses aspects et de donner une base philosophique plus ferme à certaines de ses affirmations.

\*

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

p.102 Un second aspect de l'homme moderne, et d'un tout autre caractère, est qu'il appartient au monde de la science et de la technique, tout différent de ce monde de la sagesse qui était celui des temps où le christianisme est apparu. Dans un livre récent, l'écrivain anglican Thornton observe que si le christianisme est, de soi, indépendant à l'égard de toutes les formes de civilisation, et par conséquent aussi de la civilisation d'aujourd'hui, il lui est également essentiel d'être vécu par l'homme d'une époque et d'une civilisation. D'où ce problème qui se pose à nous de la confrontation de l'homme chrétien et de ce monde de la technique et de la science.

Dans le passé, en effet, l'homme chrétien s'est incarné dans des civilisations diverses : dans le monde byzantin, dans le monde médiéval, dans le monde de la bourgeoisie montante. Nous sommes aujourd'hui en présence de cette confrontation de l'homme chrétien et de ce monde qui se crée. Il faut le dire, s'il y a dans le christianisme des éléments permanents et irréformables, il emprunte aussi à chaque civilisation où il s'incarne des formes de structure et d'expression qui, elles, ont perpétuellement à être réformées.

Ce monde de la technique est donc, du point de vue du jugement chrétien, d'abord un fait et un fait qui s'impose à lui, et dans lequel il a à s'exprimer ; mais ce monde est aussi à son tour une tentation, la tentation que le P. de Lubac appelait celle de « l'homme prométhéen ». L'immense essor du progrès matériel qui caractérise l'Occident depuis deux siècles a suscité dans l'humanité des espérances nouvelles. L'homme a pensé qu'en transformant par la science les conditions physiques de sa vie, et, par l'économie, les conditions de son existence sociale, il

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

parviendrait aussi à se transformer lui-même ; c'est vraiment l'homme qui deviendrait le démiurge de l'homme, c'est-à-dire qui serait son propre créateur, et on comprend l'exaltation qu'un tel espoir a pu susciter de notre temps. Certes, ces espoirs se sont heurtés à de tragiques démentis, mais ils restent un des thèmes essentiels de la pensée d'aujourd'hui.

Ce que je voudrais montrer ici, c'est cette tentation sous trois de ses aspects.

p.103 Le premier est la foi en l'existence d'un salut temporel, c'est-à-dire dans la possibilité pour l'homme d'établir dès ici-bas des conditions de vie heureuse et harmonieuse. Il est certain que cette thèse se heurte, de la part de la pensée chrétienne, à un démenti ; elle signifierait en effet que peut se réaliser, dès ici-bas, un salut de l'humanité. Or ceci apparaît en contradiction avec une idée essentielle au christianisme, à savoir que la présence du péché dans le monde, jusqu'à la fin des temps, gardera toujours à la science un caractère ambigu, qui fait qu'elle pourra être l'instrument de grands accomplissements, mais aussi des pires destructions. De plus, il y a des limites infranchissables à ce qui est possible à la science. Elle peut agrandir la cage dans laquelle l'homme se trouve, elle ne peut l'en faire sortir ; elle peut transformer certaines conditions de notre existence, elle ne peut pas faire que notre existence ne reste toujours, ici-bas, en un certain sens, une captivité.

Il ne s'agit pas ici de prétendre que le christianisme assurerait davantage ce salut temporel. Il est certain d'abord que cela est étranger à sa fin essentielle — qui est une fin eschatologique. En second lieu, pour une pensée chrétienne, l'idée même de salut

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

temporel — l'idée de la possibilité d'un salut total du monde dès ici-bas — est sans signification. Et enfin, il ne faudrait même pas s'entretenir de l'illusion que le christianisme assurât sur le plan temporel une certitude de victoire à ceux qui le pratiqueraient. L'idée de la rétribution temporelle de la vertu, de la réussite certaine des « bons », devrait être liquidée depuis le Livre de Job, encore qu'elle apparaisse comme singulièrement persistante dans les espérances des hommes. Elle se heurte d'ailleurs au démenti de l'histoire et elle risquerait de couvrir les pires pharisaïsmes. En effet, si le succès était la marque de la bénédiction de Dieu, les peuples vainqueurs seraient toujours les peuples élus, et ceci donnerait une inquiétante bonne conscience aux puissants de ce monde, en contradiction absolue avec la véritable perspective d'une vision chrétienne. C'est pourquoi toutes les philosophies providentialistes de l'histoire politique, aussi bien celle de Condorcet que celle de Bossuet, apparaissent des interprétations dérisoires au regard de ce que nous montre la réalité.

p.104 Ce n'est pas à dire pourtant que, sur le plan plus modeste et seul réel qui est celui de la lutte quotidienne contre la misère temporelle, il n'y ait une efficience du christianisme sur la civilisation. Je dirai ici que, précisément, dans la mesure où le christianisme dénonce les mythes par lesquels on prétend nous faire croire qu'il peut y avoir une transformation radicale de la société, et qu'il détourne les espérances des hommes de ces espoirs chimériques, il nous ramène peut-être aux tâches véritables, c'est-à-dire au sens que le possible, dans cet ordre, est toujours étroitement défini par les conditions concrètes de l'homme, toujours étroitement menacé par l'existence en lui du péché.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Un second aspect de la déformation idéologique que présente le monde des techniques est la foi au progrès. Ici encore il s'agit, bien sûr, d'un vieux thème, mais d'un vieux thème qui nous apparaît comme perpétuellement rajeuni. Il ne s'agit aucunement de nier les acquisitions que les sciences, dans tous les domaines, nous apportent ; mais nous sommes en présence d'autre chose. On nous parle de la création d'un homme nouveau ; on nous parle d'une nouvelle échelle de valeurs ; on nous parle d'un nouvel humanisme. Or, il faut dire que tout ceci est un mythe qui, pour un chrétien, n'a pas de sens. Ceci n'a pas de sens parce que, pour un chrétien, il n'y a d'homme nouveau qu'un seul : celui que l'apôtre Paul appelle le *novissimus homo*, l'homme à jamais le plus nouveau, et qui est Jésus-Christ. Car l'affirmation paradoxale, mais essentielle, du christianisme est, comme l'a remarqué un grand théologien protestant, Oscar Cullmann, que l'événement essentiel de l'histoire est déjà arrivé. Nous savons que jamais aucune révolution, que jamais aucune découverte ne nous apportera quelque chose d'équivalent à ce que nous possédions déjà en Jésus-Christ. Et ceci permettra par conséquent, en ce qui concerne le thème du progrès, de situer exactement ce que nous voulons dire, quand nous parlons de créer un nouvel humanisme ou de susciter un homme nouveau. Ceci ne pourra jamais signifier qu'il puisse y avoir un au-delà de Jésus-Christ, mais signifiera que nous avons, à l'intérieur de cette réalisation définitive de l'homme qui est acquise en Jésus-Christ, à nous adapter à certaines <sup>p.105</sup> conditions nouvelles qui peuvent, en effet, modifier quelque chose à la situation de l'homme, mais qui n'atteignent pas à son fond.

Enfin une dernière tentation de l'homme contemporain est de transformer les politiques en mystiques. Ayant rejeté la foi

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

religieuse, submergé par la spécialisation des techniques, il est à la recherche de mythes qui puissent lui permettre de donner une certaine unité à sa vision du monde, et un sens à son action. Il est amené par conséquent à donner à certaines réalités de civilisation — qu'il s'agisse d'une race, d'une classe, d'un système économique — une valeur absolue. Or, c'est là ce qui suscite dans le monde où nous vivons ces luttes meurtrières dans lesquelles ce ne sont plus seulement des intérêts matériels qui s'opposent, mais des visions du monde exclusives les unes des autres.

En rappelant le caractère relatif de toutes les réalités politiques et économiques, en montrant qu'aucune d'elles ne possède une vérité totale, mais qu'elles ne sont chacune qu'un aménagement qui a ses avantages et ses inconvénients, une foi en une réalité transcendante permet aux hommes de s'accepter les uns les autres et de reconnaître qu'ils sont complémentaires, et elle crée par conséquent la possibilité d'une communauté internationale.

Mais ce monde de la technique, plein de tentations, comprend aussi des possibilités. En mettant aux mains de l'homme les ressources de la science, il lui permet de créer des conditions plus humaines, qui doivent permettre à la vie de l'esprit de s'épanouir plus librement, car nous savons mieux maintenant — et c'est une des acquisitions de la connaissance de l'homme dans le monde moderne — combien l'homme dépend du conditionnement matériel, biologique ou économique de son existence. Maritain a écrit quelque part que le marxisme avait été « une aperception vengeresse de la causalité matérielle ». Cette expression signifie quelque chose de très exact, à savoir que le développement des techniques dans le monde moderne nous a rappelé l'importance de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'aspect matériel dans l'existence de l'homme. Nous comprenons mieux aujourd'hui la place du corps. Et cela d'ailleurs nous fait approfondir davantage un trait fondamental du christianisme : à savoir que celui-ci <sup>p.106</sup> n'est aucunement un spiritualisme, au sens platonicien du mot, qui serait pour l'âme contre le corps, comme on se l'imagine quelquefois. Dieu est à la fois le Dieu des âmes et le Dieu des corps. Le corps aussi est une créature et il est voué à la résurrection. Et, plus encore, l'Apôtre Paul nous apprend que la nature tout entière gémit, soumise à la vanité, attendant la manifestation du Fils de Dieu. Il y a donc, dans ce rappel que le monde contemporain nous fait de l'importance de la réalité matérielle, quelque chose qui, loin de devoir être rejeté, nous aide au contraire à nous mieux connaître nous-mêmes.

Il faudrait en dire autant d'un autre aspect de cette vision moderne des choses. Nous avons dit, tout à l'heure, combien le mythe du progrès nous apparaissait en opposition avec l'idée essentielle du christianisme : qu'en Jésus-Christ l'essentiel est déjà acquis. Mais nous avons à dire aussi combien ce sens du monde conçu comme une histoire nous permet de mieux prendre conscience du fait que la Bible nous rapporte une histoire sainte et de dégager les caractères propres d'une interprétation chrétienne du temps.

\*

Je voudrais toucher un dernier problème. Et ici, ce n'est plus du drame de l'homme chrétien devant la pensée moderne que je voudrais parler, mais — et il me semble que, ce soir, vous l'attendez tous de moi et moi-même ici je ne saurais m'en abstenir — du drame même de l'homme chrétien. Et par là j'entends particulièrement ce qui me paraît être non seulement un drame du

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

christianisme, plus aigu que jamais dans le monde moderne, mais un drame aussi pour l'humanité tout entière : la division entre les chrétiens. Nous avons dit, tout à l'heure, que la prédication prophétique de la souveraineté de Dieu était la chance de ce monde divisé, mais hélas, si nous nous tournons vers ceux qui ont mission de porter ce message prophétique, nous rencontrons à nouveau des hommes divisés. La division du peuple de Dieu ne date pas d'hier, elle a commencé quand chrétiens et juifs, l'ancien Israël et le nouvel Israël, se sont séparés ; elle s'est poursuivie quand Mahomet, à son tour, a opéré sa rupture avec la tradition biblique ;  
p.107 elle s'est poursuivie ensuite, nous le savons, à travers les siècles chrétiens. Cette division est un drame pour l'homme chrétien parce qu'elle va contre l'unité qui est la marque même du peuple de Dieu et que le Christ a voulu donner à son Eglise ; elle l'est parce qu'elle affaiblit le témoignage que les chrétiens doivent porter devant le monde ; elle l'est enfin sur le terrain même du drame temporel de notre temps, dans la mesure où nous devons dire que nous en portons en partie la responsabilité, dans la mesure où nos propres divisions, les divisions religieuses du monde chrétien, ont pu sinon provoquer, au moins faciliter les divisions temporelles en présence desquelles nous nous trouvons. Ce n'est pas un hasard si les grands blocs que présente le monde moderne, et qui sont des blocs de civilisation — le bloc anglo-saxon, le bloc slave, le bloc latin — semblent coïncider avec les confessions chrétiennes. Drame de la chrétienté divisée, il faut dire qu'en 1951 il nous apparaît plus tragique que jamais. Plus tragique que jamais, parce que nous sentons plus que jamais combien l'union des chrétiens est la réponse peut-être à la crise de civilisation que nous traversons, combien aussi elle apparaît plus que jamais difficile.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Dans le monde où nous sommes, les particularismes s'accusent encore ; les raidissements religieux s'accroissent. Il est certain qu'avec la conquête, par Israël, d'un territoire qu'il ne possédait plus depuis Jésus-Christ, un renouveau religieux se produit à l'intérieur du judaïsme, où nous respectons la foi au Dieu unique, mais qui apporte un élément nouveau à cette division entre les différentes confessions se rattachant à la Bible. Les Eglises orthodoxes sont plus que jamais divisées entre elles et séparées les unes des autres. Et nous savons que les décisions récentes de l'Eglise catholique, et en particulier la définition du dogme de l'Assomption, ont creusé davantage encore le fossé qui sépare les catholiques de leurs frères protestants.

Ainsi, l'union apparaît aujourd'hui, par un tragique paradoxe, à la fois plus nécessaire et plus impossible ; mais, après tout, pour un chrétien, tout ce qui relève de l'ordre de la foi n'est-il pas ainsi ? Et la difficulté même en présence de laquelle nous nous trouvons — ce mur en apparence infranchissable — a du moins l'avantage <sup>p.108</sup> de nous empêcher désormais de croire que l'union pourra jamais être obtenue par des diplomaties humaines, par des compromis. Il n'y a pas place à la diplomatie, là où le destin absolu de l'âme est engagé ; nous en sommes tous d'accord les uns et les autres. En bouchant les fausses issues, l'intransigeance même des Eglises nous oriente vers la seule issue qui nous reste, le devoir d'une fidélité absolue à la Vérité et plus encore, la foi dans la toute-puissance du Dieu vivant pour accomplir ce qui aux hommes est impossible.

J'ajouterai toutefois que si ce tableau peut paraître sombre, dans mon esprit les promesses restent cependant immenses ; elles sont immenses parce que cette union, Dieu la veut, qui a fait son

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Eglise Une, parce que l'Esprit vivant dans l'Eglise — et qui en est l'âme — cherche à en rassembler les membres séparés, parce que le Christ, de ses bras ouverts, cherche à rassembler les siens. C'est pourquoi nous devons croire qu'il ne s'agit pas là seulement d'une réalité eschatologique — de l'espoir, qui nous est permis, que nous nous retrouverons dans un autre monde — il s'agit de savoir si nous pouvons nous retrouver dans celui-ci. Or, il faut dire que tout un travail lointain que nous voyons se faire autour de nous, que la prise de conscience de ce qui nous rapproche dans un monde où le christianisme est attaqué dans ses bases, que l'acuité même que prend aujourd'hui pour nous cette question, tout ceci est une marque que nous sommes bien en présence non pas de quelque problème secondaire, mais sans doute, et je le pense, en présence d'un problème crucial de notre temps. Et c'est si nous le croyons que nous prendrons ce problème au sérieux.

Nous ne sommes pas ici, ce soir, pour un débat académique, nous sommes dans un monde ébranlé sur ses bases où les limites dans lesquelles la connaissance et la puissance de l'homme étaient enfermées éclatent, et qui nous ouvre des abîmes insoupçonnés. Nous sommes en présence d'un monde où tout est possible : le pire et le meilleur. C'est pourquoi c'est dans la responsabilité de nos consciences, en présence de la lumière de Dieu, que nous avons, au terme de ces Rencontres, à nous demander si nous pouvons lui apporter les paroles qui pourront peut-être le sauver.

@

## CHARLES WESTPHAL

### LA CONNAISSANCE CHRÉTIENNE DE L'HOMME <sup>1</sup>

@

p.109 Je voudrais d'abord remercier mon frère, le P. Daniélou, de ce qu'il a dit de la chrétienté divisée. Je n'en parlerai pas. Je n'ai rien à ajouter à ses paroles et je trouve émouvant que nous puissions, sur un sujet comme celui qui nous rassemble ce soir, éprouver un accord aussi profond en Jésus-Christ.

Bien sûr, il y a entre nous encore des « murailles infranchissables » <sup>2</sup>. Tout de même, le sujet de ce soir a l'intérêt de nous unir beaucoup plus que de nous diviser. Le P. Daniélou vous a montré comment la connaissance chrétienne de l'homme s'applique à l'homme du siècle où nous sommes, et je voudrais vous parler maintenant d'une manière plus subjective, m'attacher à dégager *les constantes* de la connaissance chrétienne de l'homme.

C'est un sujet difficile : connaissance chrétienne. Le terme désigne à la fois le contenu de cette connaissance, et le contenant, ou l'acte de connaître tel que se le propose le chrétien. On ne peut pas séparer le contenant du contenu, et ce n'est pas vrai d'ailleurs que pour la connaissance chrétienne : toute connaissance est, d'une certaine manière, déterminée par son objet, mais je pense que c'est vrai surtout pour la connaissance chrétienne.

p.110 Or l'objet est ici très particulier. Le donné révélé, le

---

<sup>1</sup> Conférence du 13 septembre 1951.

<sup>2</sup> L'expression est du pasteur Bœgner.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

mystère, le miracle de la Révélation commandent bien une certaine manière de connaître — c'est l'attitude de la foi — mais cette manière de connaître ne peut pas être explicitée comme une méthode scientifique de connaissance ou d'investigation ; d'autant plus que cet objet est, en même temps, sujet, puisqu'il s'agit de la vérité vivante et créatrice, de la vérité qui est *quelqu'un*. Je ne connais l'homme qu'en Dieu, et en Dieu, je ne connais pas l'homme en soi, comme un objet, mais d'abord moi-même, dans la relation que Dieu établit avec moi en se révélant à moi, et autrui, non pas comme un homme quelconque, mais comme celui que Jésus-Christ m'apprend à appeler mon prochain. La foi n'est pas la découverte d'une explication, comme nous sommes toujours tentés de le penser ; elle est plutôt consentement à l'absence d'explication devant la réalité de la présence — qu'il s'agisse de celle de Dieu ou de celle de l'homme. Aussi bien, je ne me suis présent, et mon prochain ne m'est présent qu'en Dieu, en Jésus-Christ qui est le médiateur de toute présence.

Ainsi, si l'existentialiste dit, comme M. Merleau-Ponty, qu'il doit « refuser toutes les explications », je serais tenté de lui répondre : le chrétien ne peut faire autrement, devant Dieu, que de ne pas demander d'explications. La foi n'est pas une explication ; elle est une obéissance. Abraham — dont l'Épître aux Hébreux résume en quelques mots l'histoire <sup>1</sup> — Abraham obéit à l'appel de Dieu : « Il partit sans savoir où il allait. » Voilà la foi. Voilà exactement l'expérience de la foi, en quelque sorte, dans sa nudité extrême. Abraham a reçu quoi ? Un appel, une promesse, un ordre. Et il est parti. Voilà la foi ! Comment Abraham aurait-il pu expliquer son

---

<sup>1</sup> Hébr. 11, 8.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Dieu ? Et qui oserait dire pourtant que cette foi est incommunicable ? Voilà trente siècles que nous vivons de la foi d'Abraham, qui est considéré par les Juifs, comme par les chrétiens, comme le « père des croyants ». Et vous savez quelle leçon magistrale Kierkegaard a tirée de l'exemple d'Abraham ! Ceci m'oblige à souligner que si la « communication » est mystérieuse, si elle ne peut être transmise comme une démonstration, mais seulement <sup>p.111</sup> comme un témoignage, ce témoignage n'est jamais seulement des mots. Il est en même temps un acte. Il n'est pas seulement un langage qui, comme disait M. Merleau-Ponty, « est l'acte même de signifier », mais il est un acte significatif avant toute parole. Nous connaissons la foi d'Abraham parce qu'il est parti. S'il n'était pas parti, et si Jésus-Christ n'était pas mort et ressuscité, c'est-à-dire si le christianisme n'était pas, avant tout, l'acte de Dieu dans notre histoire, il ne serait pas une révélation mais une sagesse, une sagesse humaine, à côté des autres sagesse. Mais il est une révélation, un acte de Dieu, et pour quiconque est l'objet de cette action de Dieu, il se passe quelque chose ; quelle que soit la forme de l'expérience chrétienne, elle est toujours, d'une manière ou de l'autre, une rupture, un départ, une aventure, une mort et une résurrection. Et le témoignage de nos paroles n'est rien, il est un langage vide s'il n'est pas en même temps signifié par notre vie tout entière. Pascal disait : « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger. » Bien sûr, ce n'est pas un critère suffisant, nous l'avons vu par une cruelle expérience : on peut mourir pour des mensonges, et le critère de la vérité de Dieu est ailleurs ; mais tout de même, cela nous rappelle le sérieux du témoignage chrétien. Et s'il est arrivé que vous trouviez ce témoignage d'un « intolérable exclusivisme »,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

comme on l'a reproché il y a deux ans à Karl Barth et au P. Maydiou — et ce reproche est fondé — nous ne pouvons cependant que vous demander de croire que l'expérience de Dieu est intolérable d'abord pour ceux qui la font. Elle n'est pas *seulement* intolérable — loué soit Dieu, elle est notre joie et notre espérance — mais elle est *aussi* intolérable, sur le plan humain, sur le plan de notre vie humaine, car il s'agit toujours, comme pour Abraham, de partir sans savoir, et rien n'est plus dangereux que de vivre par la foi pour celui qui sait ce que c'est que la foi. Non, nous ne sommes pas installés dans une sécurité. La foi est une assurance et pas une sécurité. Il y a une profonde nuance entre les deux.

Nous vous demandons de croire aussi que si la « conversation est difficile », comme on nous l'a dit, entre chrétiens et non-chrétiens, nous sommes les premiers à souffrir de cette difficulté, car nous <sup>p.112</sup> sommes, comme tous les hommes, avides d'une « communication infinie » — l'expression est de Jaspers — et il est redoutable d'avoir à exprimer l'inexprimable par des mots et par des mots qui engagent notre vie, qui doivent être signifiés par notre vie. D'autant plus que — et c'est ma seconde remarque — en ce qui concerne l'acte de connaître, notre démarche de sujet-connaissant, nous sommes comme tous les hommes : nous n'avons pas une autre manière de raisonner. Nous nous servons des mêmes mots, des mêmes déductions, des mêmes analyses, nous sommes sujets aux mêmes illusions et aux mêmes erreurs que tous les hommes, appelés à subir les mêmes souffrances, les mêmes contraintes, les mêmes passions. Nous avons les mêmes espoirs, et nous sommes, comme eux, formés, déformés, informés par notre milieu, notre hérédité, nos circonstances, etc. Qu'il s'agisse de la vie ou du langage, nous avons comme tous les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

hommes — c'est encore une belle expression de Jaspers — à « nous reconquérir toujours sur l'indécision » et pour nous, comme pour tous les hommes, « toute connaissance est interprétation ».

L'originalité du témoignage chrétien, c'est qu'il consiste à transmettre, à travers une vie d'homme — et quelle vie, hélas, « n'ayant de moi, dit Pascal, que la misère et l'erreur » — de transmettre à travers un langage humain — et quel langage ! M. Merleau-Ponty disait « qu'il ne peut y avoir d'expression qu'approchée », et c'est plus vrai ici que partout ailleurs — il s'agit donc de transmettre dans une vie d'homme et un langage d'homme une vérité qui n'est pas une vérité humaine, qui est une vérité surnaturelle, une vérité miraculeuse, la vérité du Dieu vivant et souverain, la vérité de Jésus-Christ. Notre fidélité, quelle qu'elle puisse être, ne saurait suffire à assurer cette transmission. Il faut que Dieu s'en mêle. « Nous portons ce trésor dans des vases de terre », mais nous croyons que Dieu s'en mêle en effet ! S'il n'y avait pas la promesse qu'Il donne à ses témoins, nous n'oserions pas parler de Lui. Mais laissez-moi ajouter un mot : nous croyons aussi que cette transmission dépend également de vous qui écoutez, de votre simplicité de cœur. Jésus dit : « Je te loue, ô Père, d'avoir caché ces choses aux intelligents (c'est-à-dire, non pas aux sages en tant <sup>p.113</sup> que personnes, mais à la sagesse des sages, à l'intelligence des intelligents) et de les avoir révélées aux enfants. » Oui, cela dépend de votre simplicité de cœur. M. Ortega y Gasset nous disait hier soir — et j'ai été saisi par sa question — : « Pourquoi êtes-vous venus écouter cette conférence ? Si votre temps est perdu, c'est une sorte de suicide. » Permettez-moi de dire que, devant Dieu, la question me paraît beaucoup plus sérieuse encore que devant l'histoire.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Après ce trop long préambule, je voudrais essayer de dire brièvement, d'abord, en quel sens on peut parler d'une connaissance chrétienne de l'homme ; ensuite, quel est le contenu de cette connaissance ; enfin, pour conclure, quelques brèves remarques sur certains caractères de cette connaissance qui comporte des conclusions pratiques.

\*

Connaissance chrétienne de l'homme, cela ne veut surtout pas dire qu'il y aurait pour nous une méthode d'investigation qui *remplacerait* celle de l'ethnologue, du médecin, du philosophe ou de l'historien (il y a, hélas, un ignorantisme bien affligeant chez certains chrétiens). Mais non, nous acceptons en toute humilité intellectuelle — et même avec reconnaissance et parfois avec émerveillement — les données et les résultats des sciences de l'homme aujourd'hui, et je vous avoue que j'ai beaucoup appris pendant ces quelques journées. Je n'ai d'ailleurs pas attendu ces Rencontres pour penser que la collaboration du médecin des corps est souvent indispensable au médecin des âmes, et c'est parfois réciproque ; mais ce n'est pas à vous, Genevois, qu'il faut rappeler qu'il y a une « médecine de la personne ».

Il est certain aussi que les sciences récentes comme la sociologie, la psychanalyse, que les courants contemporains de pensée, les philosophies contemporaines, et en particulier le marxisme, l'existentialisme aussi, tout cela a contribué à former le développement de la théologie elle-même. Car il ne faut jamais oublier que la théologie n'est pas *révélée*, elle est seulement une réflexion humaine sur le révélé, et il y a une heureuse interaction de toutes <sup>p.114</sup> les réflexions humaines, dans ce qu'elles ont de valable, dans un temps donné. « Il n'est pas bon que l'homme soit

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

seul », dit l'Écriture. Ici non plus, dans la pensée, je dirai : ici surtout.

La connaissance chrétienne n'est pas non plus une méthode de connaissance qui *s'ajouterait* simplement à toutes les autres sciences de l'homme, sciences qui reconnaissent leurs propres limites. Nous nous réjouissons peut-être un peu trop vite, nous autres chrétiens, quand nous saisissons la déclaration d'un biologiste comme de Greef déclarant : « L'âme de l'homme est plus vaste que la conscience claire <sup>1</sup> » ou celle d'un philosophe comme Roger Mehl écrivant : « Il faut distinguer l'objectif et le vrai ; toute objectivité est vérité, mais la vérité déborde infiniment l'objectivité <sup>2</sup> ». Nous sommes tentés de dire : ces aveux de limite, le fait qu'aucune science ne rend pleinement raison de tout le mystère de l'homme, justifient une connaissance chrétienne, qui est précisément celle de cette « âme plus vaste » ou de cette « vérité qui déborde l'objectivité ».

Mais non, ce n'est pas si simple, car toutes les connaissances de l'homme, qu'elles soient sensibles, intellectuelles ou religieuses, sont inextricablement mêlées, et il n'y a pas simplement une science qu'on pourrait appeler « de l'au-delà des limites scientifiques », une connaissance chrétienne qui serait en quelque sorte un autre département — supérieur, bien entendu — de la connaissance générale de l'homme. Non, il serait plus juste de dire — mais cela vous paraîtra bien audacieux — que la connaissance chrétienne recouvre toutes les autres connaissances, qu'elle a qualité pour reconnaître leur signification et pour leur rappeler leurs limites.

---

<sup>1</sup> *Aux Sources de l'Humain* (Pion).

<sup>2</sup> *La Condition du Philosophe chrétien* (Delachaux et Niestlé).

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Essayons de dire cela plus modestement : la connaissance chrétienne est une *attitude de l'esprit* ; c'est l'attitude, à la fois très humble, mais pourtant émerveillée, de l'homme qui a fait l'expérience de la foi. Cette expérience, c'est ce qui se passe lorsque, dans une évidence transfigurante, un homme reçoit la révélation du Dieu vivant, du Dieu qui parle, du Dieu qui appelle, du Dieu <sup>p.115</sup> qui ordonne, et, dans cette révélation, la vérité de sa vie, une vérité qui ordonne désormais toutes ses connaissances. Car la foi est aussi une connaissance, une connaissance qui a son ordre, une sorte d'illumination de l'intelligence. « La révélation de tes paroles illumine, lisons-nous dans un psaume, elle donne de l'intelligence aux simples. » Une intelligence — pas un savoir, comme nous l'a rappelé le P. Maydiou d'après saint Thomas, mais une connaissance. Une connaissance au sens que Claudel a donné au mot quand il l'a décomposé assez ingénieusement en écrivant : une *co-naissance*, naissance avec. Jésus dit : nouvelle naissance. C'est comme une nouvelle naissance intellectuelle, en même temps que sensible. Mais entendons-nous bien, cette connaissance a aussi ses limites, ses limites miraculeuses, mais pourtant très étroites, qui sont : l'Incarnation de Jésus-Christ. Jésus-Christ est le médiateur de l'expérience de la foi, et c'est en Lui seulement que nous est donnée toute connaissance chrétienne, car c'est en Lui que Dieu prononce cette parole qui est action — il est dit encore dans un psaume : « Il dit, et la chose existe » (Ps. 33) — cette action qui est parole, signe, communication : « La Parole a été faite chair. » En Jésus-Christ, le Dieu inconnu, inconnaissable, intervient souverainement dans notre histoire, il se donne un visage humain. Il prononce une parole, sa parole divine, dans une parole humaine. Il manifeste

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

dans la réalité concrète de notre vie humaine la toute-puissance de son amour. Et il y a plus : cette révélation n'est pas impersonnelle, une œuvre anonyme, un événement du passé, à partir de quoi nous pourrions reconstruire une spéculation, une théorie, une gnose. L'homme qui découvre Jésus-Christ Le découvre toujours dans sa présence vivante, dans la parole qui lui est personnellement adressée. Cette parole prend possession de sa vie, car c'est la parole de son Créateur et de son Seigneur, et il fait, dans la crainte et dans le tremblement, et en même temps dans l'adoration, l'expérience de ce que Kierkegaard a appelé : la « contemporanéité de Jésus-Christ ». C'est l'expérience bouleversante que Bernanos a évoquée dans *Le Journal d'un Curé de Campagne*, lorsqu'il décrit ce pauvre petit curé malade et misérable trouvant soudain dans sa méditation de l'Évangile sa place parmi ceux qui ont <sup>p.116</sup> entouré et suivi Jésus-Christ. Il est « prisonnier de la Sainte Agonie ». Ainsi chacun de nous, dit Bernanos, a sa place parmi les contemporains de Jésus, ce qui est une autre manière de signifier ce que Kierkegaard dit en écrivant que Jésus-Christ est le contemporain de tout homme. Prisonnier de la Sainte Agonie, saint Paul, lui, se déclarait « esclave » de Jésus-Christ, et en même temps « comblé dans le Christ », et le prisonnier de la Sainte Agonie pouvait déclarer : « Tout est grâce ». C'est le paradoxe de la foi que, dans cette prise de possession de nous-mêmes par Dieu en Jésus-Christ, c'est notre grâce et notre liberté que nous recevons. Notre liberté ! Oh, pas cette « liberté sans emploi » de *L'Immoraliste* d'André Gide. Vous vous souvenez de la conclusion désolée de l'Immoraliste : « Je me suis délivré, c'est possible ; mais qu'importe ? Je souffre de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

cette liberté sans emploi <sup>1</sup>. » Quel aveu désespéré ! Non, notre liberté, au contraire, est celle de quiconque entre enfin dans l'histoire qui est son histoire, l'histoire de « ce grand procès où il est condamné en Adam et sauvé en Jésus-Christ ». L'histoire dans laquelle, arraché enfin à sa révolte stérile, il trouve sa place, sa vocation d'homme parmi les hommes, quelque chose à faire, ou plutôt quelqu'un à aimer ; et surtout, dans cette découverte, la liberté, cette liberté qui est pouvoir, la liberté d'aimer enfin comme il est aimé, d'aimer en tout homme « un frère pour lequel Christ est mort ». Pour nous, voilà tout le secret de Jésus-Christ.

Laissez-moi vous lire ici une page de Karl Barth qui est d'une simplicité et d'une limpidité admirables et qui dit vraiment tout l'essentiel : « Prononcer le nom de Jésus-Christ, c'est reconnaître que quelqu'un s'occupe de nous et que nous ne sommes pas perdus. Jésus-Christ est le salut de l'homme envers et contre tout ce qui peut assombrir sa vie, y compris le mal qui procède de lui. Il n'existe aucun mal qui ne soit déjà changé en bien par l'événement de l'Incarnation de Dieu. Il ne reste finalement jamais rien d'autre à faire qu'à redécouvrir sans cesse qu'il en est bien ainsi. Notre vie n'est pas une sombre énigme, nous vivons par Celui qui, dès avant notre naissance, nous a été miséricordieux. S'il est vrai <sup>p.117</sup> que nous vivons loin de Dieu, s'il est vrai que nous sommes des ennemis et des rebelles, *il est encore plus vrai* que Dieu nous a préparé le chemin de la réconciliation bien avant que nous n'entrions en lutte contre Lui. Et s'il est vrai qu'en regard de son éloignement de Dieu l'homme ne peut être considéré que

---

<sup>1</sup> « Arrachez-moi d'ici à présent, et donnez-moi des raisons d'être. Moi je ne peux plus en trouver. » *L'Immoraliste*, p. 256 (« Mercure de France »).

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

comme un être désespérément perdu, *il est encore infiniment plus vrai* que Dieu a agi, agit et agira pour nous de telle sorte qu'il y ait pour toute perte un salut préparé. Telle est la foi à laquelle nous sommes appelés dans l'Église, par le Saint Esprit. »

Je voudrais souligner brièvement ces deux derniers mots : « dans l'Église » et « par le Saint Esprit » pour préciser la signification de la connaissance que nous recevons dans l'expérience de la foi.

« Dans l'Église », car cette révélation personnelle, nous ne la recevons que dans la communauté qui nous en transmet le témoignage de génération en génération, et nous ne connaissons Jésus-Christ Seigneur qu'inséparablement comme *mon* et *notre* Seigneur, c'est la formule même du Credo : « Je crois en Jésus-Christ *Notre* Seigneur ». Et nous ne pouvons prier qu'en appelant Dieu : « Notre Père ». C'est la seule prière que Jésus-Christ nous ait enseignée. Ainsi, nous ne pouvons prier qu'au bénéfice de la « communion des saints » qu'est l'Église et dans la « communion des pécheurs » (je crois que c'est Gabriel Marcel qui a, le premier, employé l'expression), cette « communion des pécheurs » qui est la solidarité de tous les hommes. Il ne peut donc y avoir, il ne doit y avoir aucun égoïsme dans cette connaissance de l'homme ; aucune solitude, aucune séparation d'un homme avec un autre. Ce n'est pas le fait de quelqu'un qui « cherche refuge dans un hôpital » comme disait, avec quelque malice, M. Merleau-Ponty, un salut pour lui seul. Hélas, je sais bien que cela arrive. Mais non, en vérité, c'est l'aventure, exaltante et exigeante, de qui découvre, avec la réalité de sa vie, celle de la communauté humaine tout entière. Et il faut dire que l'Église n'est pas d'abord le peuple des « sauvés », elle est d'abord le peuple que Dieu dresse dans ce

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

monde pour le salut de tous les hommes. *Sic vos non vobis*, disait Virgile, cela vaut pour nous aussi : « Vous êtes le peuple que Dieu s'est <sup>p.118</sup> acquis, dit l'apôtre Pierre, *afin que* vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à la merveilleuse lumière. »

Et « par le Saint Esprit », c'est-à-dire dans le mystère d'une révélation surnaturelle qui se communique à notre nature d'homme ; elle est toujours, de quelque manière, fulgurante ; si variées que puissent être les formes de l'expérience chrétienne, en définitive, elle est toujours un peu comme le chemin de Damas, mais elle est reçue dans la relativité de notre nature. C'est ici sans doute qu'apparaît la différence essentielle entre le philosophe et le théologien. Le philosophe ne croit jamais au péché. Le Saint Esprit, c'est ce qui se passe quand, dans la réalité de l'homme pécheur, le pardon miraculeux, qui nous est donné dans la croix et la résurrection de Jésus-Christ, est reconnu et reçu. C'est un commencement neuf, nous ne connaissons rien, nous ne nous connaissons nous-mêmes que dans la perspective de ce commencement-là. « Ils me connaîtront, dit Dieu, par la bouche de Jérémie, car Je pardonnerai. » Mais il y a plus : le Saint Esprit, c'est ce qui se passe en nous quand ce pardon n'est pas seulement un acte du passé, mais l'action vivante et souveraine de Celui qui devient pour nous, suivant une expression admirable de Claudel, « Jésus, plus intérieur que la honte ». Et j'avais noté une autre expression de Claudel que le P. Daniélou a citée tout à l'heure : «... Cœur frémissant, il faut admettre l'hôte, quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi. »

« Dans l'Eglise » et « par le Saint Esprit », sous la souveraineté de Jésus-Christ vivant, dans l'expérience de la foi où l'homme

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

reçoit le sens de sa vie et de celle de son prochain, toute connaissance sur l'homme reçoit en quelque sorte un ordre, elle s'ordonne, elle se subordonne à la vérité de Celui qui est « le Chemin, la Vérité et la Vie ». Il est le « Seigneur du ciel et de la terre » et c'est pourquoi, à la lumière de la vocation qu'Il nous adresse, nous avons à recevoir et nous pouvons discuter, et nous sommes parfois obligés de refuser, les conclusions métaphysiques ou morales que toute science est toujours tentée de tirer de ses découvertes.

\*

p.119 Quant au contenu, y a-t-il une « anthropologie » chrétienne, une description chrétienne de l'homme, une théorie de l'homme soit comme substance, soit comme essence, comme existence ou comme histoire ? Le P. Daniélou y a fait allusion en quelques mots. Il y a une anthropologie chrétienne, exactement une anthropologie *biblique*, car c'est dans la Bible entière que la vérité de Jésus-Christ nous est dite, cette Bible qui n'est pas seulement une histoire et une loi, un poème et une sagesse. Elle est tout cela ! Mais d'une manière très particulière : témoignage de Jésus-Christ, elle est comme Jésus-Christ lui-même, « la parole vivante », et on ne la comprend que là où on l'écoute, là où, en quelque sorte, on la prie, là où on se laisse interpeller par elle, car elle est moins une réponse à nos questions, comme nous le croyons toujours, que d'abord la question que Dieu pose à l'homme... « Qui cherchez-vous ? », dit Jésus-Christ à ceux qui viennent contre Lui. « Qui dites-vous que je suis ? », dit-il à ses disciples. « Qu'as-tu fait de ton frère ? », dit Dieu à Caïn. « Qui es-tu, ô homme, dit saint Paul, pour contester avec ton créateur ? » Voilà quelques éléments de la question que Dieu pose à l'homme ;

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

cette question que nous trouvons à l'instant où nous ouvrons notre Bible et par laquelle il faut d'abord nous laisser questionner.

Et sans doute, à la lumière des questions et des réponses de Dieu, peut-on dessiner les grands traits d'une anthropologie biblique — ce que je ne peux essayer de faire ici, même schématiquement. Je voudrais seulement dire que cette anthropologie n'a de sens que pour celui qui accepte le mystérieux dialogue. Saint Paul lui-même, saint Paul, le plus systématique des auteurs sacrés, comme l'a montré Herrade Mehl dans sa récente étude sur *L'Homme selon saint Paul*<sup>1</sup>, « ne connaît pas d'homme en soi ». Dieu lui-même, selon saint Paul, ne connaît pas d'homme en soi. Il voit l'homme « toujours dans sa situation d'appelé », appelé à la décision de la foi, au choix entre le bien et le mal, à la responsabilité, à l'amour, à la liberté. « L'homme n'a d'existence que dans son histoire avec Dieu », cette histoire dont le passé est p.120 Jésus-Christ qui est venu, cette histoire dont l'avenir est Jésus-Christ qui vient, cette histoire dont le présent est le maintenant miraculeux où nous entendons la parole de miséricorde, cette parole qui est miséricorde en même temps qu'elle est jugement.

« Tu es cet homme-là », dit le prophète à David meurtrier et adultère ; qui pourrait échapper à cette affirmation sur sa vie ? Et comment ne pas faire nôtre la réponse du psaume : « O Dieu, aie pitié de moi dans ta bonté ! », et puis : « O Eternel, tu me sondes et tu me connais, tu poses ta main sur moi ». « Qu'est-ce que l'homme pour que tu prennes soin de lui ? » « L'homme né de la femme a la vie courte et il est abreuvé d'angoisse, l'homme expire

---

<sup>1</sup> Delachaux & Niestlé.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

et alors où est-il ? » (Ne croit-on pas entendre ici la phrase du Caligula de Camus, où il résume toute l'absurdité du monde : « Les hommes meurent et ne sont pas heureux » ?)

Mais c'est à cet homme, pourtant, que Dieu dit en Jésus-Christ : « Tes péchés te sont pardonnés. » « Va et ne pèche plus. » « Vous avez été appelés à la liberté. » Et Dieu, désignant par la bouche de Pilate, le Fils unique, nous dit : « Voici l'Homme ! » Voici comment la « poussière de la terre » est devenue l'« image de Dieu ». « Voici l'homme ! » Voici le secret de notre destinée présente et éternelle, toute la misère et toute la grandeur de notre existence d'homme nous est ainsi révélée dans la Bible, encore une fois pas comme une description, une spéculation théorique, mais dans le dialogue de la foi. C'est ainsi qu'il faut recevoir la Bible, écouter la parole de Dieu, contempler Jésus-Christ, en se souvenant toujours que toutes les notions bibliques ont une signification immédiate, une signification morale et religieuse immédiate, une signification de vie et d'action, de jugement et de pardon, de vocation, de promesse et d'espérance.

Ah ! notre cosmogonie humaine peut bien changer, qu'est-ce que cela change que la terre tourne autour du soleil ou le soleil autour de la terre, quand, dans ces vieilles pages, on se sent si directement interpellé par cette parole qui vient du fond des siècles et qui se révèle la plus actuelle de toutes les paroles qu'il est possible de prononcer ?

\*

p.121 Quatre brèves remarques en conclusion sur les conséquences pratiques de la connaissance chrétienne de l'homme.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

C'est une connaissance de *pécheur*, nous l'avons dit, la connaissance de la Croix reçue dans la relativité de ce monde pécheur, dans l'attente et dans la promesse, cette promesse du Royaume dont la résurrection est le gage et le signe. C'est donc, ici-bas, pour notre réalité humaine, une connaissance partielle et provisoire. « Je connais en partie, dit saint Paul, un jour je connaîtrai comme j'ai été connu. » C'est une connaissance qui doit rester parfaitement *humble*. Il n'y a pas de pire mensonge que l'orgueil spirituel.

Deuxième remarque : c'est une connaissance *de la foi*, de cette foi qui est confiance active, obéissance et marche en avant. C'est pourquoi Karl Barth dit : « Nous ne pouvons avoir qu'une *theologia viatorum* », une théologie de gens en marche. Ce n'est donc jamais un acquis spéculatif, une sécurité intellectuelle, mais c'est une connaissance à recevoir toujours de nouveau. C'est un secret de prière. Certes, il y a une « paix de Dieu, comme dit saint Paul, qui garde nos pensées et nos cœurs en Jésus-Christ », mais cette paix de Dieu n'est pas une paix de paresse, c'est la paix joyeuse de celui qui est « à sa place » dans le « combat de la foi ». Notre connaissance est donc d'engagement et d'action, d'engagement spirituel et d'action spirituelle, d'engagement pratique et d'action pratique, une connaissance qui, dans tous les domaines, est toujours *en acte*.

Troisième remarque : une connaissance de *présence*, avons-nous dit, au delà de toute démonstration, une connaissance de relation, mystérieuse mais exigeante, comme toute relation entre les personnes. Ici c'est une relation à la fois de créateur à créature, de père à fils, de maître à serviteur, par conséquent relation de *soumission*, de reconnaissance et d'amour, et en même

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

temps, une connaissance d'homme à homme, de frère à frère, soit une connaissance de charité qui est notre engagement ultime devant Dieu et notre engagement réciproque des personnes devant Dieu ; en un mot, toujours une connaissance de *service*, et là est le secret de toute justice parmi les hommes.

p.122 Un mot de Kierkegaard enfin : « Toute connaissance chrétienne est inquiétude et doit l'être, mais cette inquiétude même édifie <sup>1</sup>. » Qu'est-ce à dire ? Notre connaissance de Dieu n'est pas d'abord investigation, recherche, analyse ; elle est d'abord assentiment, consentement, le *oui* que l'homme donne à la vocation que Dieu lui adresse, à sa vocation d'homme. Et notre connaissance de l'homme non plus n'est pas d'abord investigation, recherche, analyse, elle est aussi d'abord consentement ; le *oui* que nous donnons à l'amour de Jésus-Christ qui nous lie à tout homme. Quelle est donc notre inquiétude ? Que tout cela ne soit pas vrai ? Mais non : « Rien au monde ne peut nous séparer, dit saint Paul, aucune créature, ni hauteur, ni profondeur, rien au monde ne peut nous séparer de l'amour que Dieu nous a témoigné en Jésus-Christ. » C'est l'assurance joyeuse de la foi ; c'est notre assurance invincible, c'est le cantique des anges que l'Eglise chantera jusqu'à la fin des temps, jusqu'au jour où elle le chantera dans l'éclat du Royaume de Dieu. Non, non, ce n'est pas cela que nous craignons. Notre inquiétude, c'est que *notre oui* ne soit pas *vrai*. Saint Paul lui-même pouvait écrire : « De peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même rejeté ». Cette inquiétude-là édifie. En vérité, elle nous « construit », parce qu'elle nous fait *dépendre*

---

<sup>1</sup> *Traité du Désespoir.*

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

entièrement de Celui qui est Notre Seigneur, et c'est là, je crois, qu'est la vérité invincible de l'homme, de l'homme d'aujourd'hui comme de l'homme de toujours.

@

## PREMIER ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Antony Babel

@

**LE PRÉSIDENT** : p.147 L'année dernière, certains de nos entretiens ont été d'un caractère très technique. Il en sera de même cette année, mais nous les avons réservés — et c'est là une innovation — à des séances spéciales, strictement privées.

Ce premier entretien public est consacré, comme vous le savez, à la conférence de M. Marcel Griaule. Primitivement, nous avons prévu que l'entretien public d'aujourd'hui et celui — privé — qui aura lieu demain, porteraient sur deux conférences qui auraient été traitées conjointement : celle de M. Griaule et celle de M. Labrousse. Mais l'accident d'auto dont M. Labrousse a été victime au moment où il allait franchir la frontière genevoise nous a obligés à modifier notre programme. Dans ces conditions, tout l'entretien de ce matin sera réservé à la discussion des passionnants problèmes posés par la conférence de M. Marcel Griaule sur la *Connaissance de l'Homme noir*. Un entretien privé permettra, en l'absence — hélas — de M. Labrousse, de discuter, dans une certaine mesure, le sujet qui aurait été le sien : *Que peut l'Homme sur son Époque ?* Sujet qui pose aussi la question des nouvelles méthodes d'investigation en histoire, des articulations des histoires politique, économique et sociale, et leurs rapports avec la sociologie.

La conférence de M. Griaule, si riche en aperçus originaux, va soulever une série de problèmes, les uns concrets, particuliers, concernant des populations noires — certaines d'entre elles tout au moins — les autres affectant des questions de méthode, d'interprétation, d'une portée générale ; quelques-unes de ces questions intéressent les fondements de la nature humaine.

Nous avons le privilège d'avoir réuni sur ce podium plusieurs spécialistes des populations noires, ceux que l'on appelle les « africanistes », savants, ethnologues, explorateurs, missionnaires, mais à leurs côtés p.148 figurent des

---

<sup>1</sup> Le 7 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

philosophes, des théologiens, des historiens des religions. C'est entre eux tous que nous allons ouvrir le débat, en nous efforçant de sérier les sujets.

Je donne la parole à Mlle Jeanne Hersch.

**Mlle JEANNE HERSCH** : Les résultats que vous nous avez exposés sont tellement importants pour nous que je voudrais savoir comment vous y êtes parvenu. Je voudrais savoir au juste quelles sont vos sources.

Vous nous avez dit que le symbolisme qui imprègne toute la vie nègre est, pour les nègres, le seul moyen d'expression, leur langage nécessaire, et même une manière d'agir pour eux. Alors, si c'est vraiment leur seul langage, je me demande qui a pu vous l'expliquer. Vous avez parlé de *docteurs* ; je pense que ce sont des docteurs nègres qui, exceptionnellement, sont capables de dire en mots ce que les autres vivent et expriment par leur manière de construire leur maison ou de répartir leurs champs.

Je voudrais savoir si ce ou ces nègres vous ont exposé les données que vous nous fournissez en langage nègre ou en langage français. Je voudrais savoir si la langue nègre possède des mots correspondant suffisamment au français pour que le passage de l'une à l'autre n'altère pas profondément la nature de la chose que vous nous avez exposée. Lorsque vous avez parlé de *vibrations*, j'ai cherché à me représenter ce que vous désignez par *vibrations*. En Occident même, si nous retournons aux sources de notre philosophie, nous voyons le terme *eau*, le terme *air*, n'avoir certainement pas chez les présocratiques le sens pur et simple d'*eau* et d'*air* que nous connaissons aujourd'hui. Les anciens Grecs disaient que l'infini est matériel ; c'est aussi une notion qu'il nous est assez difficile de concevoir ou d'épouser telle qu'elle était pensée alors.

D'autre part, cette présence métaphysique dans la vie, est-elle là seulement pour les docteurs ou pour le peuple entier ? Comment pouvez-vous vous assurer de la présence de cette signification pour le peuple entier ? Est-ce que cela a une portée spirituelle et morale qui apparaît dans le comportement du peuple entier ?

J'ai lu récemment un petit livre de M. Portmann sur les rites chez les animaux. On trouve chez les animaux des rites extrêmement développés, luxueux, que l'on peut aussi interpréter, mais qui sont stéréotypés, figés une fois pour toutes. Il semble difficile d'appeler cela une métaphysique.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. ERIC WEIL** : La question que je voudrais poser est en rapport direct avec celle de Mlle Hersch, mais elle se situe sur un autre plan.

Vous dites : les nègres *aussi* ont l'écriture, les nègres *aussi* ont une métaphysique, les nègres *aussi* ont une science, les nègres *aussi* ont une ontologie. C'est ce terme *aussi* qui m'inquiète beaucoup. Vous avez donc travaillé avec une échelle de valeurs intellectuelles qui est essentiellement européenne !

p.149 Ce n'est pas un reproche, d'ailleurs, et je ne crois pas que nous puissions sortir de notre peau, ni que nous ayons intérêt à sortir de notre peau. Je me demande, comme Mlle Hersch, si l'on peut parler d'une métaphysique nègre ? Il y a certainement une métaphysique chez le Noir, mais ce que nous appelons ainsi n'implique-t-il pas nécessairement pour employer un terme moderne — une insécurité de l'homme ? Est-ce que cette inquiétude, cette insécurité, qui, semble-t-il, est à l'origine même de la question métaphysique, se rencontre chez les peuples dont vous avez parlé ?

Pour en revenir au fond du débat, je me demande si vous-même, en vous étonnant — au sens d'Aristote et de Platon — de la pensée des Noirs, vous n'êtes pas précisément très Européen, et fondamentalement Européen.

**M. MARCEL GRIAULE** : Je ne vais pas répondre à toutes les questions posées, mais j'ai pris quelques notes, au hasard, comme un bon élève.

Mlle Hersch me demande mes sources. Mes sources sont des sources humaines, vivantes, ce sont des hommes. En histoire, les sources sont écrites. On se réfère à des auteurs qui, généralement, ont disparu. C'est même lorsqu'ils ont disparu que l'on commence à s'intéresser à leur affaire. J'ai vu moi-même, dans l'un des établissements les plus sérieux de l'Université française, qu'on avait recommandé à un étudiant qui voulait faire une thèse sur la Résistance de bien vouloir attendre une cinquantaine d'années avant de la présenter, parce que, disait-on, on est encore *trop près*. Il avait eu l'imprudence de dire qu'il tiendrait compte de témoignages oraux. Le témoignage oral communique à l'historien une sorte de terreur et l'on ne doit jamais en parler. Le témoignage écrit, oui, parce qu'il est entendu que lorsqu'on écrit on devient sincère, sérieux, tandis que lorsque l'on parle on dit toujours des sottises... Et puis on craignait aussi que le jour de la soutenance un certain nombre de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

personnes ne vinssent contrecarrer les témoignages. On était en pleine histoire vivante, dans l'histoire forgée, dans l'histoire vraie, dans l'histoire malléable, dans l'histoire où l'on peut reconstituer réellement les faits en obligeant les témoins à se battre sur le champ. Et c'est celui qui triomphe qui a raison, même s'il s'agit d'un triomphe par la force, il en est souvent ainsi dans l'histoire...

C'est vous dire qu'à mon sens les sources que nous employons en ethnologie, et spécialement dans notre système de recherches, sont des sources vivantes ; ce sont des *docteurs*, dont j'ai parlé avec une certaine emphase, et je ne m'en excuse pas, parce que c'est bien l'opinion que j'en ai.

Il y a des docteurs chez les Noirs, qui connaissent l'ensemble du système et qui peuvent se compter. Dans chacun des villages où j'ai vécu, et dont je connais nommément la plupart des habitants, on peut dénombrer rituellement huit vieillards possédant la connaissance. Car chez ces gens la connaissance est une fonction, ce n'est pas comme chez nous ; il faut que huit personnes au moins, dans chacune des p.150 agglomérations formant une cité ou un village, connaissent l'ensemble du système dont je ne vous ai donné hier qu'un aperçu. De plus, chez les Dogons, qui me sont plus familiers, ou chez les Bambaras, ou chez les Bozo, ou chez les Mandingues, ou chez les Mossi — en tout 3 à 4 millions d'hommes — on trouve des prêtres, soit des prêtres totémiques, soit des prêtres ayant un service à peu près comparable, qui, eux, connaissent une partie de la sophie, la partie qui les intéresse, celle qui se rapporte aux affaires de leur famille, de leur sanctuaire, de leur clan. Il y a encore des artisans. Le vieil artisan, même s'il ne fait pas partie de ce conseil de vieillards dont je viens de vous parler, doit connaître l'explication du système par rapport à son métier. Par exemple, le tisserand, le forgeron, qui a été, lui, le héros civilisateur et qui est reconnu comme tel dans tous ces pays. Autour de chacun de ces hommes qui a la connaissance se trouve une auréole de gens — parents, familiers, curieux — qui, soit régulièrement, soit irrégulièrement, saisissent plus que des bribes de connaissance.

J'ai fait le calcul pour un certain nombre de villages et je suis arrivé à 15 ou 20 % de gens connaissant le système entier ou une partie importante. Je ne voudrais pas prendre comme exemple la société que nous formons en ce moment-ci, dans ce petit cadre de quelques ares ; nous avons affaire ici à un public cultivé, et nous ne pourrions pas établir de moyenne. Ici, nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

obtiendrions probablement 100 % de gens cultivés et connaissant le système, disons « européen » (remarquez que je suis aimable, je ne sais pas si vous connaissez parfaitement le système, je vous le concède...). Mais, dans la vie courante, est-ce que vous trouveriez 15 à 20 % de gens cultivés autour de vous ? Je suis sûr que non. Vous n'obtiendriez certainement pas un tel pourcentage de gens au courant des philosophies grecques et latines. Il ne faut pas être plus royaliste que le roi et exiger que tous les Noirs connaissent entièrement leur philosophie. Il y a donc 80 %, d'ignorants — c'est-à-dire un peu moins que chez nous — mais la différence, c'est que ces 80 % appliquent le système matériellement. Le paysan qui cultive son champ le fait d'une certaine façon. Il ne procède pas comme un animal. Quand on lui demande pourquoi il agit de cette manière et non pas autrement, il explique que ce sont ses ancêtres qui ont fait ainsi et il sait que s'il ne procède ainsi cela ne marchera pas, et la récolte sera mauvaise. Il a déjà une idée sur l'efficacité de sa gesticulation ; il n'en a pas l'explication, mais il a une idée sur son efficacité. C'est tout de même important. Le cultivateur, par exemple, sait qu'il doit changer sa houe de main à chaque pas. Il fait un pas à droite et porte sa houe à gauche et ainsi de suite. Il place sa main d'une certaine façon sur sa houe parce qu'il sait qu'il établit ainsi un équilibre entre les deux parties du chemin qu'il suit sur son champ. Et le docteur sait qu'il rappelle ainsi la vibration primordiale.

Mlle Hersch s'est inquiétée de ce mot *vibration*. Je suppose qu'elle a d'autres inquiétudes sur d'autres mots, mais nous ne pouvons les passer tous en revue. Il existe un mot en dogon qui signifie *vibration*, c'est-à-dire ce que nous appelons un mouvement vibratoire de va-et-vient. En bambara, cela se dit : *yéréyé*. Il y a aussi un mot pour <sup>p.151</sup> désigner cette autre vibration qu'est la spirale à plat et un autre mot pour la spirale conique. Il y a un mot pour désigner la spirale dont toutes les spires restent parallèles et un autre pour désigner celle dont les spires s'écartent de plus en plus les unes des autres. Pourquoi voulez-vous que ces gens n'aient pas de mots ? Ils ont au contraire une langue extrêmement riche. Aussi sommes-nous souvent très embarrassés pour traduire les mots noirs ; bien entendu, pas ceux qui se rapportent à des choses concrètes comme la main, la tête, le ciel, etc. Chaque fois qu'on peut toucher une chose ou casser un objet pour s'en faire nommer les différentes parties, tout va très bien. Mais dès que l'on aborde l'abstrait, cela devient très difficile. Il suffit d'ailleurs de le savoir pour agir avec prudence, mais aussi avec ardeur, pour essayer de comprendre.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Mais la difficulté — et c'est peut-être là la nouveauté — n'est pas de traduire un terme apparemment pauvre pour arriver à des termes assez complexes, comme celui de *vibration*, par exemple, c'est au contraire d'appauvrir suffisamment une traduction pour mettre les termes indigènes à la portée des Européens.

Mais je veux essayer de ramener constamment ces discussions sur un plan concret et autant que possible essayer de me « mettre à table », si j'ose dire, et de vous montrer comment nous avons procédé. Il m'est arrivé — uniquement parce que ma fille, à côté de moi, travaillait plus spécialement la question linguistique — de découvrir des institutions dont on n'avait pas idée, simplement par le rapprochement du sens des mots. Mais je ne me rappelle pas tous ces détails et, si vous le permettez, ma fille pourrait vous faire une démonstration rapide.

**Mlle GENEVIÈVE GRIAULE** : Rassurez-vous, je ne vous ferai pas une conférence, mais je voudrais vous donner une idée de l'étymologie populaire.

Je suis partie du mot *So* qui est à la fois le verbe *parler* à l'impératif et le substantif verbal, la *parole*. Si l'on ajoute à ce mot un suffixe marquant l'existence, *y*, on obtient *Soy* qui signifie, en dogon, à la fois le *vêtement* (la chose tissée, l'étoffe), et le *nombre 7*.

On pense au début qu'il s'agit de mots distincts et on les prononce en apparence différemment ; il s'agit en réalité de nuances ajoutées pour les besoins de la cause. On découvre finalement qu'il s'agit de choses connexes. *Soy*, signifiant littéralement « c'est la parole », et désignant à la fois l'objet tissé et le nombre 7. Or, tout un mythe sert de base à ce rapprochement de mots.

L'apprentissage du tissage et celui de la parole ont été donnés aux hommes par un moniteur fils du créateur, qui avait, dans la série des huit moniteurs primordiaux, le rang 7, c'est-à-dire 4 + 3 (4, chiffre de la femme, + 3, chiffre de l'homme). Il représentait donc la personne totale dans son unité créatrice. Les fils de la chaîne passaient dans ses dents pointues et sa langue fourchue lançait le fil de la trame au travers des autres. Ce faisant il parlait, et sa parole venait boucher chaque interstice des fils. Parole et tissage, ces deux gestes étaient joints intimement.

p.152 Donc *Soy*, c'est la parole, et c'est en même temps la chose tissée et aussi le nombre 7.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

De cette même racine, nous pouvons rapprocher le mot qui signifie *parure*, dont mon père vous a parlé dans sa conférence en disant qu'il y avait des relations étroites entre toutes ces notions.

La parure, qui se dit *Sey*, avec une alternance vocalique de la racine, est constituée par les anneaux de la cloison du nez, symboles de la poulie, par les anneaux qui pincent les lèvres, symboles de la bobine du fil. Certaines femmes se liment les dents en pointe, imitant celles du génie instructeur. Tout cet ensemble de parures est donc la représentation symbolique du métier à tisser.

De cette même racine on peut encore rapprocher le mot *Son*, qui présente une nasalisation de la voyelle ; ce mot désigne le cheval, c'est-à-dire le premier avatar du moniteur au moment de sa descente sur terre.

**M. GRIAULE** : Je pense que cette démonstration suffit. Ces rapprochements n'ont pas été faits par nous, mais par les Noirs. Ce sont là des étymologies indigènes, ces étymologies populaires, tant décriées, auxquelles j'attache beaucoup d'importance.

J'en arrive maintenant à l'intervention de M. Eric Weil. Comment voulez-vous que je fasse ? Je suis un Européen, un Blanc ; il se trouve que j'ai le mauvais goût, ou le goût, d'aller en Afrique et d'essayer de comprendre. Je suis obligé, au début, de rester à mon point de vue ; ce n'est qu'après que j'essaie d'entrer dans le point de vue indigène. Je ne peux, honnêtement, qu'essayer de subir les mêmes initiations que les Noirs, en m'efforçant, dans une certaine mesure, de me dépouiller de ma mentalité d'Européen. Si je devenais complètement Noir, je ferais comme le Noir, c'est-à-dire qu'au bout d'un certain temps je ne dirais plus rien et je ne viendrais pas bavarder ici, puisqu'il s'agit surtout de connaissances ésotériques. Car, il faut bien le dire, quel que soit le degré de savoir de la population, il est entendu que l'on ne parle jamais publiquement de ces choses et qu'elles font l'objet d'initiations successives, par exemple à la circoncision, au mariage et lors de certaines cérémonies religieuses. Je suis évidemment obligé de partir de mon propre tremplin et de mes propres connaissances pour me plonger dans celles des Noirs. A mon tour de vous dire : comment voulez-vous que je fasse autrement et comment feriez-vous vous-même ? Le Noir qui vient en Europe ne va pas se mettre dans l'eau de javel à l'avance ; il reste noir et il se plonge dans nos universités, dans nos cérémonies, dans nos manifestations.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Il essaie de comprendre et il arrive assez souvent qu'il comprenne. Il y a tout de même une élite noire qui se promène à Paris et ailleurs, et qui est capable de fournir, par exemple, des professeurs de lycée. Senghor, le député noir, est agrégé de grammaire. Je ne vois pas pourquoi un Blanc ne pourrait pas, lui aussi, se faire « agréger » d'une autre manière. Je ne crois pas qu'il faille considérer le Blanc comme tellement inférieur au Noir, ni qu'il lui soit impossible de sauter par dessus les barrières élevées par les civilisations entre elles.

p.153 Répondant à votre *aussi*, je vous dirai qu'il m'arrive parfois de choquer des auditoires européens en leur disant : « Je viens devant vous, hommes orgueilleux, qui vous flattez de posséder l'écriture alors que les autres ne l'auraient pas, je viens témoigner que les Noirs ont *aussi* l'écriture. » Je dis *aussi* parce que les Européens croient ordinairement le contraire. Dans quarante-huit heures je serai devant des auditeurs noirs et je vais probablement changer de clavier, mais devant un auditoire blanc, je suis bien obligé de me mettre à sa portée, ce qui n'est pas très difficile, c'est-à-dire de me considérer comme Blanc, et de regarder de l'extérieur cette civilisation. Et je dis : ils ont *aussi* une métaphysique. Ils ont *aussi* une écriture. Ils sont *aussi* monothéistes.

En ce qui concerne le terme *métaphysique*, j'avoue m'en servir parce qu'il fait bien. Dire que les Noirs ont une métaphysique, cela fait dresser l'oreille, cela irrite ou intéresse, enfin cela agite les esprits. D'ailleurs je ne sais pas si ce terme est tellement inadéquat. Lorsque les Noirs disent, par exemple, que la terre tourne autour du soleil et non pas le soleil autour de la terre, et qu'elle fait partie de la voie lactée, ne se placent-ils pas du point de vue métaphysique ? Pour nous, bien sûr, il n'en est pas ainsi. Lorsqu'ils disent : le monde dans lequel s'agite la terre a une forme de spirale (c'est-à-dire est une galaxie), pour eux c'est encore de la métaphysique, alors que c'est, pour nous, de la physique. Ces connaissances parfois adéquates, que l'on trouve surtout dans le domaine de l'astronomie, se mêlent immédiatement aux mythes, à l'affabulation. Les Noirs éprouvent le besoin de recouvrir ces connaissances par un système de fables ou de légendes, qui est d'ailleurs le seul que nous ayons aperçu jusqu'à présent.

Je vous demande donc d'excuser ce mot de *métaphysique*. Mais je vous pose alors la question : Comment faudrait-il appeler cela ?

J'ai aussi parlé de *sophie*. C'est M. Bréhier qui m'a soufflé le mot, je n'aurais pas osé m'en servir sans cela. C'est une connaissance qui est aussi une

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sagesse ; c'est quelque chose qui chevauche à la fois le moral, le pratique, le technique, la vie entière. Nous retombons toujours sur la même constatation. Il s'agit de phénomènes *totaux*, d'une culture totale, qui s'adresse aussi bien à la partie religieuse de l'individu qu'à la partie technique, à la partie physique, à toutes les parties possibles.

**M. RENÉ LALOU** : Dans quelle mesure cette cosmologie, cette métaphysique, cette ontologie, qui nous a été si bien et si brillamment exposée par M. Griaule, est-elle connaissance vulgaire, dans quelle mesure cela reste-t-il enseignement ésotérique ? Je dirai, pour me résumer à deux points : Dans quelle mesure les peuplades sur lesquelles vous avez exercé vos observations ne sont-elles pas déjà particulièrement évoluées et ne forment-elles pas une sorte d'aristocratie de la pensée nègre ? Dans quelle mesure ne vous passez-vous pas vous-même à l'eau de javel lorsque vous nous exposez les théories des Noirs, n'y avez-vous pas introduit, avec une magnifique lucidité, la clarté de la pensée occidentale ?

**M. GRIAULE** : p.154 En ce qui concerne l'aristocratie dont vous parlez, je dois vous répondre tout de suite que les Noirs sont des démocrates. Il n'y a pas plus d'aristocratie interne — si j'ose dire — que d'aristocratie internationale d'un peuple par rapport à un autre. Une des découvertes intéressantes que nous avons faites a été la généralité du système en question, pour la partie occidentale de l'Afrique du moins. Il ne s'agit pas d'une connaissance particulière à un groupe ou à des individus. Ainsi les forgerons, qui forment un véritable peuple vivant en symbiose avec tous les autres. Il en va de même des trouvères, qu'on appelle les griots, en Afrique occidentale, et qui sont les dépositaires de ce qu'on pourrait appeler les archives orales. Ils savent les devises et l'histoire, non seulement des individus, mais aussi des familles et du monde.

Citons aussi des groupes moins importants du point de vue numérique, mais qui le sont tout autant du point de vue de la qualité, comme, par exemple, les travailleurs du bois et, dans certains cas, les potiers.

Ce fut un de nos grands étonnements de voir que l'on avait affaire à la même carcasse métaphysique — pour employer le même terme et continuer à vous agacer ! — mais que chaque population y avait mis des parties molles particulières, avec ses formes, ses rondeurs, ses couleurs propres. Mais si vous dépecez, vous trouvez toujours le même squelette.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

En ce qui concerne l'apport personnel, je pose toujours la même question : comment voulez-vous que je fasse ? Je ne peux pas vous parler en dogon, je ne le sais pas suffisamment. Ma fille pourrait vous dire que j'aurais dû choisir tout d'abord entre huit dialectes principaux, lesquels se chevauchent assez mal, et qu'à l'intérieur du dialecte de Sanga, qui sert le plus souvent à notre travail, il aurait fallu choisir entre une dizaine d'accents différents. C'est un gros travail. Tout ce que nous pouvons faire, c'est noter les langues, vous présenter des vocabulaires qui atteignent 5 ou 6.000 mots, vous présenter des grammaires. D'autre part, nous avons fondé des écoles dans ces pays et un certain nombre de Noirs savent parler le français ; du moment que l'on peut dresser un Noir à devenir chauffeur de taxi ou professeur agrégé, on peut aussi le dresser à un langage philosophique ou lui donner un état d'esprit tel qu'il deviendra curieux de certaines de ses institutions, auprès desquelles il serait passé sans y prêter attention, et qu'il n'aurait pas voulu voir parce qu'il savait qu'il n'en avait pas le droit ; mais on peut lui donner cette curiosité, lui faire faire le travail à lui-même et puis recueillir le miel nous-mêmes. Dans ce cas, l'honnêteté consiste à livrer le miel sans le colorer et sans lui adjoindre du sucre industriel. C'est ce que nous essayons de faire. Bien entendu, nous mettons chacun notre grain de sel. Et chacun des collaborateurs qui travaillent avec moi s'exprimerait probablement autrement ; il ne vous donnerait pas une autre idée, mais il mettrait l'accent sur d'autres phénomènes que, personnellement, j'aurais tendance à laisser de côté. Je vous ai parlé de croyances primordiales, mais peut-être que d'autres se seraient lancés dans l'explication de la harpe ou du métier à tisser, pour vous montrer ce qu'est le symbolisme noir. Tout cela est tellement vaste <sup>p.155</sup> que l'on est bien obligé de travailler d'après son goût. Croyez-vous qu'il y ait deux professeurs de grec qui s'entendent sur le sens de ce mot de *logos* auquel nous avons fait allusion ? S'ils s'entendaient, ce serait la fin des thèses en Sorbonne.

**M. LALOU** : C'est vous qui rompez la trêve, il était entendu que l'on ne parlerait pas du *logos* !

**M. EDMOND ROCHEDIEU** va poser deux questions concernant les mythes. Première question : les mythes contiennent-ils seulement « des vérités philosophiques, métaphysiques et scientifiques saisies par l'intuition mystique » ou concernent-ils plus

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

directement l'initié qui en a connaissance ? « Si l'initié ne les assimile pas, lui arrivera-t-il malheur, et s'il les comprend parfaitement, jouira-t-il d'un salut que les non-initiés ne possèdent pas ? »

Seconde question : avez-vous pu constater, en étudiant ces mythes, le rattachement étroit à des rites ? Découvre-t-on, comme l'assurent certains mythologues, un lien entre les cérémonies du culte, les rites de tout genre, et les mythes ? Ceux-ci ont-ils vraiment pour but d'expliquer le sens perdu de rites anciens ? Enfin, avez-vous découvert, à propos des mythes des peuples noirs que vous avez étudiés, cette correspondance des mythes divins et de l'organisation sociale, sur laquelle insistent tant les historiens des religions, et selon laquelle, chez les Indo-Européens, l'activité tant humaine que divine serait répartie en trois fonctions : les hommes et les dieux qui dirigent et font les lois, ceux qui combattent et défendent la société et l'univers, ceux enfin qui produisent en vue de nourrir la société et de pourvoir au bien-être du monde ?

**M. GRIAULE** : En ce qui concerne l'affabulation volontaire, je ne vous ai parlé que de vérités universelles, je n'ai pas pu entrer dans le détail, faute de temps. Nous extrayons, nous, le mythe, pour les besoins de la cause, pour nos discussions, pour nos études. En réalité, le mythe est mélangé au reste de l'existence, il est mêlé à la vie, il est mêlé à l'organisation sociale, juridique, religieuse. Le rite ne fait que le mettre en formules, de manière imagée. A l'intérieur de la famille, par exemple, le père, en tant que tel, joue le rôle mythique qu'a joué tel individu qui a été le père par excellence. Chaque sorte de parenté est la réplique d'un rôle mythique. C'est ce système qui règle entre autres la question des mariages. C'est pourquoi je pense que la sociologie pourrait se renouveler dans une certaine mesure par l'étude de ces mythes...

Ce qui vaut pour la famille, vaut pour la société, pour les peuples, et aussi pour les organisations internationales, car les Noirs sont des internationaux. Il existe des alliances entre peuples que nous ne soupçonnons pas et il existe aussi des initiés internationaux. En ce qui concerne le rattachement aux rites, nous sommes toujours un peu sur le même plan. Le rite est la reproduction d'un mythe. On me dira : p.156 le mythe a au contraire été créé après pour expliquer un rite. Je veux bien, je ne suis pas contrariant. Je me demande pourquoi on a fabriqué le rite. L'explication ne fait que reculer. Ce que nous devons constater, c'est que le rite est la reproduction exacte, dans le concret, d'un mythe qui est assez souvent abstrait.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Cela n'est pas valable simplement pour une ou deux cérémonies, mais pour tout le cycle des manifestations et l'on s'aperçoit, par exemple, que tous les rites célébrés au cours d'une année sont emboîtés les uns dans les autres et forment une construction cohérente. Pour certaines populations même le cycle est soixantenaire.

Pendant très longtemps, mon maître Mauss n'a pas su où classer les jeux. Fallait-il les mettre dans l'esthétique ? A mon sens, le jeu n'est pas autre chose qu'un rite ; c'est un pré-rite, un proto-rite, senti comme tel. Ce qu'il y a d'intéressant avec les Noirs, c'est qu'ils sentent ; ils ne subissent pas. Je vous ai montré la photographie d'un enfant qui frappait un tambour en peau de rat et je vous ai dit qu'il inaugurerait l'ère des semailles. Cet enfant est incirconcis ; par définition il ne sait rien, cependant il produit un acte efficace. Un vieillard expliquerait que tous les rites commencent par des jeux, et que ce roulement de tambour enfantin, qui ne présente apparemment aucun rapport avec les semailles, les déclenche cependant. C'est que l'enfant, étant plus près du non-être, étant plus près du démarrage de la vie, est le plus qualifié pour présider au démarrage de la germination. Un certain nombre de jeux servent de prélude aux rites correspondants.

En ce qui concerne les fonctions dont vous avez parlé, nous avons retrouvé cette tripartition sous la forme des chefs, des cultivateurs et des artisans. Chez les Dogons, par exemple, on observe quatre tribus principales (mais la quatrième, de ce point de vue, se rattache à la troisième) : Les *Arou*, c'est-à-dire les aristocrates (serait-ce la même racine ?), les *Dion*, qui sont les cultivateurs, les *Ono*, puisatiers et commerçants (théoriquement).

**M. JEAN RUSILLON**, pasteur missionnaire, se demande si, du fait que nous sommes entrés en contact avec les populations noires, toute la valeur de leur civilisation ne va pas disparaître. « Cette civilisation ne va-t-elle pas en fait cesser de jouer un rôle dans l'histoire de notre humanité ? Ne jouons-nous pas le rôle de ceux qui pratiquent le génocide ? Ne faisons-nous pas disparaître tout un système aussi bien religieux, philosophique, métaphysique ? Alors que va-t-il advenir d'eux ? Pourront-ils continuer d'être ? Vont-ils changer totalement, et je dirai presque, certains ne vont-ils pas mourir ? Et si nous voulons les empêcher de mourir, n'avons-nous pas un enseignement d'ordre métaphysique, au sens international du mot, humain, qui pourrait les aider à ne pas disparaître ? »

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. GRIAULE** : En ce qui concerne le génocide, je suis très heureux que vous ayez employé ce mot. Nous assistons chaque jour à un énorme génocide qui a commencé avec la colonisation. On n'a pas assez suivi les leçons d'Alexandre, qui était aussi un terrible <sup>p.157</sup> colonisateur. Lui, au moins, avait l'idée de conserver les civilisations étrangères, et il a envoyé simplement des administrateurs et des collecteurs d'impôts — ce qui est aussi une façon de détruire les gens ! mais, du point de vue des institutions, le danger était moindre. Depuis, on a fait beaucoup mieux. Notre idée, c'est de transformer complètement ces pays, de les équiper d'abord matériellement, ce qui est louable, mais aussi spirituellement et religieusement. Je m'excuse auprès des missionnaires présents, mais je suis contre le procédé traditionnel qui consiste à raser complètement une mentalité indigène pour en mettre une autre à la place. Dieu merci, à l'intérieur des Eglises, tant protestantes que catholiques, un mouvement se fait jour, qui commence à tenir compte des richesses spirituelles sous-jacentes des populations d'outre-mer.

J'ai parlé très rapidement de Rédemption, de Verbe ; puisque ces notions existent, il est inutile de les saper pour les remplacer par des catéchismes qui seront toujours moins riches. En vous mettant à la portée des Noirs, ou plus exactement en vous élevant à leur hauteur, vous pouvez peut-être arriver à enrichir leur système, ou à le vivifier ; mais si l'on veut faire table rase de tout ce qui existe, quelles que soient les bonnes intentions, on commet un génocide.

Quant à l'avenir de ces populations, il est assez sombre à mon sens, pour la raison que nous les comprenons trop tard. Du temps de Louis XIV, on les comprenait mieux ; on était plus poli avec elles. Maintenant, nous assistons à des phénomènes beaucoup trop brutaux ou beaucoup trop universels. On en est à considérer l'Afrique comme un glaciais, comme un bastion, comme un porte-avion immense.

Dès lors, les nuances ne jouent plus ; je ne veux pas dire de mal des militaires, je suis moi-même militaire à mes heures perdues, c'est-à-dire à chaque guerre — ce qui est d'ailleurs très intéressant — mais le militaire ne peut pas entrer dans des considérations de métaphysique et de religion. Or, l'Afrique sera certainement transformée et équipée de ce point de vue.

**M. TAORÉ** : Je m'excuse d'insister sur la notion d'utilité qui va peut-être vous surprendre et vous paraître sans doute comme étant tout à fait hors du sujet. Et

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

pourtant, je pense que c'est tout à fait le sujet, puisque aussi bien les Rencontres sont placées sous le signe de la connaissance de l'homme, conduisant, je suppose, à plus de compréhension et à plus de charité au sens chrétien du mot.

Je n'aurais pas insisté si le conférencier lui-même n'avait pas mis un certain accent sur le sens de la philosophie dont il est partisan, à savoir une philosophie qui demeure dans la réalité, et pour appliquer la même idée à l'ethnologie il serait peut-être possible de concevoir l'ethnologue comme étant en même temps un historien. Car parler des Noirs sans les rattacher à la réalité de leur histoire, de leur existence quotidienne, aboutit à les faire connaître en tant que connaissance de leur passé, à les faire aimer en tant qu'amour de leur passé. Cela ne nous semble pas suffisant, car il reste que s'il y a eu une civilisation p.158 nègre, il y en aura une du moins quand les nègres participeront à la réalisation de celle que nous voulons créer.

La tragédie de l'Europe, c'est que l'Europe, en détruisant toutes les œuvres civilisatrices, a détruit la sienne propre. La civilisation européenne est essentiellement chrétienne. Or, il n'y a rien de moins chrétien à l'heure actuelle que l'Europe — j'ai dit l'Europe, je n'ai pas dit tous les Européens.

Travailler à cette œuvre de construction fraternellement, c'est notre œuvre. Pour cela, il faut toucher le fond du problème. Le fait est que c'est l'Europe qui a prétendu que les nègres sont des sauvages, que ce sont des primitifs, que ce sont des cannibales, et bien d'autres choses. Il serait trop commode à mon sens de rassembler ce monde et de dire : « Oui, on a dit que c'étaient des sauvages, des primitifs, eh bien je dis, moi, au contraire, que ce sont des gens très civilisés. » Et en particulier, il est trop facile d'excuser l'Europe par son ignorance. Quand le poète noir, Aimé Césaire, écrit, parlant de l'Europe : « Et ce pays cria pendant des siècles que nous sommes des bêtes brutes ; que les pulsations de l'humanité s'arrêtent aux portes de la négrerie ; que nous sommes un fumier ambulante prometteur de cannes tendres et de coton soyeux, et l'on nous marquait au fer rouge et nous dormions dans nos excréments et l'on nous vendait sur les places et l'aune de drap anglais et la viande salée d'Irlande coûtaient moins cher que nous, et ce pays était calme, tranquille, disant que l'esprit de Dieu était dans ses actes », eh bien, quand le poète noir écrit cela, il n'accuse pas l'Europe d'ignorance.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Cette excuse, nous ne l'acceptons donc pas. Alors, le juge impartial, ce n'est ni l'Europe, ni le nègre, mais l'histoire, et, avec elle, la condition actuelle du nègre et l'attitude du Blanc à son égard. Il y a quelque chose à détruire dans cette attitude pour parvenir à la fraternité humaine, sinon mon intervention n'aurait pas de sens.

Passer de la notion du nègre sauvage à celle du nègre civilisé jusqu'à la moelle des os ne mènerait à rien si le nègre devait rester isolé, s'il devait être maintenu quand même, et à cause de cela même, au ban de la société.

L'Afrique a choisi, et c'est le poète noir, cité plus haut, qui conclut :

Embrasse-moi jusqu'au nous furieux,  
Embrasse, embrasse NOUS  
mais nous ayant également mordus  
jusqu'au sang de notre sang mordus,  
embrasse, ma pureté ne se lie qu'à ta pureté  
mais alors embrasse  
comme un champ de justes filaos  
le soir  
nos multicolores puretés  
et lie, lie-moi sans remords  
lie-moi de tes vastes bras à l'argile lumineuse  
lie ma noire vibration au nombril même  
du monde p.159  
lie, lie-moi, fraternité âpre  
puis, m'étranglant de ton lasso d'étoiles  
monte, Colombe  
monte,  
monte,  
monte,  
Je te suis, imprimée en mon ancestrale  
cornée blanche  
monte lécheur de ciel  
et le grand trou noir où je voulais me  
noyer l'autre lune  
c'est là que je veux pêcher maintenant  
la langue maléfique de la nuit en son immobile verrition.  
Nous attendons la réponse de l'Europe, non dans les mots,  
mais dans les actes.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. GRIAULE** : Il ne s'agit pas ici seulement de mots. Le déplacement de l'auditoire d'aujourd'hui, comme le déplacement de l'auditoire d'hier pour entendre une conférence sur les Noirs dans l'une des plus prestigieuses capitales de l'Europe, est plus qu'une parole, c'est un acte.

Et les paroles, permettez-moi de vous le dire, puisque nous sommes ici pour discuter librement, c'est surtout des Noirs qu'elles viennent. Je parle des Noirs évolués, qui parlent beaucoup pour ne rien dire et qui ne nous apprennent rien sur eux-mêmes, sinon pour nous montrer leurs désirs, mais sans nous indiquer les voies qu'il faudrait suivre pour les réaliser. Ce que nous attendons d'eux, ce n'est pas seulement de se transformer, d'apprendre le français, d'apprendre nos sciences, d'apprendre nos petits systèmes, mais c'est de rester eux-mêmes, de ne considérer ces systèmes que comme des moyens pour s'exprimer eux-mêmes et nous montrer — à nous qui voulons agir — ce qu'ils sont. Je leur demande de ne pas simplement nous imiter, de ne pas simplement croire qu'ils arrivent au but lorsqu'ils ont appris le français, lorsqu'ils ont appris à manipuler nos idées. Il faut qu'ils restent eux-mêmes, qu'ils soient des Noirs jusqu'au bout. C'est à ce moment qu'ils nous aideront à les comprendre et à former une culture universelle ; la leur viendra à sa place.

**M. VICTOR MARTIN** : « Fabriquer des systèmes métaphysiques, cela ne semble pas difficile... Ce qui est difficile, c'est de vivre, de faire face aux problèmes imprévus, aux accidents continuels que la vie quotidienne nous présente. » Et ce qu'on aimerait savoir, c'est quelles ressources les Noirs peuvent trouver dans leurs doctrines pour régler, entre populations, une vie internationale qui ne semble, affirme M. Martin, pas beaucoup plus édifiante que celle des nations occidentales :

Lorsqu'on nous vante le raffinement, la complexité des doctrines africaines, je dis : nous avons aussi de magnifiques doctrines métaphysiques ou religieuses ; est-ce que nous nous en conduisons beaucoup mieux ? Je serais beaucoup plus prêt à tirer mon chapeau et à m'incliner <sup>p.160</sup> devant les Africains si, véritablement, ces doctrines avaient amené chez eux un équilibre social, un équilibre international que nous sommes bien loin de posséder chez nous.

**M. GRIAULE** : Autrement dit, vous voulez que je vous apporte la pierre philosophale !

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MARTIN** : Non, simplement votre expérience !

**M. GRIAULE** : Pourquoi voulez-vous que les Africains se paient le luxe de doctrines qui les mettent en équilibre ? Au contraire, dans leur système à eux le désordre est à la base et il occupe une place aussi précieuse que l'ordre. Ou, plus exactement, il ne s'agit pas de désordre, mais de contre-ordre. Et ils vous disent que s'il n'y avait pas de contre-ordre, il n'y aurait pas d'ordre. Le désordre est nécessaire au progrès ; c'est même la notion de désordre qui est le plus liée à celle de progrès. Je vais vous en donner un exemple.

Les inventions techniques des Noirs les plus importantes sont celles du tissage et de la musique. Ces techniques ont été inventées au moment de certains désordres pour essayer de remettre les choses en place. Comme le désordre est devenu de plus en plus compliqué, ces techniques elles-mêmes se sont compliquées. On voit ainsi la technique de la fibre toronnée — affectant la forme d'une hélice pour rappeler la vibration primordiale — qui se transforme en tissage, développé sur une surface. A l'origine de la musique se place le tambour d'aisselle dont les deux hémisphères sont joints par une sorte de cage de fils ayant exactement la même forme que le fil de la trame. C'est là une technique en volume.

Les Noirs expliquent que, les désordres s'accroissant, il fallut pour y remédier inventer des techniques de plus en plus complexes, accompagnées de paroles, d'instructions et de règles de vie adéquates.

Mais dans cette méthode de réparation elle-même, il y a un désordre en puissance. On va trop loin dans la réorganisation ; il y a démesure, qui demande, elle aussi, des remèdes nouveaux ; et ainsi de suite. On voit donc que chez ces hommes le désordre est considéré comme un facteur de progrès. Vous demandiez si le comportement était orienté ? Je crois avoir répondu. En réalité, tous ces mythes et tous ces rites se projettent dans la vie familiale, sociale, dans les rapports internationaux, et ils forment la carcasse de ces situations.

Vous demandiez aussi ce qu'il advient dans les accidents ? L'accident, à mon sens, c'est la vie elle-même. Le paysan noir, quand il sème, sait qu'il va vers les catastrophes possibles : une tornade trop forte qui couchera les tiges au moment de la récolte, un animal qui rongera les graines, le voisin qui, par méchanceté, arrachera les pousses. Les accidents sont dans la norme ; ils font

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

partie des événements. Les guerres mêmes autrefois étaient rituelles.

On a compris, j'en suis sûr, que je ne vantais pas les mérites de cette civilisation, au point de la proposer en exemple. S'il m'arrive de parler avec passion, c'est par réaction contre le mépris et l'ignorance.

p.161 Je veux dire aussi que si nous voulons les transformer, nous devons tenir compte de ce qu'ils présentent de valable.

**M. GUIDO CALOGERO** : Je voudrais souligner une différence qui me semble importante dans cette discussion : le point de vue de *l'évaluation* de ces recherches et le point de vue plus proprement *historique*. Si l'on ne distingue pas bien ces deux points de vue, on s'expose à des confusions.

Du point de vue de *l'évaluation* et de l'attitude morale conséquente, il faut préciser que cela ne dépend point de la nature des hommes, et des êtres en général avec lesquels nous sommes en rapport, pas même de leur nature d'hommes comme tels, mais seulement du fait qu'ils sont en rapports de compréhension avec nous. Si nous abordons, par exemple, la question d'une opposition à une compréhension manquée — disons de l'homme noir — du fait que nous avons considéré l'homme noir comme un être ayant une valeur inférieure à l'homme blanc, alors nous sommes pour ainsi dire des racistes à rebours.

Aussi ne parlerai-je jamais en ce sens de l'homme noir et de l'homme blanc. Parler de l'homme noir et de l'homme blanc, c'est poser *a priori* une idée générale qui se trouve immédiatement contredite, quand nous considérons une certaine partie des Blancs. Car il y a beaucoup de populations à peau blanche qui sont plus « noires » que tous les Noirs avec qui nous sommes sur un certain plan de compréhension intellectuelle.

De ce point de vue, poursuit M. Calogero, il ne faut pas parler de « système noir » ou de « système européen ». D'abord parce qu'on démêlerait plusieurs systèmes dans chacune des catégories — des pseudo-catégories — noire et occidentale, et des systèmes inégaux en valeur humaine de part et d'autre.

Le point de vue le plus juste me semble le point de vue historique. En essayant de comprendre cette situation, nous devons éviter une sorte d'orgueil, orgueil de représentants d'une civilisation qui se dit supérieure.

Ce qu'on appelle en général la situation nègre, c'est à peu près celle des

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

civilisations archaïques de l'Europe. Ce que vous dites à propos des nègres correspond tout à fait à la situation des Grecs du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

**M. GRIAULE** : Heureusement pour eux ils sont morts, tandis que ceux-là sont encore vivants.

**M. CALOGERO** : Je ne crois pas qu'ils sont morts...

**M. GRIAULE** : Ceux du septième siècle ? Certainement.

**M. CALOGERO** : ... Considérez les paysans siciliens. Ils raisonnent avec des mots et des concepts qui peuvent être entendus si on les traduit en langue homérique, mais si vous les traduisez en langue grecque moderne, vous ne les comprenez plus.

p.162 Pour terminer, je dirai que nous devons éviter de céder le pas à une certaine réaction sentimentale, à un conservatisme général. On a parlé de *génocide*, j'avoue ne pas comprendre. Le problème est de ne pas *contraindre* des hommes à accepter certaines idées. Si une civilisation ou un groupe d'hommes, entré en contact avec un autre groupe d'hommes, accepte de ceux-ci certaines idées, c'est bien naturel. Quelques amis à moi, linguistes, sont effarés du fait que l'ancien dorique — qui se parle dans certaines parties de l'Italie méridionale — va disparaître. Je comprends très bien leur point de vue, mais ce n'est nullement un point de vue historique, pratique ou moral. Vous ne pouvez pas contraindre des hommes à parler le grec de la Magna Graecia, s'il est plus commode pour eux d'apprendre l'italien ; ce qui est plus utile pour la civilisation même. Vous ne pouvez contraindre les Indiens à comprendre tous les dialectes indiens ; il vaut mieux pour eux qu'ils parlent l'anglais, si cela sert le développement de la civilisation. Je ne vois pas pourquoi on parle de génocide. La tragédie, elle, réside dans un autre fait : à *savoir que des hommes sont considérés comme inférieurs*. Aujourd'hui encore, bien des hommes sont considérés comme des êtres inférieurs et sont exploités. Cela ne s'applique pas seulement aux nègres, mais à bien des Blancs. Si nous considérons cet état de choses sans un esprit conservateur, alors s'imposera à nous le devoir d'agir moralement, et nous n'aurons plus constamment l'idée que nous devons « sauver » les anciennes civilisations.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

En ce qui concerne enfin les rites, je ne crois pas qu'il soit utile de les maintenir, ni de les apprendre.

**M. GRIAULE** : S'il y avait des lycéens dans la salle, je suppose qu'ils triompheraient en vous entendant et qu'ils se diraient : « Pourquoi en effet nous ennue-t-on avec le latin et le grec qui ne peuvent servir à rien ? »

Pour ce qui est des Noirs, je ne vois pas en quoi ils seraient diminués s'ils étaient bilingues, s'ils possédaient à la fois une langue étrangère et la leur, qui correspond beaucoup mieux à leur esprit.

Lorsqu'on dit : « Les nègres sont des métaphysiciens », on vous répond : « Mais vous êtes contre les Blancs, ou vous êtes pour la conservation de cette métaphysique ? » Non. Je dis : ils sont métaphysiciens, je ne dis pas autre chose. Pour entrer dans le domaine pratique, je dis que lorsque nous envoyons des sous-officiers de douane, ou même des administrateurs distingués — de notre point de vue — et des magistrats non moins distingués — du point de vue juridique européen — nous commettons moralement un crime, et un crime technique, et un génocide, si on ne leur donne pas une certaine connaissance du Noir, si on ne les convainc pas sincèrement que les Noirs sont nos égaux sur le plan spirituel.

Je dis qu'il faut apprendre aux magistrats, crier aux militaires, aux administrateurs, aux colons : Attention, vous avez affaire à des gens qui ont une civilisation, qui n'est ni plus ni moins respectable que la nôtre, mais pour laquelle on peut se battre comme pour la nôtre. <sup>p.163</sup> Pourquoi faudrait-il conserver notre civilisation et non la leur ? Nous nous battons constamment pour des civilisations, c'est du moins ce qu'on voit dans les journaux, aussi bien dans *La Suisse* que dans *France-Soir* ; nous nous battons pour je ne sais quel idéal en Corée et ailleurs. Nous nous battons pour des civilisations. Mais alors, est-ce plaisanterie que tout cela ? Pourquoi voulez-vous que l'on ne soit pas capable de se battre pour la civilisation noire ? Moi je suis capable de me battre pour la civilisation noire contre la nôtre, si notre civilisation consiste à démolir la civilisation des autres, et c'est ce que nous faisons en ce qui les concerne.

Voyez M. Taoré, ce n'est pas un Noir, c'est un Blanc. Il parle le français, il a grandi sur les bancs de nos écoles. Il n'est pas allé au Bois Sacré. Il n'est plus un Noir. Nous avons détruit sa négritude, comme dirait Sartre ; c'est cela, le *génocide*. Serait-il inférieur à lui-même s'il chevauchait deux civilisations ? Il

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

n'est pas scientifique de dire qu'un sacrifice de poulet incompris, qu'une danse masquée, doivent être supprimés parce qu'ils ne serviraient pas pour l'organisation portuaire de Dakar ou l'établissement d'un réseau routier.

Après tout, nous ne sommes pas que des mécaniciens, nous sommes aussi amoureux, nous avons encore une morale, nous sommes sensibles à la littérature, à la poésie. Eh bien, les Noirs ont leur sensibilité originale, et je pense qu'il est dommage de ne pas la conserver, de ne pas la proroger, de ne pas la promouvoir. Il ne s'agit pas d'ouvrir les parcs nationaux à l'intérieur desquels on mettra les Noirs en leur demandant de bien vouloir rester dans l'état où ils sont. Il s'agit de prendre ce qu'ils ont de riche et de le transposer dans notre situation à nous, ou dans la situation que nous voulons leur faire à eux.

**M. TAORÉ** : M. Griaule a dit que je n'étais pas un nègre, que j'étais un Européen...

**M. GRIAULE** : Pas tout à fait, mais *grosso modo* c'est exact.

**M. TAORÉ** : Eh bien, je proteste. Je tends à ne plus être un nègre et quand je cesserai d'être un nègre je serai un homme. La négritude, au sens sartrien du mot, est simplement un galimatias ; la négritude, c'est simplement chez le nègre la conscience de sa situation d'aliéné. C'est cela qui fait d'un nègre un nègre, c'est-à-dire un homme qui se revendique comme étant tel. Mais le dépassement de la négritude, c'est la conscience humaine, et c'est cela que nous réclamons. Vous avez dit que ce sont les nègres qui ne veulent pas apporter les éclaircissements nécessaires pour résoudre le problème noir. Je proteste. Nous disons que l'Europe est responsable d'avoir détruit la civilisation noire. Ce que l'on vous reproche à vous en particulier, ethnologues, c'est de dire : Il y a une civilisation noire ». Non, il n'y a pas une civilisation noire...

**M. GRIAULE** : Si, il y a une civilisation noire...

**M. TAORÉ** : Non, il y en a eu une...

**M. GRIAULE** : p.164 Chacun son goût, je dis : « Il y a »...

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. TAORÉ** : S'il y avait une civilisation noire, votre objection ne serait pas fondée. J'aurais été élevé dans le sens de cette civilisation noire. Il n'y a plus d'autonomie culturelle noire. Voilà la vérité. L'attitude actuelle du Noir, c'est de se déterminer par rapport à ce qui se construit. J'ai dit tout à l'heure que la civilisation européenne aussi se détruisait et l'Europe, en cessant d'être chrétienne, cesse d'être une civilisation. Elle aussi cherche, elle construit. Les conflits actuels nous mettent les pieds dans ce plat et le problème, c'est non pas que l'Europe fasse ce qu'il faut que nous fassions, mais que l'Europe ne nous empêche pas de faire ce qu'il faut que nous fassions.

Vous avez dit tout à l'heure que nous apportions des mots. Or, depuis quatre ans, les Africains ont acheté une imprimerie à Dakar et il leur est impossible de l'installer, car elle est considérée comme un élément subversif. Tout ce qui est imprimé est subversif. Nous pensons que dans la mesure où le mode de penser aujourd'hui requiert un mode d'expression donné, nous ne devons pas être privés de ce mode d'expression, surtout quand il s'agit d'un dialogue Afrique-Europe. Entre nous, Africains, nous n'avons pas besoin d'imprimerie ; si nous réclamons une imprimerie, c'est pour engager le dialogue, ou alors, si l'on réduit le monde à un monologue, l'Afrique parlera seule et l'Europe parlera seule.

**M. GRIAULE** : Je ne veux pas dire que vous n'êtes pas Noir, tout le monde s'aperçoit que vous l'êtes, mais je veux dire que le Noir évolué n'est plus le Noir que moi j'étudie, à l'intérieur de ses pays.

Le Noir que j'étudie ne connaît pas le français, il n'est pas pour une civilisation inconnue de lui, il est pour la sienne propre et il ne veut pas entendre parler d'une autre éducation que la sienne. Sur les 16 millions de Noirs qui vivent en Afrique occidentale française, il y a très peu de gens comme vous qui puissent suivre les cours d'une école, d'un lycée, et ensuite des établissements d'enseignement supérieur.

**M. TAORÉ** : De même qu'il y a en Europe des paysans qui ne veulent pas que leurs enfants aillent à l'école. Cela ne change rien au problème.

**M. GRIAULE** : Vous soutenez l'imprimerie de Dakar, mais faites écrire un paysan et un lettré, et ils vous diront des choses très différentes.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. TAORÉ** : C'est dans cette mesure que je suis différent d'un Africain qui n'a pas été à l'école, mais le fait d'avoir été à l'école ne fait pas de moi, pour autant, un Européen.

**M. GRIAULE** : Dans une certaine mesure, cela vous empêche d'être tout à fait un Noir. On ne peut être à la fois sur les bancs de chêne de l'Université et au Bois Sacré.

**M. TAORÉ** : p.165 Il y a aussi des tas d'Européens qui ne savent pas la signification de leurs gestes, ainsi beaucoup d'entre eux ne savent pas pourquoi on dépose des fleurs sur une tombe. Ils n'en sont pas moins des Européens.

**M. GRIAULE** : Dans ces pays d'Europe qui pensent avoir une tâche à remplir chez les gens de couleur, il est nécessaire que ceux qui prennent la responsabilité de ces transformations soient au courant, sinon des détails de ces civilisations importantes, au moins de leur existence. Je dis que le missionnaire, le magistrat, le militaire, l'administrateur, le simple colon, doivent savoir que le Noir est un homme, a été un homme, est encore un homme, vit encore une civilisation vivante, qu'il ne s'agit pas forcément de conserver, mais qu'il s'agit au contraire de *transformer*. Et pour transformer une chose il convient de savoir de quoi il s'agit.

**M. TAORÉ** : Il y a une certaine équivoque dans ce que vous dites. Vous avez dit que la question pour nous est de demeurer Noirs. Je dis : Non, la question n'est pas de demeurer Noirs.

**M. GRIAULE** : Pourquoi avez-vous protesté quand j'ai dit que vous ne l'étiez plus ?

**M. TAORÉ** : Vous avez dit que nous avons des choses valables. Le problème ne se pose plus, puisque ce n'est pas nous qui choisissons. Dans une certaine mesure d'ailleurs, c'est vous les Européens qui êtes responsables ; c'est vous qui faites la conscience de l'Afrique et vous n'avez pas sur ce point de grief à nous faire.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. GRIAULE** : De quel grief s'agit-il ?

**M. TAORÉ** : Vous avez dit que les intellectuels africains n'apportaient rien...

**M. GRIAULE** : Du point de vue noir, non. Ce n'est pas vous qui m'avez appris la métaphysique noire, vous seriez incapable d'expliquer le dernier rite que vous avez vu faire dans votre pays.

**M. TAORÉ** : Non...

**M. GRIAULE** : Vous en seriez incapable, ce n'est d'ailleurs pas un reproche.

**M. TAORÉ** : Vous déplacez le problème. N'importe quel Européen non plus n'est pas capable de m'expliquer ce que je désire entendre expliquer sur l'Europe, cela ne diminue personne.

**M. GRIAULE** : N'importe quel Européen ne prend pas la parole ici pour parler de choses qu'il ne connaît pas.

**M. TAORÉ** : <sup>p.166</sup> Pour que les intellectuels noirs fussent capables de renseigner les Européens sur le problème noir, il faudrait d'abord qu'il y eût des intellectuels noirs. Or, il y en a extrêmement peu, et c'est regrettable. Et ces intellectuels prennent position sur les problèmes qui nous semblent les plus urgents. Il est plus urgent pour nous de réclamer du pain et la liberté pour les Africains, que de renseigner les Européens sur le problème de la civilisation africaine, d'autant plus que lorsque l'Europe dit que les Africains sont des sauvages, nous estimons que l'Europe n'est pas de bonne foi. S'il s'agissait de bonne foi, l'Europe étant essentiellement ignorante de la chose, s'étant trompée, nous aurions pour tâche essentielle de la détromper, mais il ne s'agit pas d'erreur ; il s'agit d'un fait délibéré. C'est votre affaire à vous de vous éclairer vous-mêmes.

**M. GRIAULE** : C'est ce que nous essayons de faire, je suppose que vous l'avez compris !

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**Mme MARIE-JEANNE DURRY** demande enfin s'il est possible, « sans trop tirer à nous des choses qui sont différentes », de tabler sur les identités profondes auxquelles M. Griaule a fait allusion à la fin de sa conférence, entre certains éléments de la mentalité des Noirs et de la nôtre.

**M. GRIAULE** : Ma pensée personnelle — ce n'est pas une pensée scientifique et elle ne pourrait faire l'objet d'un enseignement — c'est que malgré toutes ces apparences divergentes, nous avons probablement affaire au même grand principe, aux mêmes grandes inquiétudes de l'homme. Et nous n'en devons qu'avec plus d'ardeur rechercher le fond de ces civilisations, l'explication de ces rites et de toutes ces représentations. Puisqu'ils nous font confiance ou nous demandent avec véhémence de les transformer, puisque nous avons posé le problème et que ce n'est pas eux qui l'ont posé, nous devons essayer de chercher à l'intérieur de leur connaissance ce qui correspond à ces grands systèmes humains, vers lesquels nous tendons nous-mêmes.

Chez eux, tout paraît plus vrai, et plus noble, et plus classique, pour ainsi dire. Ce n'est peut-être pas l'impression que vous en avez de l'extérieur, mais quant à moi, il me semble découvrir chaque jour quelque chose de plus beau, de plus construit, de plus solide.

**LE PRÉSIDENT** : La séance est levée.

@

## PREMIER ENTRETIEN PRIVÉ <sup>1</sup>

présidé par M. Eric Weil

@

**M. ANTONY BABEL**, p.167 après avoir adressé des remerciements aux hôtes de la Maison de Coppet : Mlle d'Haussonville, la comtesse Le Marois, la comtesse d'Andlau, aborde le sujet même de l'entretien :

Notre discussion d'aujourd'hui est vouée à la connaissance de l'homme, mais plus particulièrement à l'histoire. En l'absence de M. Labrousse, M. Eric Weil, qui est comme vous le savez l'animateur des décades de Royaumont, leur conducteur spirituel, a bien voulu en assumer la présidence. A la place d'Ernest Labrousse, il fera dans un instant l'exposé introductif du sujet. Je l'en remercie très vivement en votre nom à tous.

Il est heureux que l'histoire soit l'objet de notre entretien privé de Coppet. En effet, un des hôtes assidus de ce château, un des amis les plus fidèles de Mme de Staël a été Sismondi, qui l'a accompagnée dans ses voyages en Italie et en Allemagne. Il fut un des familiers de cette maison. Or, ne l'oublions pas, ce sont ses œuvres d'historien qui l'ont rendu célèbre à son époque, et en particulier ses deux énormes ouvrages : *L'Histoire des Républiques italiennes* et *L'Histoire des Français*. Naturellement, ces deux œuvres avaient, à bien des points de vue, renouvelé la connaissance et, dans une certaine mesure, les méthodes de l'histoire. Mais œuvre et méthodes sont maintenant, cela va de soi, largement dépassées, pour ne pas dire périmées. Cependant, vous le savez bien, le nom de Sismondi reste grand. Il reste grand à cause de ses œuvres d'économiste. Il connaît aujourd'hui un véritable regain d'intérêt, d'ailleurs largement mérité. Il suscite partout des commentaires. On vient de rééditer son œuvre principale dans le domaine économique, ses *Nouveaux Principes*.

Si l'on considère les idées de l'économiste, on les trouve très proches p.168 des nôtres, parce qu'elles étaient, dans une large mesure, en contradiction avec celles de son temps. Et, sans doute, les méthodes de l'historien utilisées par

---

<sup>1</sup> Le 8 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'économiste, les méthodes d'observation qui ont rompu, dans une assez large mesure, avec certaines généralisations et certaines déductions conjecturales de l'économie politique, contribuent à expliquer l'évolution même de la pensée de Sismondi au milieu de sa vie, au moment où, précisément, il passait de longues semaines ici, à Coppet.

Cette orientation nouvelle a été conditionnée en particulier par le milieu genevois, mais aussi par celui de Coppet. Le contact de Sismondi avec les grands esprits européens qui ont agi sur lui s'est institué ici même. Il a été, dans cette maison et dans ce parc, en contact avec des réformateurs sociaux, avec des réformateurs dont quelques-uns étaient audacieux, ainsi ce Robert Owen qui a été à la fois un très grand industriel anglais et un des théoriciens du socialisme réformiste et constructif.

Eh bien, ce contact a contribué à lui faire abandonner les positions traditionnelles du laisser-faire et du laisser-passer d'une économie politique vouée au rôle d'une simple chrématistique. Sismondi s'est refusé, après une conversion retentissante qui l'a conduit aux positions novatrices — résolument novatrices — qu'il a exposées dans ses *Nouveaux Principes d'Economie politique*, à considérer cet homme artificiel fabriqué par l'économie politique libérale : *l'homo œconomicus*. C'est l'homme tout entier qu'il a voulu connaître, l'homme avec tous ses besoins. Ce n'est plus la richesse, ce n'est plus la production de cette richesse et son accroissement qui intéressent Sismondi, c'est son utilisation par les hommes, par tous les hommes, et c'est la raison pour laquelle il a donné à ses Nouveaux principes d'économie politique un sous-titre qui est tout un programme — *De la Richesse dans ses Rapports avec la Population*. Un historien seul, à ce moment, pouvait sans doute arriver à établir de tels rapports. Ce n'est pas la masse des richesses que possède un pays qu'il faut considérer, à la façon d'un Ricardo, par exemple, mais, pense Sismondi — et il le dit de façon explicite — c'est le *bonheur* des hommes, qui doivent tous être appelés à utiliser ces richesses, à en jouir. « Il n'y a, dit-il, accroissement de la richesse nationale que quand il y a aussi accroissement des jouissances nationales », et encore : la tâche de l'économie politique, « c'est l'accroissement du bonheur en intensité, et sa diffusion dans toutes les classes ».

C'est là un élément singulièrement nouveau, quelles que soient par ailleurs les insuffisances de l'information et de la méthode de Sismondi, que

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'introduction de la notion de bonheur dans cette économie politique que l'on avait appelée, quelquefois peut-être à juste titre, la science sans entrailles.

C'est cette volonté qui a conduit Sismondi, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, à se pencher sur l'homme, à l'étudier, à le comprendre. Ce sont là des préoccupations singulièrement proches des nôtres, et de celles que nous sommes en train d'approfondir au cours de cette décade : connaître l'homme, connaître tout l'homme, afin de pouvoir mieux correspondre à ses désirs et à ses besoins.

p.169 Telle est la signification de l'œuvre de l'historien et économiste, sous l'égide duquel je me permets de placer notre entretien. Je suis heureux maintenant de céder la parole et la direction de nos débats à M. Eric Weil.

**LE PRÉSIDENT** : C'est un très grand honneur pour moi d'ouvrir — et, dans la mesure de mes forces, de diriger — ce débat. Grand honneur qui, comme tous les grands honneurs, m'est venu sur le tard, c'est-à-dire très exactement avant-hier. Je m'excuse donc si l'exposé d'introduction que je vais vous soumettre est peut-être moins fouillé qu'il n'aurait pu ou aurait dû l'être ; j'ai fait ce que j'ai pu ; vous en jugerez.

Le problème est fixé par la question qui devait faire l'objet de la conférence de M. Labrousse, qui, malheureusement, n'a pu avoir lieu : *Que peut l'homme sur son époque ?* Je crois qu'il faut l'interpréter ainsi : Que peut l'homme d'aujourd'hui sur notre époque ? Il faut même préciser davantage : Que peut l'homme d'aujourd'hui sur notre époque présente, selon les conceptions et les méthodes de l'historien d'aujourd'hui, parce que c'est bel et bien d'histoire que nous avons à parler.

M. Labrousse, j'en suis sûr, vous aurait exposé en maître les techniques de l'histoire moderne et les problèmes que cette technique pose et qu'elle permet de poser. Moi-même, pour prévenir toute déception, je ne suis pas historien, je suis amateur d'histoire, j'aime et j'admire les œuvres des historiens du passé et du présent, mais je ne peux pas parler en technicien. Je ne peux parler qu'en homme qui réfléchit sur la portée et sur le sens de ces techniques.

Je vous propose comme base de la discussion trois questions :

1° En quoi l'histoire, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, se distingue-t-

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

elle des conceptions et des techniques antérieures ?

En effet, il est difficile, sinon impossible, de comprendre ce qui distingue et caractérise l'histoire telle qu'elle se pratique en nos jours, si l'on ne jette pas au moins un regard sur les techniques et sur les problèmes des historiens du passé.

2° Quels sont les problèmes que l'historien moderne désire résoudre ? En cherchant à déterminer les intérêts de l'historien, les directions, les lignes de force de sa recherche, il semble en effet probable que nous aurons des lumières assez précises sur ce qu'on pourrait appeler l'essence de cette histoire. Et cela nous permettrait de poser la troisième et dernière question, à mon sens la plus importante, qui est la suivante :

3° Qu'est-ce qui découle pour nous de cette conception moderne de l'histoire, pour nous hommes vivants, qui voulons agir dans notre époque, qui voulons agir sur notre époque, et qui ne pouvons agir raisonnablement que dans la mesure où nous comprenons cette époque, dans la mesure où nous sommes tous, spécialistes ou non, historiens ?

Voilà les trois questions. Si vous le permettez, je voudrais les élaborer très brièvement. Ce que je vous dirai, ce sont des opinions personnelles. <sup>p.170</sup> Mais, je le dis très sincèrement, je serais heureux si au moins en partie elles étaient réfutées, parce que de cette manière j'en tirerais un profit personnel.

Je commence par la question de l'influence de l'homme sur l'histoire, qui est le sujet de la conférence et de notre entretien. Or, je crois bien que cette question révèle un trait essentiellement contemporain. Poser la question de l'influence de l'homme sur l'histoire, cela est tout à fait XX<sup>e</sup> siècle, car le XIX<sup>e</sup> posait une question tout autre. Il se demandait quelle était l'influence de l'histoire sur l'homme. Pensez à la psychologie du XIX<sup>e</sup> siècle, pensez aux grands historiens du XIX<sup>e</sup> siècle, chez Taine c'est particulièrement clair. Cela est vrai également pour Michelet. L'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle veut savoir comment, de quelle manière, l'histoire domine l'homme, au reste domination qui, très souvent, est considérée comme un bienfait.

Le progrès est garanti, le progrès est presque automatique ; l'histoire a son sens en elle-même et, en dominant l'homme, elle le conduit et elle le protège.

De plus, il y a la question de méthode. Le XIX<sup>e</sup> siècle, sans doute, découvre

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'histoire scientifique, l'histoire comme science, et cela est une véritable révolution, parce que jusque là l'histoire, presque partout — bien sûr, il y a toujours des précurseurs — l'histoire est ce qu'elle était pour Aristote : un genre, très noble, de la littérature. Le XIX<sup>e</sup> siècle fait de l'histoire une science, une science érudite, une science critique. L'historien juge, non pas des hommes et des événements ; l'histoire moralisatrice et moralisante disparaît. Il est juge des documents, il est juge des témoins du passé, il est juge surtout des historiens antérieurs. Il faut y ajouter qu'en même temps, pour des raisons connexes qu'il serait long d'élaborer, disparaît, ou s'affaiblit, la tendance qui, jusque là, avait prédominé et qui était d'expliquer l'histoire par l'action des grands hommes. Il y a des retardataires au XIX<sup>e</sup> siècle, qui sont en même temps des révolutionnaires. Il y a Carlyle, il y a Nietzsche, au moins un certain aspect de Nietzsche. Mais ces hommes sont isolés. En général, on parle de forces historiques ; vieille thèse qui remonte, au delà de Montesquieu, à Machiavel, à Polybe. Et si l'on voulait être complet, au risque de vous scandaliser, l'historien de la pensée devrait introduire une source peu respectable, mais extrêmement importante : l'astrologie. Les forces qu'on appelle « anonymes » dans l'histoire, sont connues depuis toujours, mais c'est le XIX<sup>e</sup> siècle qui commence à s'y intéresser, pour ainsi dire exclusivement. Je cite les paroles du plus grand parmi les historiens de ce grand siècle, Ranke : « On veut savoir comment cela s'est passé en réalité et en vérité. » On veut dégager le jeu des forces. L'histoire est conçue sur le modèle de l'organisme, il y a une évolution. Je ne rappellerai pas l'influence extraordinaire que, pendant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, eut la pensée de Darwin.

Au XX<sup>e</sup> siècle, tout change. Là, je vais peut-être choquer certains historiens et philosophes, mais il me semble que l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle a renoncé à la recherche des *causes*. Elle ne cherche plus des causes, elle cherche, exactement comme la physique moderne, les *facteurs*. Elle cherche à déterminer l'interdépendance de ces facteurs, exactement <sup>p.171</sup> comme fait la physique moderne. Il n'y a pas de forces économiques, au sens réaliste du mot, il n'y a pas de forces sociales, ou sociologiques, si vous préférez. Dans l'acception réaliste, il y a, comme disent les physiciens, des paramètres. Il y a certains aspects d'une réalité *une*, qu'on peut déterminer, mais dont aucun n'existe indépendamment, dont aucun ne peut être isolé réellement des autres. De même qu'en physique la mécanique et la théorie de l'électricité ne se

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

confondent pas, de même, en histoire, le paramètre économique, le paramètre démographique, le paramètre sociologique, ne se confondent pas, et pourtant ils n'existent pas en dehors de leurs rapports réciproques. Ce sont des aspects artificiellement isolés de la réalité, qui est une. Or, cet artifice est décisif parce qu'il a permis d'introduire dans le travail de l'historien ce qui, jusque là, était le propre du travail de l'homme de science, ou en particulier du physicien. Quand vous avez des paramètres, des facteurs isolables, sinon isolés, vous pouvez mesurer, vous pouvez compter, vous pouvez établir des statistiques, tracer des courbes, calculer des fonctions, et vous aboutissez à des données bien déterminées qui peuvent être interprétées, mais qui subsistent au moins en apparence en dehors de toute interprétation.

Cette révolution du XX<sup>e</sup> siècle permet en même temps la transformation des techniques de travail. Quand vous pouvez séparer les aspects, vous pouvez et vous devez en même temps constituer des équipes de travailleurs. Il ne s'agit plus de raconter, il s'agit d'analyser selon les méthodes de la science exacte, il s'agit de rassembler des données, et cela ne peut se faire que si l'on travaille selon les techniques éprouvées des instituts scientifiques.

Je passe maintenant à la seconde question. Il semble que nous nous trouvions dans une situation extrêmement pénible, presque désespérée. L'historien cherche des relations du type de celles qui existent dans les autres sciences, et ces relations, nous les appelons des lois. Nous attendons de ces lois surtout qu'elles soient stables et immuables.

Que devient l'historien dans cette affaire ? Bien entendu, le physicien a un corps et ce corps est sujet aux lois de la physique, mais cela le physicien peut l'oublier. Or, s'il y a des lois stables et fixes de l'histoire, elles s'appliquent à l'historien lui-même. Lui-même est entraîné dans ce mouvement incessant qui devient maintenant l'histoire, et l'on se trouve devant la question très grave : Quel sens peut avoir le fait de parler de vérité dans l'histoire ? Si la loi de l'histoire domine l'historien, quelles garanties avons-nous que ce fatalisme ait un sens et puisse encore se justifier ? L'histoire semble avoir dévoré son créateur, c'est ce qui est grave. Cela semble mener tout droit à un déterminisme absolu, à un déterminisme qui dévore non seulement l'historien, mais le sens de l'histoire, mais l'individu, mais le sens de toute existence humaine. Nous devenons quelque chose qui ressemble de très près aux

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

molécules dont parle le physicien statisticien, dont on peut calculer les mouvements de groupes, quand on prend des groupes assez larges, des nombres assez élevés, qui, individuellement, sont absolument déterminés, et en même temps, absolument imprévisibles.

p.172 Vous savez que c'est cette question qui a donné naissance à ce que l'on appelle la sociologie de la connaissance. Il suffit de rappeler le nom de Mannheim qui, avec beaucoup d'autres, s'est posé la question : Comment l'histoire est-elle encore possible s'il y a des lois historiques, si l'homme est déterminé par la classe, par la nationalité, par la tradition dans laquelle il a été élevé, par toute une série de facteurs auxquels j'ai fait allusion tout à l'heure ? Et Mannheim a répondu par un postulat, qu'il doit y avoir une intelligence planant librement au-dessus de ce plan de la nécessité.

La formule est dangereuse, parce qu'une fois qu'on a reconnu cette nécessité, on ne s'en tire pas, et ce saut dans la transcendance est peut-être impossible. Mais il semble que cette formule renvoie à quelque chose de trop réel, à un principe qui nous semble être dérivé de toute philosophie : le déterminisme est l'œuvre de l'homme, le déterminisme n'existe que pour l'homme, et pour l'homme libre, et parce qu'il est libre. Je cherche les lois de la matière, parce que je veux travailler la matière et la transformer. Je mets la nécessité au service de ma volonté et de mon intention, et, en dernier ressort, de ma raison.

Peut-être en sommes-nous arrivés, en histoire, au point où il faut faire ce que nous avons tous appris depuis très longtemps : négliger ce problème du déterminisme qui, après tout, semble être un faux problème. Le déterminisme du physicien, qui faisait tant peur au XIX<sup>e</sup> siècle, je ne crois pas qu'on le prenne encore très au sérieux. On a compris que nous pouvons transformer la nature. Nous pouvons constater, je crois, que nous pouvons transformer la situation historique qui est la nôtre, mais — et c'est la troisième question — nous ne pouvons la transformer que parce qu'il y a des lois. Nous ne pourrions pas bâtir avec des matériaux qui ne résisteraient aucunement et de nulle façon ; nous ne pourrions pas, comme on dit, bâtir sur du sable, avec du sable. Il faut précisément que la réalité soit structurée et que cette structure nous soit accessible. Cela est nécessaire pour qu'une action humaine et raisonnable soit possible. Si je peux employer les termes de Spinoza, je dirai que l'histoire est

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

peut-être une *natura naturata*, et que l'homme, par rapport à cette nature naturée, est la *natura naturans*. L'homme est libre, dans l'histoire, dans le même sens et dans les mêmes limites où il l'est dans la nature.

Voilà, il me semble, ce qu'il y a de plus important à prendre et à apprendre des techniques modernes de l'histoire et des problèmes que pose cette histoire. C'est grâce au déterminisme, et non pas malgré le déterminisme, toujours limité, que la liberté de l'homme peut venir, c'est-à-dire se faire elle-même concrète. L'homme ne trouve plus, comme celui du XIX<sup>e</sup> siècle, un sens caché dans l'histoire, mais il trouve dans l'histoire la possibilité de donner un sens à l'existence de l'homme. L'histoire, en perdant le sens immanent des biologistes progressistes que lui donnait le XIX<sup>e</sup> siècle, n'en est pas, je pense, devenue plus fataliste ; c'est le contraire qui est vrai, et le déterminisme partiel de l'histoire moderne permet à l'homme de dominer l'histoire et la situation.

En somme, il n'y a de sens que dans l'action raisonnable, quand cette action raisonnable se propose comme fin et comme but de dépasser p.173 l'histoire, et de revenir peut-être à une attitude humaine très authentique, et toujours existante et présente à l'attitude de l'homme qui vit dans la sagesse, qui ne vit plus en homme d'action, mais en homme du regard — regard sur la nature, peut-être sur l'histoire, peut-être sur le transcendant — qui vit peut-être dans l'attention, mais je pense qu'une telle vie ne devient possible que parce qu'il y a une histoire, parce que cette histoire est partiellement déterminée, et parce que l'homme peut agir en vue d'une fin qu'il se propose, mais qui n'est pas donnée dans l'histoire.

Je répète ce que j'ai dit au début de cet entretien, ce sont là des opinions personnelles destinées à amorcer une discussion que j'espère vivante, rapide, et — quant à moi-même et à mes opinions — je dirai violente.

**M. BABEL** : Je désire intervenir sur la première question : En quoi l'histoire diffère-t-elle des techniques anciennes ? Comme je connais l'œuvre d'Ernest Labrousse, je pense que cette intervention serait dans le sens que, probablement, lui-même aurait désiré.

En quoi l'histoire diffère-t-elle à l'heure actuelle des techniques anciennes ? Je devrais poser la question un peu autrement : En quoi devrait-elle différer des techniques anciennes ?

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

J'aimerais insister, en effet, sur la nécessité de l'intégration de l'étude du fait économique, de l'histoire économique, dans l'histoire politique et dans l'histoire générale.

On a encore trop tendance, à l'heure actuelle, à vouloir compartimenter l'histoire. Il y a des historiens spécialisés. Les uns s'occupent d'histoire politique, les autres d'histoire des institutions, d'autres encore d'histoire économique et sociale, et ainsi de suite.

A l'heure actuelle, on a le sentiment que certains historiens ignorent encore à peu près totalement, par exemple, l'histoire des techniques, l'histoire des métiers, l'histoire de la production, de la distribution, ils ignorent l'économie politique, la statistique. Trop d'historiens font une histoire qui, de ce fait, est, me semble-t-il, tronquée. Il y a des phénomènes d'histoire générale, d'histoire politique, proprement incompréhensibles s'ils ne sont pas éclairés par l'étude de l'évolution économique. Mais je tiens à bien préciser mon point de vue, et dans ce sens, j'entre tout à fait dans les idées qui semblent ressortir d'une partie de l'exposé de M. Eric Weil. Il n'est pas question, dans mon sentiment, d'arriver à une manière quelconque de déterminisme économique, de matérialisme historique. C'est là une conception que, personnellement, je repousse résolument. Je dis simplement que l'histoire générale n'est pas facile à comprendre, que dans certains cas même elle est impossible à expliquer, sans une étude complète, détaillée, de l'évolution économique en général.

Cela me conduit à émettre un vœu pratique : il semble que, dans la formation des historiens, l'on devrait en tenir compte beaucoup plus qu'on ne le fait actuellement, et dans le sens que je viens d'indiquer ; on ne devrait pas se borner simplement à l'étude des éléments d'ordre politique, institutionnel, militaire et autre, mais parfois se préoccuper <sup>p.174</sup> des origines mêmes de ces faits, de leur explication, en remontant à cette structure d'ordre économique. Et cela conduirait évidemment à des modifications dans la didactique, dans la rédaction des manuels, et, d'une façon générale, dans les formes mêmes de l'enseignement.

**LE PRÉSIDENT** : Je n'ai guère à répondre là-dessus. Il me semble absolument évident qu'une telle unification des sciences humaines est absolument indispensable, et je dois même m'accuser de n'avoir pas suffisamment insisté

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sur ce point et d'avoir parlé plutôt comme si l'idéal d'une science totale de l'homme était déjà réalisé ; il ne l'est malheureusement pas.

La parole est à M. Halpérin.

**M. JEAN HALPÉRIN** : Je tiens d'abord à apporter mon adhésion chaleureuse à ce que vient de dire M. Babel, mais surtout je voudrais essayer d'évoquer, en réponse à la question que vous avez soulevée, par opposition aux techniques antérieures, le sens des modifications intervenues dans la façon dont on pratique l'histoire, ou dont on devrait la pratiquer, pour reprendre la formule plus prudente de M. Babel.

Telle qu'elle est posée, la question paraît impliquer un changement d'attitude de la part des historiens. Je crois qu'ils ne sont pas seuls en cause. La matière aussi a changé et il est incontestable que le monde dans lequel les malheureux historiens doivent travailler, à l'heure présente, est évidemment tout à fait différent de ce qu'il était il y a encore trente ou cinquante ans. Le « contact » avec les événements historiques est tout différent. Il y a eu, entre temps, une véritable révolution historique, dans l'espace comme dans le temps. Nous sommes témoins — acteurs souvent, mais aussi témoins — d'événements dont nous sommes aujourd'hui infiniment plus proches par les moyens de communication, par l'information, par le progrès technique, qu'on n'a pu l'être au début du XX<sup>e</sup> siècle, et à plus forte raison au XIX<sup>e</sup>. C'est ce qui explique que l'accent soit mis aujourd'hui sur certaines préoccupations qui ne sont plus du tout les mêmes que celles du passé. D'une façon bien plus nette qu'auparavant le nombre et la masse ont acquis droit de cité dans l'histoire.

Vous avez, tout à l'heure, prononcé le mot « déterminisme ». Vous avez dit qu'il y avait là un faux problème. Il y a exactement un an, au Congrès international des Sciences historiques, au cours d'un débat passionnant sur les rapports entre l'économie et l'histoire, M. Labrousse est précisément intervenu, et je crois me rappeler la formule qu'il avait employée : « Le déterminisme est un état de probabilité ». Cela me paraît très juste et je crois que nous nous rapprochons ainsi d'une vue plus serrée, plus judicieuse des choses.

Mais si l'on peut parler, malgré tout, d'un « déterminisme relatif » en histoire, dans la mesure où les deux notions sont compatibles, nous nous heurtons quand même à une difficulté. Quoi que vous ayez dit, les historiens ne

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

travaillent pas sur des lois. Les historiens qui se p.175 respectent — et qui sont évidemment assez contrits de n'être pas philosophes ! — savent que leur matière est l'homme, l'homme qui est essentiellement variable et complexe. Aussi les historiens d'aujourd'hui reprochent-ils souvent à des auteurs comme Renan ou Toynbee certaines équations. C'est Renan, je crois, qui disait que « le désert était monothéiste ». Eh bien, la plupart des historiens modernes — et je me réclamerai tout à l'heure de l'un des plus grands d'entre eux — savent parfaitement que le désert n'est pas monothéiste, mais que les hommes qui s'y trouvent peuvent l'être, ou ne pas l'être, selon leur mentalité, leurs habitudes, leurs antécédents, et diverses autres circonstances encore.

Et, puisque j'ai employé ce mot de « mentalité », je crois que l'un des progrès essentiels de la méthode historique, c'est de faire intervenir bien davantage l'homme, dans son intégralité, les hommes. Notre maître à tous, Marc Bloch, dans son dernier livre, qui est un ouvrage posthume intitulé : *Métier d'historien*, nous a dit que l'histoire était la science de l'homme, ou plutôt des hommes dans leur temps. Labrousse a dit de l'homme économique que c'était une « abstraction de l'histoire » ; seul compte l'homme total, l'homme tout court. C'est cette importance donnée à la réalité humaine sous tous ses aspects qui, précisément, amène les historiens, au XX<sup>e</sup> siècle, à se préoccuper, non pas seulement de l'événement, mais du fait économique, du fait social, pour lequel plaidait tout à l'heure M. Babel. C'est sans doute l'une des révolutions qui caractérisent l'état de notre science historique — je suis un peu moins sévère que M. Babel : déjà on écrit l'histoire dans cette optique-là ; pas encore autant qu'on le souhaiterait, mais le fait économique et social a quand même conquis, dans une large mesure, droit de cité.

Là interviennent des problèmes de méthode sur lesquels il n'y aurait peut-être pas lieu d'insister ici, parce que cela entraînerait le débat sur un plan trop technique, historiquement parlant. Mais, comme l'a dit M. Babel, il faut mieux connaître, notamment, les phénomènes économiques — et j'ajoute sociaux, car l'un ne va pas sans l'autre. Labrousse, dans la préface de sa grande thèse sur *La Crise économique à la Fin de l'ancien Régime*, a parlé de l'« Annuaire statistique, ce grand livre d'histoire ». Les historiens ont précisément appris à se servir des mercuriales, des prix, des statistiques, d'une masse d'instruments dont on ne s'était absolument pas soucié auparavant. Ils sont conscients du fait que les générations futures d'historiens devront pouvoir interpréter un bilan, qui

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

est encore pour la plupart d'entre eux tout aussi hermétique que de déchiffrer des hiéroglyphes ou des manuscrits du moyen âge ; de même ils doivent avoir une notion de la façon dont est fabriquée une machine, à l'âge où la technique a une importance aussi grande.

**M. BABEL** : Vous dites que les historiens savent à l'heure actuelle lire une statistique ou déchiffrer un bilan. Je crois qu'il faudrait rectifier et dire : « certains historiens ».

**M. RENÉ LALOU** : p.176 Disraëli, historien, romancier et homme d'Etat, a dit : « Il y a trois façons de mentir : le mensonge, l'omission, et les statistiques... »

**M. HALPÉRIN** : La tâche de l'historien est précisément de dépister le mensonge dans les statistiques, avec la sagesse que lui confère l'expérience de l'histoire.

Je m'excuse maintenant de toucher à une question qui n'est plus la première que vous avez posée, mais vos trois questions s'insèrent l'une dans l'autre et vous êtes vous-même victime de la cohérence de votre pensée. Je voudrais dire, en terminant, que si l'histoire n'est pas vraiment normative, elle n'est pas non plus spéculative. Vous avez dit que les historiens remplaçaient maintenant les causes par des facteurs ; je ne peux pas vous suivre sur ce terrain : l'analyse des causes reste le souci majeur de l'historien. Et je ne peux mieux faire que de citer à ce propos les dernières lignes de Marc Bloch qui aient été publiées et qu'il nous faut méditer : « Les causes, en histoire pas plus qu'ailleurs, ne se postulent pas. Elles se cherchent. » L'effort se poursuit dans ce sens.

Puisque j'ai cité Marc Bloch, je crois encore répondre à l'esprit des Rencontres, sans m'écarter de l'objet de cet entretien, en vous donnant lecture du message suivant qu'il nous a laissé :

« Un mot, pour tout dire, domine et illumine nos études : « comprendre ». Ne disons pas que le bon historien est étranger aux passions ; il a du moins celle-là. Mot, ne nous le dissimulons pas, lourd de difficultés, mais aussi d'espoirs. Mot surtout chargé d'amitié. Jusque dans l'action nous jugeons beaucoup trop. Il est si commode de crier « au poteau ». Nous ne comprenons

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

jamais assez. Qui diffère de nous — étranger, adversaire politique — passe, presque nécessairement, pour un méchant. Même pour conduire les inévitables luttes, un peu plus d'intelligence des âmes serait nécessaire ; à plus forte raison pour les éviter quand il en est temps encore. L'histoire, à condition de renoncer elle-même à ses faux airs d'archange, doit nous aider à guérir ce travers. Elle est une vaste expérience des variétés humaines, *une longue rencontre des hommes. La vie, comme la science, a tout à gagner à ce que cette rencontre soit fraternelle.* »

**LE PRÉSIDENT** : Bien entendu, ce n'est pas par la seule volonté de l'historien que l'histoire est devenue autre. Le changement du monde où vit l'historien y est pour beaucoup.

En ce qui concerne les lois en histoire, à la vérité, je ne pensais ni à Spengler, ni à Toynbee, mais je pensais à ces interdépendances extrêmement importantes pour le travail de l'historien, ces interdépendances découvertes à l'aide de l'analyse factorielle en démographie, en économie, et dans toutes ces sciences qui, actuellement, ne sont plus — je parle dans l'idéal — des sciences auxiliaires de l'histoire, mais font partie intégrante de l'histoire — je crois que vous me l'accorderez.

**M. HALPÉRIN** : p.177 Je vous l'accorde d'autant plus volontiers que Labrousse lui-même aime à parler de l'histoire *totale*, à la fois l'histoire de l'économie, de la société, de l'art, de la religion, des institutions, du droit. Il n'y a pas de compartimentement valable.

**LE PRÉSIDENT** : En ce qui concerne la question de la compréhension, il me semble évident que tous les travaux analytiques, au sens technique du mot, ne visent qu'à approfondir cette compréhension. J'ai dit : *ne visent que*, et là j'ai eu tort. Dans les différents domaines, ces travaux visent tout de même un peu la prédiction. Nous désirons pouvoir extrapoler une courbe démographique, une courbe d'évolution des prix, et dans ce sens je pense qu'en effet il y a lieu de distinguer entre *causes* sur le plan de la compréhension, et *facteurs* sur le plan de l'action. Or notre question — et c'est pourquoi j'y ai mis l'accent — était de savoir ce que l'homme peut sur son histoire. C'est sous cet angle-là que je vais essayer de considérer l'histoire.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

La parole est à M. Aldo Dami.

**M. ALDO DAMI** : Je pense aussi, comme l'orateur précédent, que l'histoire n'est pas et ne peut pas être, ni purement spéculative, ni purement normative, car elle n'a pas à peser sur les faits, mais elle peut être normative en ce sens qu'elle peut s'interroger sur les améliorations qu'elle est susceptible d'apporter à ses propres méthodes. C'est pourquoi M. Babel a eu parfaitement raison de modifier le sens même de la première question que vous avez posée, car lorsqu'on parle de nouvelles méthodes d'histoire, ou d'investigations historiques, on semble oublier que ces méthodes ne sont pas nouvelles, et qu'il y a eu déjà, dans un passé récent, ou même un peu plus lointain, des historiens qui ont traité les questions du point de vue de l'homme, c'est-à-dire du point de vue sociologique, à commencer par Hegel, par Marx, et par Michelet, qui a eu aussi le sens des masses, et même par Voltaire, dans *l'Essai sur les Mœurs*. Seulement ces notions étaient alors beaucoup plus synthétiques qu'elles ne le sont aujourd'hui, et le tort de l'histoire actuelle, c'est de vouloir faire entrer l'économie et la sociologie dans l'histoire pure, de les séparer, tout en croyant les faire entrer. Et M. Babel a eu parfaitement raison de montrer les dangers de la spécialisation.

**LE PRÉSIDENT** : Je suis d'autant plus d'accord avec vous que j'ai indiqué, trop brièvement, que les méthodes dites modernes remontent très loin, et j'ai cité Polybe.

**M. BABEL** : Vous pourriez citer Thucydide.

**LE PRÉSIDENT** : Ou Hérodote.

**M. LALOU** : On m'a invité à vous soumettre quelques réflexions touchant l'histoire littéraire ; je suppose que c'était dans le dessein d'introduire dans ce débat un peu austère une note colorée, voire un peu gaie. Je m'efforcerai de vous satisfaire.

p.178 Il est d'abord indispensable, pour éviter toute confusion, de distinguer entre *critique* et *histoire littéraire*. Ce sont deux choses totalement différentes. La preuve en est que Thibaudet déclarait son horreur pour ce qu'il appelait du

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

« matériel non trié ». Il exerçait son pouvoir d'historien littéraire à partir du moment où les choses étaient classées et où il n'avait pas lui-même à prendre parti devant les phénomènes contemporains, et à approuver ceci ou à discuter cela.

De la même façon, on parle toujours des « erreurs » de Sainte-Beuve. Or, celles-ci portent toutes — dans la mesure où il y en a — sur des contemporains comme Stendhal. Personne n'a jamais parlé d'une erreur de Sainte-Beuve à propos de Molière ou du Prince de Ligne. Voilà un cas d'historien littéraire nettement dégagé du critique. C'est ici que l'histoire littéraire rentre dans le vaste concert qu'a évoqué Eric Weil. S'il fallait résumer pour l'histoire littéraire la tendance actuelle, le mot qu'il conviendrait d'employer est celui d'*assouplissement*. Nous sommes de plus en plus conscients que l'histoire littéraire est essentiellement un art, même dans la mesure où elle peut avoir ce qu'on appelle en langage élégant « une infrastructure scientifique ».

Et M. René Lalou d'énumérer les vertus nécessaires à ce travail de pensée : honnêteté, prudence et puis « mettre de l'ordre dans ses papiers ». Se pose ensuite la question de savoir dans quelles conditions une histoire littéraire du passé, puis du présent, sont possibles. La première exige un sérieux examen des œuvres. Il faut, dit M. Lalou, « s'abandonner à l'auteur avant d'essayer de réagir ». Et après seulement esquisser un jugement, qui doit tenir compte du « fond et de la forme ». Puis vient l'intégration de l'œuvre à un ensemble historique (bien prendre garde, remarque M. Lalou, aux œuvres médiocres, elles sont « utiles pour marquer certaines directions »). Enfin, troisième démarche, consulter le jugement des contemporains et ceux de la postérité.

Parlant d'un effort plus général de classification, M. Lalou rappelle les tentatives de Taine : théorie du milieu, de Brunetière : théorie des genres et d'Albert Thibaudet : théorie des générations. « Ces efforts, déclare M. Lalou, appartiennent, je crois, à la fausse science. » Il propose, quant à lui, de s'en tenir à des perspectives qui mettent en évidence l'apparition du *génie*. L'étude de tous les dramaturges élisabéthains ne fait que souligner la souveraineté de Shakespeare.

Quant à l'histoire littéraire du présent, elle est beaucoup plus difficile à établir. Mais l'effort n'est pas décourageant : « Parce que si, vis-à-vis de ce qu'on pourra dire dans cinquante ans, nous perdons des éléments d'appréciation, nous avons quelque chose d'inappréciable : à savoir une sorte de complicité avec l'auteur. » Car :

Qu'il le veuille ou non, un critique est solidaire d'une époque. Il est attaché à son époque, et cela peut lui donner quelquefois une clairvoyance que l'avenir

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

n'aura pas. Si Boileau n'avait pas été un ami de Racine, il n'aurait jamais écrit :

Et Phèdre, malgré soi, perfide, incestueuse

Le résultat de ce vers-là cristallise de nombreuses conversations avec Racine.

p.179 J'ai dit que le critique était engagé avec son époque. Je voudrais faire remarquer que, dans ce genre d'engagement, la réaction peut être aussi importante que l'action, et c'est là-dessus que je terminerai.

Si nous avons des faiblesses évidentes, l'historien littéraire, engagé dans le présent, a deux revanches : la première, c'est que nous aidons, même par un article injuste, les auteurs à mieux prendre conscience d'eux-mêmes, ce qui est bien agir sur l'époque contemporaine, sur le temps présent, et en admettant même que nous nous soyons trompés sur tous les points, nous offrirons à ceux qui viendront après nous un témoignage modeste, mais par le fait qu'il a été rendu à l'instant même, un témoignage vraiment irremplaçable.

**LE PRÉSIDENT** : Je remercie M. Lalou, qui vous a montré de façon concrète le travail de l'historien. Et puisqu'il est question de littérature, je vais donner la parole à M. Poulet.

**M. GEORGES POULET** : Je ne pense pas du tout, comme M. Lalou, que l'historien des lettres soit aussi facilement que cela engagé dans son époque. Et j'étais en train de me faire cette réflexion que les deux plus grands ouvrages écrits actuellement dans l'histoire de la littérature sont d'auteurs suisses ; l'un est de M. Albert Béguin : *L'Ame romantique et le Rêve* ; l'autre de M. Marcel Raymond : *De Baudelaire au Surréalisme*. Dans l'un et l'autre de ces deux livres, on se trouve d'abord en face d'une réalité qui semble historique, qui semble être de l'histoire. M. Béguin se demande de quelle façon, historiquement, les hommes d'une même époque et les hommes qui se succèdent se mettent à rêver et sont en train de penser leur rêve. Exactement de la même façon, Marcel Raymond est en train de se demander : Y a-t-il une conscience de l'homme qui soit poétique, et cette conscience est-elle la même chez tous ces poètes différents ? Mais dès que l'on se met à lire ces livres de près, on s'aperçoit au contraire que cette histoire est en train de se défaire et qu'il est en train de s'établir une discontinuité absolument radicale entre tous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ces écrivains, et que nous les trouvons isolés chacun dans leur rêve ou dans leur conscience poétique particulière. Je prendrai un exemple personnel, parce qu'il n'y a que l'expérience personnelle qui soit valable. Lorsque j'ai écrit mon ouvrage sur *Le Temps dans la littérature*, j'ai d'abord voulu faire une introduction qui fût historique. Il m'a semblé qu'il existait en effet une façon de penser le temps, une façon de le sentir commune à des époques bien définies ; que la façon de sentir et de penser le temps au XVI<sup>e</sup> siècle n'était pas la même que celle du XVII<sup>e</sup> ou du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais qu'à l'intérieur de ces époques il y avait une façon commune de sentir et de penser.

Ayant écrit cette introduction, et me trouvant alors devant des auteurs particuliers, j'ai découvert que la façon particulière de penser et de sentir le temps de ces auteurs était absolument incomparable à celle des autres auteurs de la même époque, et qu'il n'y avait en conséquence aucune vérité historique. Je suis donc très sérieusement <sup>p.180</sup> en train de me demander s'il y a une histoire littéraire possible, et si l'on peut étendre cette question jusqu'à l'histoire tout court.

**LE PRÉSIDENT** : Il me semble que nous nous éloignons du sujet de cette question. Nous nous posons la question : Que peut l'homme sur son époque, et c'est sous cet angle que l'on nous a demandé de considérer l'histoire. Je ne veux pas dire que le problème que vous venez de soulever ne soit pas de la plus grande importance, mais un autre entretien sera consacré à la littérature, et il sera très heureux que vous repreniez ce même problème. Sur le plan de l'histoire, il en découlerait simplement qu'il n'y a pas d'histoire des individus, ce serait l'aboutissement de votre thèse et ce serait peut-être aller très loin.

La parole est maintenant à M. le Conseiller d'Etat Albert Picot.

**M. ALBERT PICOT** propose de quitter le point de vue spéculatif de l'histoire, envisagée comme science, et de la considérer sous l'angle de la raison pratique :

... En face de toutes ces considérations de raison pure, pourquoi ne pas passer à l'histoire envisagée sous l'angle de la raison pratique, et considérer l'histoire aussi comme un moyen pour l'éducation, un moyen de cultiver l'enfant, de cultiver la jeunesse ? Et nous ne pouvons pas ne pas nous poser aujourd'hui ce problème : quelles sont les questions auxquelles nous devons répondre

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

quand nous faisons de l'histoire par la voie des ministères de l'Instruction publique, c'est-à-dire lorsque, au lieu de travailler comme des savants, nous élaborons des manuels qui joueront un rôle très important dans l'histoire ? L'avenir est dans l'âme des enfants.

D'une manière générale, on peut admettre que la caractéristique des manuels d'histoire, c'est-à-dire des conclusions générales sur l'histoire à l'intention de la jeunesse, sont dominées par un nationalisme que tout le monde reconnaît. Un manuel français ne ressemble pas à un manuel allemand, ni à un manuel anglais ou américain. On centre le manuel sur l'histoire du pays qui édite ce manuel. Vous avez remarqué que ce nationalisme des manuels n'est pas nécessairement anormal. Il y a un nationalisme naturel. Il est normal que nous cherchions dans les ministères à attacher l'enfant à l'histoire qui s'est déroulée dans le cadre qui sera celui de sa vie. Il est normal que nous mettions une loupe sur les arts, les traditions, le folklore du voisinage de l'enfant. Il n'y a là rien à dire.

En revanche, nous considérons le nationalisme des manuels et ses conclusions générales sur l'histoire que l'on va imposer à l'immense masse comme dangereux s'il maintient des oppositions ancestrales, s'il encourage aux haines, aux étroitesse, s'il joue le rôle qu'ont joué certains livres pernicieux.

Il faut rappeler que de grands savants, comme par exemple ce monographiste remarquable, Mommsen, lorsqu'ils ont pris des conclusions <sup>p.181</sup> générales en histoire, leur ont donné un caractère nettement nationaliste : César, par exemple, annonçant Guillaume I.

Les autorités qui s'occupent d'éducation sont maintenant en présence d'une réaction très nette et très intéressante. L'Unesco vient d'étudier ce problème ; elle en a chargé des commissions composées de personnes de toutes les nationalités et un rapport général a paru, il y a un an environ, rédigé par un Suisse, M. le professeur Meylan, professeur de pédagogie à l'université de Lausanne. Ce rapport remarquablement rédigé parle de l'éducation du sens mondial de l'enfant. Nous pouvons saluer cet effort ; toutes les autorités doivent essayer de l'appuyer. Lorsqu'il s'agit d'histoire, nous devons chercher à suivre les suggestions de l'Unesco et rédiger l'histoire sous l'angle plus complet de la vérité. Nous croyons cependant que cette façon de voir doit être suivie avec des étapes nécessaires. En voulant présenter une histoire de toute la planète, en

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

voulant mettre à égalité l'histoire d'autres pays avec celle du pays de l'enfant, il ne saurait être juste de saper ce qu'il y a de profondément humain dans l'esprit national. J'en donnerai un exemple : la Suisse poursuit un idéal qui est la bonne entente des trois civilisations, française, allemande et italienne. Lorsque nous faisons l'histoire nationale, nous cherchons naturellement à la présenter sous l'angle des lignes convergentes de ces trois civilisations et de la concorde qui en résulte à l'intérieur de notre pays. Nous croyons qu'en insistant sur ces événements intérieurs nous travaillons peut-être mieux qu'en développant chez l'enfant le sens de l'histoire des Indes, de la Chine ou des Etats-Unis, d'autant plus que dans ces problèmes pratiques il est très difficile de consacrer trop d'heures à une seule branche. Il est difficile de consacrer trop de temps à l'histoire, et nous ne devons pas noyer l'esprit des enfants dans des considérations trop vastes et trop larges.

Nous devons aussi faire attention, lorsque nous évoquons de trop larges horizons historiques, à ne pas faire oublier à l'enfant certaines considérations, comme par exemple la nécessité de luttes nationales pour que le pays ait pu finalement affirmer sa liberté. Dans une planète où il y a beaucoup de loups, nous ne pouvons pas présenter l'histoire comme une histoire de brebis. Et nous devons quand même laisser un certain rôle à l'histoire militaire.

Dans le conflit entre ces deux pôles : l'histoire pour développer le sens mondial, l'histoire pour développer l'esprit national, il ne faut pas considérer d'emblée que toute histoire trop concentrée sur la nation serait une histoire de mensonges. Mais il y a là une question de mesure à trouver entre l'histoire nationale et l'histoire internationale.

Evidemment, dans un pays comme la Suisse, qui n'a pas subi de guerre, le problème est infiniment plus facile à résoudre que dans les pays voisins qui ont eu de si grandes difficultés et où il est beaucoup plus difficile de regarder les choses sous l'angle de Sirius.

Mais nous croyons cependant que le gouvernement, les autorités scolaires, les autorités universitaires, les directeurs d'enseignement secondaire, tout le monde doit chercher à répondre dans une mesure aussi large que possible au vœu de l'Unesco.

**LE PRÉSIDENT** : p.182 La parole est à M. Merleau-Ponty.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MAURICE MERLEAU-PONTY** : J'ai peu de choses à dire, et de plus cela ne concernerait pas l'histoire telle qu'elle est conçue par les historiens, parce que je n'ai vraiment pas la compétence nécessaire, c'est plutôt à ce qu'a dit M. Eric Weil au début de la séance que je voudrais apporter quelques correctifs.

Si j'ai bien compris M. Eric Weil, il envisage en somme trois positions possibles à l'égard de l'histoire : les grandes positions dogmatiques des philosophies de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle ; ensuite, une attitude complètement critique et négative à l'égard de ces philosophies dogmatiques, caractérisée par le remplacement des causes historiques par des facteurs, et l'affirmation inconditionnelle du déterminisme historique. Il a laissé entrevoir une troisième position — la sienne — qui ne reflète aucune des deux précédentes et qui consisterait — il l'a définie en une phrase très rapide parce qu'il n'avait pas le temps de s'étendre davantage — à admettre que l'homme peut donner un sens à son existence historique en usant du déterminisme ; seulement, ce sens qu'il donne à l'existence historique, il ne l'y trouve pas, c'est lui qui l'y met.

Ces trois positions existent, à n'en pas douter. Il ne semble pas cependant que l'on y trouve celle qui est la plus fréquente aujourd'hui, je ne dirai pas chez les historiens, mais chez les gens qui se mêlent d'histoire, chez les philosophes qui en ont le souci, la hantise, qui en parlent ou qui y pensent souvent. Ce qu'il y aurait de plus neuf, de plus caractéristique chez certains philosophes comme Mannheim, dont Eric Weil a parlé, c'est qu'ils ont le double sentiment, également aigu, que dans toutes leurs pensées — en particulier leurs pensées sur l'histoire — ils sont solidaires de leur temps, tributaires des conditions historiques, mais que cela n'entraîne pas la fausseté radicale de leurs opinions. Il me semble qu'une telle position n'a pas été définie. Je la préciserai ainsi : toutes nos mises en perspective de l'histoire, toutes nos opinions sur le passé sont soumises à des conditions qui sont celles de notre temps, et sont par conséquent imparfaites. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de connaissance historique, ni de vérité historique.

Je terminerai en vous demandant si tout ce que vous avez dit ne se rapporte pas beaucoup plus à l'histoire politique et économique qu'à l'histoire des arts ou à l'histoire littéraire ? Pour prendre un exemple, comment classez-vous l'ensemble des considérations de Malraux sur l'histoire de l'art ? Nous donnons au passé un sens qui est nôtre, c'est entendu, mais cela ne signifie pas que l'on

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

doive conclure à un scepticisme historique, comme Aron le fait dans sa thèse, et comme il m'a semblé que vous le faisiez vous aussi. Vous ne concluez pas en sceptique, mais en fidéiste. Alors, on donne un sens à l'histoire parce qu'on le veut, c'est la volonté humaine qui est là, mais sans rapport aucun avec le cours spontané des choses. En bref, pour me résumer, je dirai : Est-ce que l'attitude de Marc Bloch, dont on a parlé, figure dans votre nomenclature ? Je ne le crois pas. Or, il me semble que c'est bien celle des historiens d'aujourd'hui.

**LE PRÉSIDENT** : p.183 Je suis entièrement d'accord avec ce que vous venez de dire. Je rappelle une fois de plus que le sujet n'a pas été choisi par moi, mais qu'il est de savoir ce que peut l'homme sur son époque. Par conséquent, j'ai tenu à négliger des domaines qui me sont extrêmement chers à moi personnellement, tels que l'histoire de l'art ou l'histoire de la littérature. Le problème de l'action sur l'époque, dans ce cas, se pose tout au plus à la limite et vous avez mille fois raison quand vous dites que dans mon exposé je me suis limité à l'histoire politique — si vous voulez bien m'accorder que j'ai pris le mot *politique* dans son sens le plus large.

**M. MERLEAU-PONTY** : Reste à savoir si ce qui doit nous guider dans nos considérations méthodologiques, c'est l'histoire politique, ou si ce n'est pas d'aventure l'histoire de l'art aussi bien que l'histoire politique.

**LE PRÉSIDENT** : J'y venais précisément.

La question du fidéisme ou du scepticisme revient un peu au même. Je ne l'ai pas abordée, parce qu'on ne peut aborder toutes les questions à la fois, mais je vais y répondre brièvement, c'est-à-dire insuffisamment.

La situation de l'homme qui veut agir — je dis bien : *veut agir*, parce que c'est là le sujet — par rapport à l'histoire, est quelque peu semblable à la situation de l'homme qui veut agir sur la nature. La nature a une structure qui ne dépend pas de l'homme. L'histoire a une structure qui ne dépend pas de l'homme, bien entendu, mais ce n'est pas une détermination sociale. Précisément, ce qu'il y a de déterminé dans la nature et dans l'histoire, ne se révèle qu'à l'esprit qui questionne son objet en vue d'une action possible dans la réalité.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MERLEAU-PONTY** : Ce sont les mêmes raisons qui font que nous pouvons déformer le passé et le connaître en vérité. Nous pouvons le déformer parce qu'il nous intéresse et que nous y sommes encore. En ce sens-là, il y a une vérité historique. Nous ne le déformerions pas s'il nous était étranger.

**Mme MARIE-JEANNE DURRY** : Mais vous déclenchez des discussions infinies. Vous parlez de l'histoire de l'art, de la littérature, nous pourrions en discuter pendant quinze jours. Il est vrai que l'intérêt est de soulever les problèmes, mais non de les résoudre.

**LE PRÉSIDENT** : On devrait parler — et je dis cela *pro domo* de l'influence historique de la philosophie, qui m'est chère, et qui n'est pas négligeable, mais il fallait bien se limiter.

**M. GUIDO CALOGERO** : La formule que vous avez employée présente pour moi quelques difficultés : L'homme est libre dans l'histoire, au même titre qu'il est libre dans la nature. Tout p.184 à fait d'accord ; il y a un sens dans lequel il est libre dans la nature. Mais l'histoire n'est-elle pas justement ce qui résulte de l'action que l'homme fait quand il est libre dans la nature ? Qu'est-ce que l'histoire, sinon l'ensemble des choses que l'homme fait en tant qu'il n'est pas simplement nature, et en tant qu'il modifie la nature ? Je crois qu'il n'y a pas de définition possible de l'histoire, sinon celle-là. On ne peut pas parler d'une situation de l'homme dans l'histoire. L'histoire, c'est seulement ce que l'homme fait. S'il ne le fait pas librement, s'il a une liberté limitée ou non, cela ne touche pas la question de la théorie de l'histoire. En général, chacun considère qu'il y a chez l'homme une certaine responsabilité, c'est-à-dire une liberté. Alors l'histoire que nous écrivons, c'est la reconstruction de ce que nous croyons que les hommes ont apporté à la nature.

Quel est le rôle de l'homme dans l'histoire ? C'est simplement de faire l'histoire. Il n'en a pas d'autre. Quel est alors le problème ? Ce n'est pas, me semble-t-il, de demander : quel est le rôle de l'homme dans l'histoire ? mais : quels sont les hommes qui travaillent le plus dans l'histoire, qui agissent le plus sur elle ? Est-ce que l'histoire est faite plutôt par certains hommes, par les femmes, ou par certains groupes d'hommes ou de femmes ? Voilà le problème. Et c'est aussi le problème de l'histoire que nous pouvons appeler moderne, car il

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

n'y a pas d'histoire moderne en général. Il y a beaucoup de tendances dans l'histoire moderne. Je peux considérer comme histoire moderne, celle que je trouve la plus moderne, c'est-à-dire celle que je préfère.

J'approuve ce qui a été noté au sujet de l'histoire la plus complexe possible. Mais il y a un danger dans la formule de l'histoire totale, car si nous considérons l'histoire totale comme le résultat de toutes les histoires partielles que nous devons étudier, on risque alors de tomber dans une sorte de scepticisme historique, car cette totalité est inatteignable. Nous avons beaucoup d'histoires partielles, qui pourraient nous amener à l'histoire totale, mais nous n'avons jamais une histoire totale. Nous avons l'histoire de l'art, l'histoire de la musique, l'histoire de l'économie — ou de certains aspects de l'économie — l'histoire constitutionnelle, mais ce sont différentes histoires. Nous ne pouvons faire la seule histoire qui exprime tout cela, autrement nous en arriverions à l'idée qu'il y a une structure et des supra-structures qui, d'une certaine façon, seront dépendantes des premières. On doit donc avoir toutes ces histoires différentes, et s'il y a un problème vivant dans l'histoire contemporaine, c'est d'essayer de comprendre *l'homme moyen*, l'homme commun, en l'intégrant dans l'histoire des hommes d'exception qui sont les dirigeants. Antérieurement, on faisait plutôt l'histoire des généraux, des empereurs, des élites dirigeantes. Maintenant, nous tâchons plutôt de faire l'histoire de l'homme commun, de la femme commune, ou de l'homme et de la femme de certaines situations. De cette façon, nous intégrons l'histoire, mais nous ne la changeons pas.

**M. BABEL** : Le danger est d'élever des cloisons étanches entre ces histoires et d'ignorer certains aspects de l'histoire.

**LE PRÉSIDENT** : p.185 Je réponds au second point traité par M. Calogero qui me touche directement. J'ai parlé de paramètres. Les histoires différentes, en effet, sont toutes des vues valables sur l'histoire.

Si j'ai parlé de la nature et de la science de la nature, en parallélisme avec l'histoire et la science de l'histoire, c'est simplement pour éclairer rapidement et tout en surface le rôle de la science historique. Actuellement, bien entendu, je suis tout à fait d'accord, l'histoire est ce que l'homme fait dans la nature. Cela me semble un point très important, et sur lequel je ne vois même pas personnellement la possibilité d'une discussion.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Cependant, le parallélisme technique, scientifique, ne me semble pas moins intéressant, parce qu'il permet d'éclairer, peut-être même d'éclaircir, certains traits de l'histoire telle qu'elle est conçue actuellement. Il y a des théories du déterminisme historique. Il me semblait donc important de montrer à l'aide de cette analogie avec la physique, qu'il peut y avoir des déterminismes, sans qu'il y ait le déterminisme. C'était tout le sens — et il me semble toujours valable — de cette comparaison.

**M. CALOGERO** : Sur ce point je suis tout à fait d'accord. Je ne parlerai pas de déterminisme, je dirai que ce n'est pas le déterminisme philosophique.

**M. UMBERTO CAMPAGNOLO** : Je ne crois pas qu'il soit possible de répondre à cette question : Que peut l'homme sur l'histoire, sinon en disant qu'il fait l'histoire. Mais le sens caché de cette question me semble différent, et si je ne me trompe, c'est le plus important. Nous voulions en effet savoir *quelle* histoire nous désirons faire, comment agir pour faire l'histoire que nous voulons.

Il serait tout à fait superflu de poser le problème que vous avez posé, si la réponse ne pouvait être que celle donnée par M. Calogero, à savoir : que nous ne pouvons faire autre chose que l'histoire. Mais quelle histoire devons-nous faire ? C'est la seule question qui me semble valable en la circonstance.

**LE PRÉSIDENT** : C'est une objection radicale, tellement radicale que je ne vois pas bien comment y répondre. J'ai répondu personnellement à une question tout autre : comment faire l'histoire, en laissant ouverte la question de savoir *quelle* histoire il faut faire ?

**M. CAMPAGNOLO** : Il faut quand même affronter le débat, sinon le problème n'a pas de solution, ou bien il était déjà résolu quand il a été posé.

**LE PRÉSIDENT** : Cela se peut.

**R.P. NIEL** : <sup>p.186</sup> Je voudrais savoir si vous êtes d'accord avec ce que je vais essayer de dire sur cette position en quelque sorte tertiaire que vous avez dégagée tout à l'heure. Je ne suis pas historien, je ne suis qu'un mauvais apprenti philosophe. Mais, lorsque j'écris un livre d'histoire, j'essaie de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

comprendre les hommes du passé et de communiquer à un autre, à celui qui va me lire, la compréhension que j'en ai. Et j'ai la volonté que l'autre coïncide avec la compréhension que j'en ai, moi, pour faire un accord entre l'écrivain et le lecteur.

Est-ce que cette compréhension des hommes du passé peut s'effectuer dans différentes directions ? L'homme du passé peut paraître en proie pour employer l'expression d'un grand philosophe allemand — au technique, il peut paraître en proie au politique, il peut paraître aussi comme libre. Dans la mesure où l'homme est en proie au technique, il est possible qu'on arrive à un accord dans l'écriture de l'histoire (par exemple, en médecine, une épidémiologie), encore que l'utilisation de cette histoire de l'homme en proie au technique puisse se faire diversement, puisqu'on a pu l'utiliser soit pour combattre l'épidémie, soit pour la propager.

L'homme peut paraître en proie au politique, d'où cette possibilité de compréhension entre individus qui appartiennent à un même parti, à une même nationalité.

Enfin, l'homme peut paraître comme doué de liberté. C'est en vertu de sa liberté qu'il met en question tout le reste, et la question que je vous pose, et à laquelle j'aimerais obtenir une réponse, est la suivante : Du fait que l'homme est libre, n'y a-t-il pas des questions privilégiées qu'il ne peut pas ne pas poser ? Du fait qu'il est libre, il est appelé à donner un certain sens à sa vie. Or, donner un sens à sa vie, n'est-ce pas accéder sur le plan moral, et est-ce que le plan moral — pour rejoindre M. Weil — n'est pas le plan d'un sens global de l'histoire, d'une fin globale de l'histoire ?

Nous ne pouvons pas trouver dans l'histoire la réponse à cette question, mais nous devons poser la question à partir de nous-mêmes. Seriez-vous d'accord sur ce point ?

**LE PRÉSIDENT** : Je suis absolument d'accord. J'ajoute toutefois — je ne crois pas que cela fera l'objet d'une divergence entre nous — que la fixation de ce sens global est faite en fonction des données qui, en tant que telles, ne dépendent pas, tout au moins ne dépendent pas absolument, de la fixation de ce sens.

De même que le déterminisme n'a de sens, me semble-t-il, que par rapport

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

à la liberté, la liberté n'a d'application que s'il y a des déterminismes, si nous ne construisons pas avec du sable, sur du sable. Je ne sais pas si M. Merleau-Ponty serait d'accord.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai rien à dire contre ce que vous venez de déclarer à l'instant, mais je ne suis pas d'accord avec le P. Niel.

**M. JEAN GRENIER** : p.187 Il faut remarquer qu'il y a des positions, soit poétiques, soit philosophiques, soit mystiques, qui peuvent être a-historiques.

**M. HALPÉRIN** : On a parlé de l'action des hommes sur le temps ; mais il ne faut pas oublier l'action du temps sur les hommes. Elle est bien plus profonde qu'on ne le pense parfois. Comme le dit un proverbe arabe : « Les hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leur père. » C'est là un problème de méthode et de philosophie de l'histoire qu'il ne faudrait pas négliger.

**LE PRÉSIDENT** : Je vous remercie du proverbe que vous venez de citer et j'avais moi-même parlé au début de mon exposé de la conception du XIX<sup>e</sup> siècle où cette question était prédominante. Or, c'est une profession de foi. Je ne crois pas que les problèmes se perdent. Les problèmes s'obscurcissent quelquefois, et surtout au moment où on découvre des problèmes négligés jusqu'alors. Cependant, un problème qui une fois s'est révélé comme vrai pour l'homme, ne se perd plus jamais radicalement.

Je ne pense pas que mon rôle soit de donner une conclusion. Je crois que la discussion parle pour elle-même et que l'importance du problème s'est révélée très clairement, sinon sous tous ses aspects, au moins sous un nombre considérable d'aspects. Il me reste donc l'agréable devoir de remercier ceux qui ont bien voulu participer à cet entretien.

@

## DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Jean Starobinski

@

**LE PRÉSIDENT** : p.189 Cet entretien est consacré aux méthodes utilisées par les physiologistes, les médecins, les psychologues, les psychiatres, aux méthodes de connaissance beaucoup plus qu'aux méthodes de traitement. Il est vrai qu'un pouvoir est toujours appuyé sur un savoir, et c'est de ce savoir que nous allons parler aujourd'hui.

Nous allons nous demander ce qu'est l'image, ou ce que sont les multiples images de l'homme que ces méthodes nous permettent de constituer, l'intérêt étant centré sur deux points : d'une part sur *la figure du chercheur*, sur l'effort original que fait l'homme du XX<sup>e</sup> siècle pour la conquête d'un savoir de lui-même et pour la prise de conscience de sa situation ; l'intérêt étant, d'autre part, de nous demander *quel homme* nous découvrons, devant quelle merveille, devant quel mystère ou devant quel non-mystère nous nous émerveillons, quel homme nous construisons, peut-être de façon tout illusoire, avec ces méthodes neuves dont nous sommes armés.

Voilà donc trois questions qu'il faut distinguer : tout d'abord comment, par quelles démarches de la pensée tentons-nous de connaître l'homme ? En second lieu, quelle figure a cet homme dont nous prenons connaissance ? Sommes-nous capables de lui donner un visage cohérent ? Où en sommes-nous aujourd'hui quant à l'espoir d'une connaissance globale de l'homme ? Ou bien n'existerait-il que des connaissances particulières et partielles ? Et en troisième lieu, une dernière question : toute prise de conscience modifie l'objet vers lequel elle s'est tournée, si bien que nous avons à nous demander quelles modifications de notre vie peuvent résulter de la connaissance toujours plus efficace que nous prenons de l'homme et aussi de la société des hommes. Ces modifications, ce pouvoir singulier que l'homme prend sur la vie humaine, et apparemment jusque sur les secrets les plus intimes, les plus intérieurs, ne vont

---

<sup>1</sup> Le 11 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

pas sans une certaine angoisse, ne vont pas sans inquiéter un <sup>p.190</sup> très grand nombre d'entre nous. Que peut-on répondre à cette angoisse ?

Engageons aussitôt le débat. Il y a une connaissance de l'homme qui se dit réaliste, objective, et qui considère l'homme comme un objet, dans le monde des objets. Cette attitude a été condamnée, tant par le professeur Baruk que par M. Merleau-Ponty. C'est la connaissance du naturaliste ; son rêve est d'expliquer la vie à partir des lois de la physique, de la chimie. Elle veut en arriver à des chiffres, à des équations, à des représentations graphiques, à quelque chose qui se dénombre, et elle y parvient d'ailleurs fort bien. Ce savoir, en se voulant constamment soumis à la vérification de l'expérience, cherche à rendre possible un pouvoir efficace de l'homme sur son propre corps, sur ses maladies. Or ce pouvoir n'a pas cessé d'augmenter, cette science réaliste, cette science objective, encore aujourd'hui, ne cesse d'avoir du vent dans les voiles.

Voici donc une connaissance mathématisée, une connaissance quantitative, qui parle en termes d'espace, de temps, d'énergie, de calories. Elle décrit le cerveau comme une carte de géographie, les cycles hormonaux comme des transports de molécules ou d'électrons, l'activité cardiaque comme un tracé rythmé. Elle nous montre dans l'homme des rythmes qui sont assez beaux, et qui ne vont peut-être pas sans correspondre aux rythmes de la nature, de l'univers, du « macrocosme ». Cependant, tout s'explique par « figure et mouvement », selon les termes de Descartes.

Au départ, nous constatons que cette méthode est celle sur laquelle la médecine contemporaine, depuis Claude Bernard, ne cesse de s'appuyer résolument ; elle en tire ses prodigieux succès. Mais d'autre part, les philosophes et les psychologues la contestent, lorsqu'elle prétend expliquer la perception, la conscience, les phénomènes affectifs.

Vous voyez qu'il y a donc un conflit, et nous avons la chance d'avoir ici un médecin biologiste, en la personne de M. le professeur Eric Martin, directeur de la Polyclinique médicale, auquel je voudrais poser une question, à savoir : Qu'est-ce que les méthodes, dites de laboratoire — c'est-à-dire la physico-chimie — nous apprennent de valable sur l'homme malade ? En quoi ces méthodes nous aident-elles véritablement à comprendre et à agir, d'abord contre la maladie, ensuite en faveur de l'homme ? Ensuite, M. le professeur Eric Martin estime-t-il qu'à ses yeux il y a des limites et des insuffisances à cette méthode ?

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. ERIC MARTIN** : Je pense que si M. Jean Starobinski m'a prié de vous apporter aujourd'hui quelques notions de médecine biologique, c'est parce qu'il sait l'intérêt que je porte au laboratoire, auquel je consacre une partie de mon temps, mais qu'il connaît aussi les réserves que je fais, quant à son emploi et ses possibilités.

Je pense en effet que c'est une première chose à établir : pour pouvoir juger de la valeur et des possibilités du laboratoire en médecine, il faut le bien connaître. Il y a une sorte d'inflation des méthodes de laboratoire en médecine qu'il faut combattre.

Dans un certain nombre de maladies organiques, les méthodes physico-chimiques sont capables de nous donner rapidement une <sup>p.191</sup> orientation sur le diagnostic et sur le traitement. Ces affections sont relativement rares ; cependant, pour faire le diagnostic d'un diabète, il suffit presque de faire la détermination du sucre du sang ; pour pouvoir parler d'urémie, il est nécessaire et suffisant de doser l'urée du sang. Mais encore là, il faut bien savoir qu'il ne s'agit souvent que de la mise en évidence d'un témoin, et non pas de la cause même du trouble. Nous savons, par exemple, en étudiant les albumines du sérum par des méthodes physico-chimiques assez difficiles, que certains aspects correspondent à certaines maladies, mais le déséquilibre des protides du sérum n'est pas la cause, c'est simplement le témoin de cette maladie.

Les affections qui se diagnostiquent rapidement par une méthode de laboratoire sont relativement rares — je le disais tout à l'heure. Lorsque nous arrivons à des troubles plus complexes, les examens élémentaires à la portée du médecin sont incapables de nous donner l'explication de ce qui se passe. En voici un exemple :

Claude Bernard a décrit dans une anticipation géniale le milieu intérieur, c'est-à-dire le milieu constitué d'électrolytes, d'albumines et d'eau qui se trouve autour de nos cellules. A l'heure actuelle, nous sommes, médecins et biologistes, incapables d'expliquer d'une manière certaine les lois biologiques qui commandent les mouvements de l'eau, pourquoi dans certaines maladies nous retenons de l'eau, et pourquoi dans d'autres maladies nous en perdons. On a, tour à tour, incriminé le rôle des sels minéraux, des albumines, des facteurs mécaniques, mais à l'heure actuelle il est impossible de se contenter d'une seule explication ; certainement les facteurs sont multiples, les causes variées. Nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sommes arrêtés par une difficulté. En effet, il ne nous semble pas possible d'expliquer les échanges dans le milieu intérieur par des méthodes purement physico-chimiques, et les plus sérieux d'entre nous, les plus scientifiques, parlent du rôle d'une « membrane vivante ». Il semble donc qu'à un moment donné intervient, dans les échanges entre les cellules et le milieu intérieur, un facteur qui s'appelle la vie, et qui n'est pas soumis — à notre connaissance actuelle, tout au moins — uniquement aux lois de la physico-chimie. Nous connaissons le milieu intérieur, et si nous pouvons doser ses composés, nous ne savons rien, ou presque rien, de la cellule. Or ce qui nous intéresse dans la plupart des maladies, c'est l'état de la cellule. Comment connaître la composition, l'équilibre, les conditions de vie d'une cellule du foie, d'une cellule du rein ? Là, notre investigation est actuellement impossible ; nous pourrions peut-être développer nos connaissances à ce sujet plus tard. Si nous sommes renseignés sur l'activité et la vie de la cellule, c'est par des moyens indirects, comme l'électroencéphalographie ou comme l'électrocardiographie qui permettent d'enregistrer la vitalité de la cellule, le courant d'action qu'elle produit.

Il est important de savoir qu'il semble exister dans notre organisme des rythmes nycthéméraux qui mettent en rapport les différents moments de la journée, les conditions de sommeil et de veille, par exemple, et le taux de certaines substances. Il y a — indépendamment des repas, bien entendu — une sorte de balancement entre le jour et la nuit. Cette espèce de rythme intérieur, particulièrement intéressant, qui influe sur le taux <sub>p.192</sub> du sucre du sang, par exemple, ou même sur le taux du fer du sang, nous renseignerait peut-être sur le jeu du système neuro-végétatif, c'est-à-dire le système qui préside à la vie de nos tissus et de nos organes.

On a longtemps cherché à déceler ce substratum physico-chimique des troubles neuro-végétatifs, et qui sont à la base de quantité de malaises signalés chez nos malades. On a cru qu'on était arrivé à un certain résultat. On sait par exemple qu'il y a dans le sang une relation entre le calcium et le système sympathique, le potassium et le système para-sympathique, mais il est impossible à l'heure actuelle, par un dosage chimique, de pouvoir déceler les troubles.

Enfin, on peut se demander si les examens physico-chimiques peuvent nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

renseigner sur les troubles de l'affectivité, sur les troubles psychologiques, sur les troubles du tonus. Là encore, nous sommes absolument ignorants de ce qui se passe. Certes, nous percevons l'influence de ces facteurs sur l'équilibre humoral, mais nous n'arrivons pas d'une façon évidente à la mettre en évidence.

De plus, on s'est beaucoup préoccupé, après l'étude des électrolytes et des composants du milieu intérieur, d'expliquer certains états affectifs, psychologiques, par des dosages hormonaux, par la mise en évidence objective d'un trouble de la sécrétion interne de telle ou telle glande. Il y a quelques jours, des articles très remarquables, sous la signature de M. Baruk, ont paru à ce sujet. Mais, là encore, ce ne sont que des balbutiements. Il est extrêmement difficile de déceler, dans les urines par exemple, les hormones, et de pouvoir apprécier de façon mathématique le jeu de tous les facteurs endocriniens.

Une notion, sur laquelle je m'arrête un instant, a pris de l'ampleur ces derniers temps. Nous connaissons — le praticien autant que l'homme de science — les relations qui existent entre les facteurs psychiques et les rapports somatiques. Or, voici qu'un physiologiste canadien, Selye, a étudié les résultats de ce qu'il appelle le *stress*. L'idée a fait fortune, bien que ce mot *stress* soit difficilement traduisible en français ; *stress* veut dire « agression ». Selye a montré d'une façon très pertinente qu'un *stress* psychique, qu'un *stress* physique — le froid par exemple — ou qu'un *stress* infectieux avaient, dans le déchaînement des facteurs hormonaux, dans le déséquilibre des minéraux de l'organisme, un caractère assez constant, et que l'on ne pouvait pas, en somme, faire de différence essentielle entre la réaction à l'agression après une émotion, après exposition au froid ou après injection de vaccin ou de sérum. Il y a donc là la démonstration d'un enchaînement entre des relations de types divers, et une réaction qui, dans l'organisme, est assez souvent semblable à elle-même, quelle que soit la qualité du *stress*.

Je dois m'arrêter, mais il faudrait nous poser la question de savoir ce que l'avenir peut nous apporter dans ce domaine. Est-ce qu'il est possible de penser que l'amélioration des techniques de laboratoire, nous permettra de mieux caractériser certains états, certains troubles ? Je le pense. Nous sommes actuellement au début de la connaissance chimique et physico-chimique de nos humeurs, et je crois que petit à petit nous arriverons à les mieux comprendre...

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

p.193 En conclusion, j'aimerais dire la nécessité d'un esprit critique très vif à l'égard de l'emprise du laboratoire dans la médecine de tous les jours, et relèverai que ces sortes d'examens humoraux rapides que l'on fait — un peu selon la tendance américaine — soit-disant pour avoir une image approfondie de ce qui se passe dans les humeurs, sont un leurre. Il y a des examens indispensables, mais cette façon d'aligner des chiffres sur un papier et de considérer que l'examen approfondi du malade est fait, est une illusion. Si je le dis, c'est tout autant pour les malades et les bien portants que pour les médecins. En effet, l'idolâtrie du laboratoire est certainement une des réalités de notre médecine moderne, et si nous devons respecter la valeur du laboratoire comme méthode d'investigation, nous devons reconnaître que, pour la médecine pratique, la médecine de tous les jours, les renseignements qu'il nous donne sont encore de valeur très limitée.

**LE PRÉSIDENT** : Je remercie le professeur Eric Martin de son intervention. Il nous a dit quels étaient les buts de l'objectivité scientifique dans la recherche biologique. Sans doute quelqu'un va-t-il nous dire que les limites sont certainement vite atteintes lorsqu'on prétend s'adresser à la conscience humaine et à la conscience psychologique. Est-ce que M. le Dr Flournoy, qui a sans doute beaucoup à nous dire de l'objectivité dans la recherche psychanalytique, veut bien le faire maintenant ?

**M. HENRI FLOURNOY** : On m'a demandé de dire quelques mots en me plaçant au point de vue de la psychanalyse.

En ce qui concerne les différences entre le sujet et l'objet, il est évident que l'investigation psychanalytique, telle qu'elle est pratiquée par Freud, prend l'être humain et le considère comme un objet. Il s'agit d'une technique qui s'appelle « l'association des idées », où le patient — que nous considérons comme un *objet* — associe les idées qui lui viennent à l'esprit librement ; il parle de ses pensées, de ses préoccupations, bref de tout ce qui se passe dans son esprit.

Je dis que nous envisageons le patient comme un *objet*, parce qu'on pourrait à la rigueur enregistrer tout ce qu'il dit avec un phonographe qui noterait avec une grande précision toutes ses remarques. Nous n'avons que ce moyen d'investigation profond, ce sont les paroles ; en sorte que nous pouvons bien considérer le patient comme un objet. Néanmoins, l'analyste, lorsqu'il écoute

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ces associations d'idées, sait bien que cela répond pour le sujet à des sentiments, à des préoccupations intérieures, à des désirs ; cependant, il envisagera cela du point de vue le plus objectif possible. Lui-même, l'analyste, ne pénètre pas là-dedans pour influencer directement tout cela. Il cherche à constater quelles sont les relations de ces pensées, quels sont leurs rapports les unes avec les autres, quelle est la marche de ces associations d'idées. Cela veut dire que nous ne considérons pas, dans notre for intérieur, que nous avons à faire à un robot, à un automate de Jaquet-Droz, mais néanmoins nous traitons le patient comme un objet, c'est-à-dire aussi objectivement et impartialement que possible.

p.194 C'est ainsi que Freud est arrivé à mettre en évidence la notion de l'inconscient, parce qu'il s'avère que les paroles du patient, du malade, ses préoccupations et ses désirs suivent des enchaînements très profonds, qui échappent souvent à sa réflexion consciente, puisque justement il doit se laisser aller aussi librement que possible ; c'est sur cette technique que se base la science de l'inconscient. Il y a donc des forces dont le malade n'a pas conscience lui-même, mais qui dirigent néanmoins le cours de ses pensées.

Ce système d'association des idées n'est ici qu'une technique d'investigation ; elle n'est pas une philosophie. Elle n'a rien à faire avec la doctrine associationniste, selon laquelle notre vie ne consisterait que dans une succession, un enchaînement de mailles qui s'attachent mécaniquement les unes aux autres. Non. Quand nous parlons d'association d'idées, il s'agit là d'une technique d'investigation ; il ne s'agit pas d'une philosophie. En quoi est-ce que cela diffère de la doctrine associationniste ? C'est que nous admettons bel et bien — l'étude de cet inconscient le montre — qu'il y a une activité profonde de l'individu qui lui est particulière. Il y a là une sorte d'énigme qui lui est tout à fait propre.

C'est par là que la psychanalyse se sépare aussi d'une doctrine qui fait grand bruit aujourd'hui en médecine, « la réflexologie » de Pavlov, dans laquelle on considère que l'être humain n'est qu'un assemblage de réflexes plus ou moins enchevêtrés, de réflexes dits *conditionnés*. Cela revient en somme à un robot, extrêmement compliqué, mais un robot quand même. Le fonctionnement de la machine humaine consisterait en excitations et réponses. C'est la réflexologie, dérivée des belles découvertes de Pavlov. Le point de vue de Freud n'est pas

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

identique à celui-là. Pour Freud, il ne s'agit pas simplement de réflexes. Il y a bien une activité personnelle, individuelle, propre au sujet. Freud a utilisé le mot « Trieb » (pulsion inconsciente), qui désigne précisément ces forces fondamentales qui agissent souvent à l'insu du sujet. La notion de pulsion est à la fois organique et psychologique, en sorte que la psychanalyse se rattache à la physiologie. Cette notion de pulsion est inconcevable sans l'idée du fonctionnement organique, notamment des hormones, de toutes les sécrétions internes, sur lesquelles le professeur Martin a attiré l'attention tout à l'heure. C'est donc une notion essentiellement physiologique. Mais elle implique aussi l'idée d'un dynamisme original. L'individu n'est pas simplement un robot, il a bel et bien une « personnalité » qui lui est propre, une individualité que la psychanalyse reconnaît parfaitement.

Actuellement, on distingue, en psychanalyse, non seulement toute la partie instinctive, la partie inconsciente — sur laquelle Freud d'abord a attiré l'attention — mais aussi ces instances sur lesquelles il a fait porter ultérieurement ses recherches et qui sont plus différenciées : le « moi », le « surmoi », c'est-à-dire tout ce qui comprend les phénomènes moraux et sociaux, dont je ne parlerai pas ici. Bref, nous avons à faire à une science, à une investigation très profonde — on a appelé aussi la psychanalyse « la psychologie des profondeurs » — qui n'est pas en opposition avec les autres sciences, mais qui les complète et qui les approfondit.

p.195 La psychanalyse freudienne est une science ; ce n'est ni une philosophie ni une religion.

**M. HENRI BARUK :** Je voudrais dire quelques mots après ces deux interventions, d'abord pour confirmer et rendre hommage aux conclusions du professeur Eric Martin qui a montré les limites du laboratoire. A ce sujet, je voudrais simplement rappeler un fait. Le laboratoire est très important, bien entendu, mais il montre surtout des conséquences, c'est-à-dire des actions qui sont déjà réalisées. Il ne nous permet pas d'entrer dans l'intimité des phénomènes pathologiques, au moment où ceux-ci commencent. Lorsqu'on prend un dosage d'urée, lorsque l'on fait des dosages hormonaux, il y a eu déjà des quantités de modifications qui se sont faites, dont nous enregistrons les résultats. Mais pour percevoir les modifications pathologiques à leur début même, il y a d'autres moyens plus intimes, auxquels le laboratoire échappe, et,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

chose curieuse, ce sont souvent les sensations subjectives éprouvées par le malade qui les révèlent.

A ce sujet, pendant toute la période qui vient de s'écouler, en médecine, il y a eu un mouvement en quelque sorte dirigé contre les symptômes subjectifs, comme si tout ce que le malade disait était par avance frappé de fausseté, comme s'il ne disait que des choses imaginées pour tromper le médecin. En réalité, c'est là une grande erreur. L'étude des phénomènes objectifs ne doit pas faire négliger les sensations ressenties par le malade, qui ont un intérêt énorme.

Je rappellerai le fait suivant : Dans certaines maladies infectieuses, en particulier dans les infections qui suivent les accouchements — les infections post-puerpérales — avant que tout signe objectif, soit clinique, soit de laboratoire, existe, les modifications de l'esprit de la malade sont le premier signe de l'infection. Bien des fois on peut observer, après un accouchement, une malade qui rêve, qui est prise de sommeil onirique, alors que ni la température, ni aucun symptôme biologique, ne peuvent permettre de constater l'infection, et c'est cette modification psychique qui a raison, car quelque temps après, quelques jours ou quelques semaines, arrivent les phénomènes objectifs d'infection. Par conséquent, les modifications de l'esprit ont été dans ce cas un signe révélateur plus sensible que tous les procédés biologiques. Voilà le petit point sur lequel je voulais insister.

A propos de l'intervention si intéressante du Dr Flournoy, je voudrais souligner ce qu'il vient de dire au sujet de Pavlov et des réflexes conditionnés.

Il me semble tout de même que si la conception de Pavlov a abouti, pour certains, à concevoir le psychique sous la forme de réflexes de plus en plus conditionnés, ce n'est pas Pavlov lui-même qui est responsable de cette intervention, mais c'est plutôt Watson qui a voulu généraliser la méthode de Pavlov dans une conception philosophique.

Et nous arrivons tout de suite au point central de toutes les déformations qui affectent les systèmes de notre époque. Elles consistent à prendre une technique qui donne un résultat pour un secteur limité, et <sup>p.196</sup> ensuite à la généraliser arbitrairement pour expliquer *tout* l'homme. C'est ainsi qu'on déforme tout. Il faut laisser chaque chose à sa place. Les travaux de Pavlov ont été absolument remarquables pour nous expliquer la sécrétion gastrique et quantité de phénomènes biologiques, dans lesquels il a montré qu'intervenait un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

élément psychique conditionné. Mais partir de Pavlov pour bâtir une philosophie générale et réduire l'être humain à des réflexes, nier la personnalité, est une chose absurde. Voilà quelques points que je me permets de souligner.

**LE PRÉSIDENT** : Parmi les phénomènes psychiques qu'on évoquait tout à l'heure et qui sont quelquefois les premiers symptômes d'une maladie, il en est qui sont au dernier plan, mais qui dominent tous les autres : ce sont l'angoisse et la culpabilité. Sur ce point, M. Baudouin voudra bien nous dire quelques mots.

**M. CHARLES BAUDOUIN** : M. le professeur Flournoy vient d'introduire devant vous la psychanalyse. On a encore, dans le public, une idée assez simpliste, assez sommaire, un peu en retard de la psychanalyse. Ce n'est pas le public qu'il faut condamner ; c'est tout à fait naturel. On a une idée un peu en retard des travaux de la psychologie analytique d'aujourd'hui. On pense d'abord — cela a été évoqué dans la conférence du professeur Baruk — au refoulement des instincts. En fait, c'est de là que Freud est parti. Mais à mesure que les travaux psychanalytiques se sont développés, le centre de gravité — comme le Dr Flournoy le disait à l'instant — s'est déplacé. Et notamment un thème qui préoccupe de plus en plus les psychanalystes, depuis ces dernières années, est le thème de la *culpabilité*, qui a été si bien mis en vedette l'autre jour, dans un autre domaine, dans un autre langage peut-être, par M. Baruk.

Je ne voudrais pas ici avoir l'air de faire la leçon à M. Baruk ; ce n'est pas du tout ma pensée, et ce serait tout à fait déplacé. Je ne reprocherai pas à M. Baruk de ne pas avoir tout dit. Nous ne sommes pas de ceux qui reprocheront, selon un mot célèbre, à Christophe Colomb de ne pas avoir aussi découvert l'Australie... Mais enfin, le problème de la culpabilité étant amorcé, nous avons à dire qu'il est très vaste, et plus nous l'explorons, plus nous en voyons la complexité.

La conscience morale, la culpabilité, voilà les termes qu'on aurait tendance d'abord à confondre. Or, une première chose à faire est de reconnaître qu'il y a une culpabilité que l'on peut dire objective, réelle, fondée, et qui correspondrait à la conscience morale, au sens plein du mot. Mais il y a pu avoir, et il y a malheureusement aussi beaucoup de délire de la conscience morale, de la culpabilité ; il y a de *fausses culpabilités*. C'est extrêmement délicat. Lorsque

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Freud introduit la notion de *surmoi*, de *Überich*, il introduit une notion très intéressante, très importante, et dont nous devons conserver le respect. Il apporte quelque chose. Mais, ici encore, il ne faut pas généraliser, il ne faut pas prendre ce qu'on a trouvé dans une petite sphère pour en faire toute une philosophie.

p.197 Freud a montré que dans la genèse, le développement de la conscience morale chez l'enfant, un rôle majeur est joué par ce qu'il a appelé l'identification, l'introjection des premiers éducateurs, l'introjection des consignes. Il y a une petite histoire amusante, que Freud raconte quelque part, du petit Pierre que, lorsqu'il avait fait quelque chose de mal, l'on menait au coin en le prenant par l'oreille. Un jour le petit Pierre découvrit une nouvelle manière de faire : il se prit par l'oreille et se mena au coin. C'était la naissance de son *surmoi*, c'est-à-dire que les consignes extérieures étaient désormais introjectées.

Vous n'ignorez pas que Freud a eu tendance — et plus que tendance — à réduire la conscience morale au *surmoi*. Ici, il a probablement dépassé les bornes, et tout le travail psychanalytique, depuis lors, tend d'ailleurs à distinguer et à établir des limites. Je rappelle notamment le travail remarquable du Dr Odier sur les *Deux Sources de la Vie morale*, où il établit bien la distinction entre ce que nous appellerions volontiers un *surmoi* infantile et un *surmoi* développé, qui serait alors la vraie conscience morale.

Donc, distinguer très minutieusement la vraie et la fausse culpabilité n'est pas toujours très facile. Ce que nous savons, c'est que la culpabilité, vraie ou fausse, est, comme l'instinct, sujette au refoulement. Des gens s'affirment libres de toute espèce de culpabilité ou de sens moral ; en réalité, ils sont dévorés intérieurement par ce cancer. De même certaines gens, dans un autre domaine — les puritains par exemple — planent au-dessus de toute espèce d'instinct ; ils le croient, ils en sont persuadés ; au fond d'eux-mêmes l'instinct travaille. La culpabilité travaille aussi.

Un des grands problèmes qui se posent à nous, dans la pratique, c'est l'investigation de ces diverses culpabilités. Une fois de plus, la psychanalyse sortira de l'inconscient ce qui y était contenu, mais ce ne sera pas tout. Une fois qu'on aura sorti une culpabilité, il y aura encore le travail proprement psychanalytique de distinguer la vraie et la fausse culpabilité. Il y a des malades

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

qui se punissent, comme disait le Dr Baruk, en se cassant la colonne vertébrale, ou de toute autre manière. Est-ce qu'ils se punissent à juste titre ou à tort ? Il y a ici des écueils à éviter. Le premier consisterait, en réduisant l'homme à l'être anatomo-physiologique et en considérant la vie morale comme un épiphénomène accidentel, à considérer la culpabilité comme erronée, et à considérer que le travail du psychiatre est de guérir les gens de leur culpabilité. L'autre écueil serait une moralité excessive. Entre ces deux écueils, il faut naviguer. La méthode psychanalytique, sans aucun doute, nous y aide beaucoup.

Mais il faut voir aussi, en dehors de cette discussion de vraie et de fausse culpabilité, différents étages, différents degrés, différentes natures de culpabilité. Je ne peux pas m'étendre beaucoup aujourd'hui, mais j'ai développé ce point récemment dans un article de la *Vie spirituelle*, « Loi et Amour », sur les instincts de la morale. Nous avons l'habitude, depuis Freud, de distinguer le *moi*, le *surmoi*, et le *es*, le *ça*, c'est-à-dire l'instinct de Jung, puis la *persona*, qui est le masque social, et le *surmoi* qui est au moi ce que la personne est à l'individu dans les philosophies personalistes. Pour parler bref, il y a une culpabilité à l'égard de ces différents <sup>p.198</sup> instincts. Je dirai que la culpabilité est toujours quelque chose de luciférien, de prométhéen, c'est le moi qui dépasse ses bornes, qui veut dépasser ses limites de tous les côtés.

Il y a une morale naturelle, une culpabilité du *moi* à l'égard du corps, de l'instinct, du *es*. Il y a des cas curieux, celui d'une personne de haute moralité, par exemple, parfaitement chaste, qui éprouve dans ses rêves le remords de ne pas avoir vécu sa vie instinctive, de ne pas avoir été femme, mère ; c'est un vrai remords, ce n'est pas un regret.

Il y a une morale, également primitive, la morale de la *persona*, c'est-à-dire la contrainte sociale sous sa forme élémentaire, le devoir de se conformer à l'opinion d'autrui.

Puis, vous arrivez à la morale du *surmoi* proprement dite, c'est-à-dire la morale d'obéissance à une autorité, juste ou fallacieuse.

Enfin, la morale qui est certainement la morale supérieure, qui est la morale du *soi*, c'est-à-dire la morale de la vraie réalisation personnelle, totale, qui se traduit subjectivement par le sentiment de la vocation, c'est-à-dire de l'appel du soi au *moi*, l'appel de la vraie personne à l'individu encore tâtonnant que nous sommes.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Seulement, disons-nous bien, après avoir fait ces distinctions sur chacun de ces plans, à chacun de ces niveaux, dans chacun de ces instincts, qu'il faut reposer le problème de la culpabilité vraie et de la culpabilité fausse. Pour prendre par exemple cette morale supérieure, cette morale du *soi*, de la vocation, il faut voir qu'il existe aussi des délires de vocation ; il y a des gens qui se croient appelés alors que ce n'est pas vrai ; c'est évidemment un phantasme. Puis il y a la vraie vocation. C'est extrêmement délicat. Je pense que l'examen de psychologie analytique peut nous aider à faire le départ, mais que cela dépasse aussi notre plan, et qu'il faut faire appel à d'autres moyens d'investigation dont on parlera tout à l'heure.

**M. BARUK** : Je dois remercier tout spécialement M. Baudouin d'avoir posé le problème avec une netteté parfaite, car en effet tout le problème est celui des vraies et des fausses culpabilités. La conception psychanalytique a très bien vu la question, mais elle tend à insister tout spécialement sur les fausses culpabilités, un peu au détriment des vraies. Reprenons donc un peu ces fausses culpabilités.

En réalité, il ne faut pas aller trop vite à ce sujet. Il y a une série d'individus qui se punissent, qui se soumettent à des privations, à des mortifications, à des phénomènes d'auto-punition, auxquels, en somme, on ne trouve pas de cause. Il semble que ces sujets prennent plaisir à se faire souffrir, et c'est en l'occurrence que les psychanalystes disent qu'il s'agit de fausse culpabilité. Mais, dans un certain nombre de cas, lorsqu'on connaît parfaitement la vie du malade, il s'est passé ceci : il y a eu d'abord une *vraie* culpabilité. Ce sujet, par exemple, ayant fait du tort à quelqu'un, ayant fait quelque chose qui était tout de même mal, au lieu de réparer le mal qu'il avait fait, ce qui aurait amené ensuite l'équilibre et la paix intérieure, dérive cette culpabilité par des mortifications. Il n'y a pas eu la réparation qui aurait tout arrangé ; il y a une <sup>p.199</sup> dérivation de la culpabilité comme si, en quelque sorte, la conscience morale l'accusait toujours, mais sans qu'il sache d'où cela vient. Alors ce sujet essaie de payer par d'autres moyens sa faute, tout cela de façon inconsciente, bien entendu. Il se fait souffrir, il entreprend des jeûnes, il s'accable, etc.... Il a absolument changé de plan, et il a perdu de vue le problème lui-même. Il s'agit là d'un phénomène capital, qui est le phénomène de la *justice* ; c'est d'ailleurs un problème général dans l'ordre humain. Le vrai problème de la justice est ceci :

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

on doit rester sur le terrain de la faute et la réparer chaque fois que c'est possible, il ne faut pas la dériver dans des sortes de rachats, par d'autres phénomènes qui ne paient pas la faute, puisque ce n'est plus dans le sujet même. Il en est ainsi de la justice, où très souvent on dit qu'il suffit que quelqu'un soit puni, que ce soit le coupable ou le non coupable ; une punition suffira à racheter la faute. C'est déjà une erreur, et dans l'ordre de la psychologie intérieure, il en est ainsi.

A ce point de vue, une pièce de théâtre, bien connue en France, est un exemple très net. Cette pièce est *La Peine Capitale*, de Jean Anouilh. Ceux qui connaissent cette pièce se rappellent qu'il s'agit d'un roi d'une petite principauté qui, lors d'une guerre contre ses voisins, et comme il y avait une épidémie très grave dans son royaume, qui menaçait la défense de son territoire, fait achever tous les mourants, de façon à se défendre plus facilement. Il s'agit là d'un crime tellement odieux qu'il soulève l'horreur de toute la population. Mais ensuite le roi, au lieu de s'arrêter à ce crime, l'a oublié, et il se coupe la main. C'est un moyen évidemment absurde ; il n'a rien racheté et il a fait simplement une auto-mutilation. Mais il s'agit d'un mécanisme très fréquent dans les fausses culpabilités, dont le point de départ est une vraie culpabilité. Il vaut mieux pousser l'éducation psychologique dans la voie de l'action et de la réparation, et si cette réparation n'est pas possible, dans la ferme résolution à l'avenir de se conduire de façon meilleure. Telle est la vraie éducation morale et la source même de l'équilibre psychique.

Mais il y a encore un autre facteur qui joue dans ces fausses culpabilités, il y a un facteur physiologique, un facteur corporel, car toute la médecine nous montre de façon absolument évidente que l'on sent plus ou moins la culpabilité, que l'on est plus ou moins soucieux de sa conduite suivant l'équilibre neuro-végétatif. Par exemple, il y a une maladie très curieuse, la cyclothymie, maladie pendant laquelle on passe successivement par des accès de dépression et des accès d'excitation. Or, pendant les phases d'excitation, le sujet n'a presque plus de conscience morale, il fait les pires choses, il est toujours content de lui, il ne se critique plus du tout, il n'a plus de remords, il n'a plus de culpabilité. Mais lorsque la phase de dépression survient, c'est l'hypersensibilité morale : les moindres gestes, le sujet se les reproche, il se trouve coupable, et il y a des modifications corporelles très importantes et différentes dans ces deux cas.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Par conséquent, on peut dire que ce problème de la culpabilité repose sur deux principes : d'une part la *dérivation* de la responsabilité p.200 véritable de l'acte qui a été fait, qui pourrait être réparé, et le remplacement de cette réparation dans des dérivations d'auto-mortification inefficaces ; en second lieu, des *modifications physiologiques*, corporelles, qui contrôlent et qui règlent la sensibilité même de la conscience morale.

**LE PRÉSIDENT** : Je remercie M. Baruk pour sa mise au point. Nous allons dès maintenant tâcher de préciser certains problèmes, en les prenant d'abord d'un point de vue philosophique, mais pour revenir aussitôt à des questions de méthode dans l'investigation du psychologique, de la *psyché*, comme on aime à le dire.

M. le professeur Werner a, je crois, des remarques à faire sur l'opposition de l'âme et du corps, telle que le professeur Baruk nous l'a indiquée dans sa conférence. Nous passerons ensuite aux remarques de Mlle Boutonnier sur les progrès récents de l'investigation psychologique. Il y aura, entre ces interventions, un contraste dialectique, dont il sortira, je crois, un progrès.

**M. CHARLES WERNER** relève, dans la conférence de M. Baruk, l'idée de la persistance de la personnalité ; c'est du vieux problème de la relation entre l'âme et le corps qu'il s'agit en fin de compte. M. Werner félicite le Dr Baruk d'avoir évité dans sa conception de la personnalité humaine les deux tentations du monisme : mettre l'accent uniquement sur le corps ou uniquement sur l'âme, et d'avoir affirmé leur union substantielle.

Pour ma part, je suis convaincu que cette idée est tout à fait juste, mais je voudrais l'entendre exprimer un peu autrement. Il me semble que dans vos considérations sur l'âme et le corps, vous avez surtout envisagé les solutions proposées par la philosophie moderne, sur la base du dualisme cartésien des deux substances : la substance *pensante*, et la substance *étendue*. Mais il y avait déjà eu dans la philosophie ancienne une autre conception, plus juste, je crois, plus profonde, je veux dire la conception d'Aristote. Aristote, en disant que l'âme est la forme du corps libre, a indiqué qu'au fond il n'y a pas deux substances ; il y a une substance : l'esprit, laquelle substance spirituelle s'empare de la matière, la pénètre, l'organise, lui retire, vis-à-vis de l'esprit, toute existence indépendante. Je crois qu'Aristote a résolu le problème de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'union de l'âme et du corps, ou, si vous voulez que l'on entende que les problèmes philosophiques ne sont jamais définitivement résolus, disons qu'Aristote a indiqué le sens dans lequel la solution doit être cherchée.

Encore une fois, la véritable substance c'est l'esprit, qui s'empare de la matière, qui organise le corps et le pénètre. Or, de ce point de vue, le dualisme est surmonté. Il y a à la fois l'esprit et le corps, l'unité du corps vivant. Mais, en fin, il reste que les deux substances ne doivent pas être mises sur le même plan, comme je crains qu'on ne le fasse en se basant sur votre conférence. La personnalité n'est pas à la fois et également au même titre âme et corps. La personnalité est essentiellement esprit, et si le corps intervient, c'est parce qu'il a été pénétré<sup>p.201</sup> et organisé par l'esprit. La primauté de l'esprit, voilà une idée que je voudrais rétablir, je ne dirai pas du tout contre la conférence de M. Baruk, mais en quelque sorte, s'il est possible, pour la compléter. Et, de ce point de vue, en concevant la personnalité comme essentiellement esprit, on comprend que la personnalité se déploie dans la liberté. Les notions de personnalité et de liberté sont étroitement unies. Nous sommes des personnalités dans la mesure où nous sommes libres. Somme toute, ce qu'il y a de plus profond et de plus haut dans l'homme, c'est la *liberté*, par laquelle l'homme est rendu indépendant de tout le monde extérieur, qui constitue précisément une personnalité, et déploie la puissance totale de l'esprit.

**LE PRÉSIDENT** : M. le professeur Baruk voudra sans doute répondre rapidement au professeur Werner pour lui confirmer son accord.

**M. BARUK** : Je remercie beaucoup le professeur Werner d'avoir mis le point sur ce qui est certainement une lacune de ma conférence, étant donné que mon opinion correspond exactement à la sienne et que je n'ai pas pu la souligner dans ma conférence. Pour moi, tout en admettant l'unité, bien entendu, de l'esprit et du corps, il reste bien que c'est *la personnalité spirituelle* qui a la plus grande valeur. Si je prends soin du corps, c'est pour lui permettre de s'épanouir. Il est évident que c'est cette personnalité spirituelle qui a vraiment la primauté, en tant que valeur. Sur ce point je suis d'accord, tout en reconnaissant que cette personnalité elle-même est absolument fondue avec le corps, et que les influences corporelles peuvent la modifier.

Par conséquent, la conception d'Aristote a assez bien résolu le problème.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Tout à l'heure, j'insisterai sur les constatations concernant la conscience morale, mais j'attends qu'il y ait eu d'autres interventions, car c'est plutôt un problème qui permettra une conclusion. Sur ce point, je suis tout à fait d'accord avec ce que vient de dire le professeur Werner, qui complète très utilement ma conférence.

**LE PRÉSIDENT** : Cette notion de *valeur*, qui est introduite ici, est d'une extrême importance, mais, nous l'avons vu dans la conférence de M. Baruk, cette valeur est menacée, et sans doute sur ce point Mlle Boutonnier a-t-elle quelque chose à nous dire.

**Mlle JULIETTE BOUTONNIER** : Je voudrais d'abord, dans ce très, très court temps dont je dispose, distraire un fragment de minute pour dire combien je remercie M. Baruk d'attirer l'attention comme il le fait sur la valeur de la personnalité et les dangers d'une thérapeutique qui, sous prétexte de libérer l'homme de la maladie mentale, risque en effet de mutiler, de faire disparaître le meilleur de lui-même, c'est-à-dire sa personnalité...

Dans sa conférence, M. Baruk a évoqué divers aspects de la personnalité dont lui-même, certainement, se rend compte qu'ils sont assez p.202 différents comme valeur ou comme signification. Par exemple, j'ai retenu l'appel qu'il a fait à la conscience, ce qu'il a appelé *la conscience du cœur*, c'est-à-dire cette espèce de réaction affective qui peut persister chez un dément sénile ; alors même que sa famille croit, à juste titre, qu'il ne reconnaît plus personne, il est encore sensible à des présences, même s'il ne reconnaît plus les gens.

M. Baruk a encore parlé de l'importance du *nom* chez des gens qui ne se sentent plus vraiment eux-mêmes, parce qu'ils ont dû changer de nom.

Enfin, il a évoqué la *conscience morale*, sous deux aspects assez différents : la conscience morale dans laquelle la réaction de culpabilité se trouve être dans le remords, et puis il a évoqué la volonté, qui est en somme le meilleur instrument de cette conscience morale, et qui peut être l'agent de réalisation le plus efficace de la personnalité.

Or, ces éléments de la personne sont quand même très différents, et nous obligent à admettre qu'il y a, dans la personnalité humaine, des niveaux, des éléments dont nous pouvons chercher à comprendre et à étudier l'origine. C'est

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ici qu'intervient, je pense, la psychologie contemporaine, qui d'ailleurs n'est pas une science, c'est plusieurs sciences — je pense en particulier à la psychologie génétique, à la psychologie qui étudie le développement de l'enfant, à la psychologie sociale qui montre comment la personne humaine se développe d'une manière variable suivant les sociétés, je pense également à toute la psychanalyse. Mais enfin, d'une manière générale, il y a un état d'esprit dans la psychologie, actuellement, qui incite les chercheurs à comprendre l'évolution de la personne humaine, la formation de la personne humaine, le développement de la personnalité. Ces recherches ne contredisent pas du tout, loin de là, les faits qu'a découverts ou qu'a mis en lumière M. Baruk, mais elles peuvent leur donner un aspect et une orientation un peu différente peut-être pour comprendre la formation de la personnalité humaine. Par exemple, cette *conscience du cœur*, dont M. Baruk a parlé, je pense qu'on pourrait la rattacher à ces états très précoces, dans lesquels l'enfant, au cours de sa première année, alors qu'il ne parle pas encore, alors qu'il ne nomme personne, reste cependant conscient ou réagit très vivement à une présence, la présence de sa mère, où il faut en quelque sorte une première expérience de la vie personnelle, qui est de vivre par l'autre, dans la personne de l'autre, et par la présence de l'autre, puisque la séparation d'avec la mère cause des dégâts que l'on considère actuellement comme très graves pour toute l'évolution ultérieure de la personnalité. Il y a là un premier noyau affectif, qui est très important.

Le nom, l'importance du nom dans la vie de la personne, se rattacherait à une foule d'études concernant la psychologie de l'enfant d'un ou deux ans, avec l'acquisition du langage, l'introduction à la vie sociale — et je ne fais qu'allusion à tout ce qu'on dirait de la biologie et de la psychologie sociale proprement dites.

Quant à la conscience morale, nous pouvons en chercher les racines dans une évolution affective élémentaire, où l'individu apprend peu à peu à se gouverner lui-même, à choisir son comportement, où il apprend à p.203 construire plutôt qu'à détruire, où il fait l'apprentissage de ce pouvoir que lui donnera ensuite une autonomie de plus en plus grande. Mais en somme, il n'y a pas une personne humaine, en ce sens que cette personne est dépendante, dans son développement, du milieu dans lequel elle a vécu. Est-ce que cela revient à dire que nous aboutissons à un déterminisme ? Je ne le crois pas ; cela revient plutôt à affirmer une chose certaine, c'est que rien de ce qui existe

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

n'existe sans être fonction de la réalité, mais au contraire, la psychologie contemporaine mettrait l'accent sur ce qu'il y a de contingent. En démontrant l'influence du milieu, elle ne conclut pas que nous en sommes les esclaves, mais elle conclut que l'homme peut devenir d'autant mieux lui-même que le milieu lui permet de le devenir davantage. Elle nous oriente donc vers l'espoir d'une meilleure connaissance des conditions qui permettent le développement complet de la personnalité humaine, car cette personnalité peut être plus ou moins atrophiée, étouffée. Là se posent évidemment des questions auxquelles je ne peux faire allusion qu'en passant.

Je voudrais encore dire un mot sur l'importance du choix et du conflit dont M. Baruk aussi a mentionné l'existence et l'importance pour que l'homme soit vraiment homme.

Il est bien évident que l'homme, même lorsqu'il est influencé par les conditions extérieures — ce qui est toujours le cas, d'ailleurs — l'homme ne devient pas homme par force ; je veux dire que, pour que le développement de la personnalité se fasse dans de bonnes conditions, il faut qu'à chaque instant l'homme choisisse de devenir, et qu'il s'aide à devenir ce qu'on lui propose d'être. Il peut devenir homme par force, sous l'influence de contraintes, et acquérir des disciplines, des techniques, auxquelles il n'adhère pas, auxquelles il ne donne pas l'amour qui doit permettre le plein développement des possibilités qu'il a en lui.

La volonté serait sans doute l'aboutissement — lorsque cette évolution de la personnalité est réalisée — de toutes les possibilités que l'homme peut rassembler en lui-même pour vouloir être homme et créer, aussi bien en lui qu'en dehors de lui, l'humanité. Cette possibilité de création est certainement le couronnement de la personnalité humaine. Que la morale descende du ciel sur la terre, ou que son origine puisse être comprise autrement, il reste quand même qu'il est capital de comprendre comment une certaine évolution en prépare le succès ou l'échec. C'est sur ce point que la psychologie moderne peut apporter des compléments au travail si important de M. Baruk.

**LE PRÉSIDENT** : Mlle Boutonnier vient d'évoquer la notion de *création*. Que nous apprend la création littéraire ? La parole est à M. Poulet.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. GEORGES POULET** est frappé par les applications qu'on peut faire de l'exposé de M. Baruk, notamment en ce qui concerne la *littérature*. Et, parmi elles, à la conscience de l'existence humaine telle que chaque homme la saisit à travers le *temps*. Deux exemples viennent illustrer le propos de M. Poulet. L'un est emprunté à un conte de Maupassant, le second est celui de Nerval :

p.204 C'est l'exemple de la paramnésie. Lorsqu'un Nerval, par exemple, est en train d'apercevoir dans une autre existence que la sienne, et qui est pourtant la sienne, un être qu'il aime et qu'il a aimé il y a deux cents ans, il y a une sorte, non pas d'identification d'un présent terriblement actuel et d'un passé terriblement lointain, il y a une confrontation d'un passé présent et d'un présent actuel, une confrontation où ces deux choses sont à la fois les mêmes et douloureusement différentes. Nous savons que toute l'histoire de Nerval devient l'histoire d'un être qui est en train, véritablement, de jouer avec tous les temps, qui finalement se donne la faculté — on pourrait dire : la liberté — de se mettre en présence des temps les plus différents et de vivre dans un anachronisme affolé.

Et M. Poulet ajoute :

Je suis en train de me demander si la critique littéraire n'est pas sur le point de nous offrir des exemples frappants de ces phénomènes, et de ces phénomènes aperçus, en quelque sorte, de façon idéale, puisque le psychiatre n'est jamais sûr de pouvoir vivre sa critique interne, de se fondre subjectivement avec la personne et avec la temporalité de son sujet, tandis qu'au contraire la critique subjective, la critique qui s'enferme dans la subjectivité serait la seule qui nous permettrait de vivre toutes ces temporalités diverses, toutes ces façons particulières dont l'homme se sert pour créer son temps et sa propre personne.

**M. MAURICE GEX** souligne, à côté des méthodes techniques dont ne peut se passer la caractérologie, l'importance de *l'intuition* dans la connaissance de l'homme, qui signifie, dit-il, « une connaissance par *sympathie*, par mimétisme intérieur de l'attitude d'autrui, d'où résulte une saisie globale et comme instinctive de la nature de l'autre — connaissance qui est celle de l'artiste ».

Après avoir indiqué les traits fondamentaux de la caractérologie, M. Gex rappelle l'application qu'on en peut faire à l'histoire de la philosophie et il déclare notamment :

Il me semble que la caractérologie peut indiquer qu'il existe des types

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

d'hommes plus capables d'objectivité que les autres ; d'autre part, rien n'empêche de concevoir que chaque type de caractère est particulièrement apte à saisir un aspect du réel total, et que la réalité étant polyvalente, formée d'aspects multiples et souvent contrastés, chaque caractère trouve ainsi sa justification dans la thèse philosophique.

Et pour conclure :

Nous pensons que la caractérologie, maniée avec tact et précaution, doit devenir une dimension nouvelle pour juger, et finalement s'assimiler, l'œuvre multiforme de l'humanité ; et cela grâce à un arbitrage complexe qui, au lieu de diriger l'esprit exclusivement vers l'objet, l'oriente aussi vers la riche multiplicité qualitative des sujets ; afin de rendre justice à toutes les solutions valables, en les situant à leur vraie place pour montrer ce qu'elles peuvent avoir de partiel, mais aussi de profond.

**M. BARUK** : p.205 Les interventions de MM. Poulet et Gex et de Mlle Boutonnier complètent très heureusement ma conférence. M. Poulet nous a parlé du problème de la reviviscence de périodes antérieures du temps. Ce problème demanderait évidemment beaucoup de développements ; il est bien certain qu'il y a des sujets qui ont la possibilité de revivre complètement leur personnalité antérieure. On voit ce phénomène dans l'hystérie, on peut l'observer dans des maladies organiques.

Ce que je retiens des deux interventions de M. Poulet et de M. Gex, c'est qu'ils ont mis tous les deux l'accent sur l'importance de la *sympathie*. M. Poulet nous a dit qu'il est difficile à un psychiatre de se fondre avec la personne qu'il doit soigner. C'est en effet très difficile mais c'est tout de même très désirable. Et M. Gex nous a parlé de la connaissance par sympathie. C'est très important, car l'on ne peut absolument connaître une personnalité uniquement par des moyens extérieurs. Il faut en quelque sorte une communion entre les deux personnes ; communion mystérieuse, peut-être, de relations psychologiques. Ces phénomènes jouent non seulement dans la sympathie, mais ils donnent la confiance, force absolument miraculeuse, qui permet de connaître une personnalité, et de l'aider quelquefois dans des conditions miraculeuses, je le répète. Le mot n'est pas excessif. Cette méthode de la confiance, dans des cures psychologiques, est malheureusement tout à fait oubliée, injustement

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

méprisée par une époque qui a perdu le sens de la justice et du respect de l'humanité, et qui voit se développer une sorte de cancer monstrueux et horrible : les méthodes policières de tromperie, de fausseté, de guet-apens, de manque de loyauté et de franchise pour tout dire, de manque de respect encore à la personne humaine.

J'en arrive au problème très important souligné par Mlle Boutonnier, essentiel à mon avis.

Je suis, bien entendu, en accord avec elle sur l'importance de la psychologie génétique, et si je n'en ai pas parlé c'est, comme l'a dit M. Baudouin, qu'on ne peut parler de tout. C'est évidemment un problème qui a une grande importance. Etudier le développement de la personnalité chez l'enfant nous aide énormément à comprendre la personnalité de l'adulte. C'est là un champ d'étude de toute première importance.

Mlle Boutonnier a aussi attiré l'attention sur l'importance de la psychologie sociale, c'est-à-dire sur l'influence du milieu. Il est évident qu'une personnalité est très modifiée par le milieu qui l'entoure, notamment par le milieu familial. Il y a des sujets qui, devenus adultes, restent encore des enfants, qui ont une psychologie infantile, qui ne savent pas se dominer, qui n'ont pas achevé leur développement. Tous ces faits ont été très bien étudiés par les psychologues et les psychanalystes. Il y a une moisson de notions dont je reconnais l'extrême importance.

Je me résumerai en disant que la personnalité humaine est faite d'éléments complexes et hiérarchisés ; il faut les mettre chacun à leur place. Il y a dans la personnalité humaine des éléments mécaniques, des instruments d'exécution, il y a des réflexes plus ou moins combinés. Il y a des associations encore plus complexes, il y a des interractions <sup>p.206</sup> de l'esprit et du corps. Tout cela est influencé à la fois par des conditions biologiques et sociales.

Enfin, il y a aussi des *jugements de valeur*, c'est là le point fondamental sur lequel la science actuelle a peur de s'appesantir. La science actuelle veut être objective, elle prétend qu'il ne faut étudier que des phénomènes objectifs, mais dès qu'il y a un jugement de valeur, elle fuit, épouvantée, car elle a peur d'être amenée par là à d'autres questions.

Cependant, quand on a étudié comme je l'ai fait moi-même, d'abord avec les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

méthodes purement biologiques, purement neurologiques, avec les méthodes des inscriptions graphiques poussées jusqu'au dernier degré, et ensuite avec des méthodes cliniques, ensuite avec les méthodes psychologiques, etc., on arrive devant un fait capital, c'est que l'homme que l'on étudie a en lui-même *un jugement de valeur*. Cela on ne peut le nier. On peut ne pas l'étudier, mais alors on reste incomplet et on ne connaît pas l'homme.

Comment se forme chez nous ce jugement de valeur ? Nous en arrivons au problème essentiel de la conscience morale. Tous nos actes sont commandés par une appréciation de *bien* et de *mal*. Nous ne pouvons d'ailleurs agir que par un jugement de valeur. Si nous n'avons pas de jugement de valeur, nous ne sommes plus que des robots. Nous n'avons aucun motif d'action. Mais il y a en nous deux jugements : il y a un jugement profond, qui est juste, et qui nous juge à notre juste valeur, et il y a notre jugement social qui arrange tout cela à la sauce de notre vanité.

Prenons l'exemple suivant : un monsieur qui, par des intrigues, arrive à se faire décerner un poste et un titre auxquels il est manifestement inférieur. Cela se rencontre de temps en temps dans l'existence ! Eh bien, s'il n'y avait pas de jugement juste de valeur, ce monsieur serait enchanté d'avoir obtenu le poste qu'il convoitait. Mais que nous montre la réalité ? Qu'il est très inquiet, très méfiant. Il soupçonne tous ses collaborateurs. Il y a en lui un jugement qui le juge à sa juste valeur, jugement qu'il ne veut pas accepter, qu'il refuse. Lui-même se dit un homme extraordinaire, alors qu'au-dedans de lui quelque chose lui dit : « Tu n'es qu'un médiocre qui as emprunté une place à laquelle tu n'avais pas droit. » Et ce jugement existe chez chacun de nous ; il y a une force mystérieuse, extraordinaire, que nous montre la clinique, avec ses évidences, que nous montre la psychologie, la psychiatrie sociale, devant laquelle il nous faut nous arrêter. Il y a dans le fond de nous-mêmes une force spéciale qui juge et qui jauge, et c'est précisément cette force-là qui est la conscience morale ; ce n'est pas le *surmoi* freudien, cette introjection des défenses parentales et sociales. Il peut y avoir une discordance totale entre les lois de la société, ou les convenances, et ce qui est juste en soi. Nous avons donc en nous une force qui est juste en soi et ici la psychologie s'arrête devant la théologie, car c'est précisément cette force qui a été vue par les anciens mystiques, et dans la tradition hébraïque, et qu'on a appelée le Dieu vivant. C'est ce Dieu vivant, c'est-à-dire cette force qui juge juste et qui voit la vérité des choses, et qui,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

suivant l'expression d'un poète judéo-espagnol, est « le Dieu qui est en toi dans tes propres entrailles ».

p.207 Eh bien, la science nous met en face de cette puissance formidable, qu'il n'est pas possible de refuser, et qu'il n'est pas possible de modifier. Force tellement terrible que le fait de la refouler produit des catastrophes gigantesques.

Et voilà comment, moi qui étais un adepte de l'objectivité absolue, contre moi-même, j'ai été conduit par les méthodes les plus objectives vers la force fondamentale que M. Jéhouda appellerait le *monothéisme*, et c'est probablement cela dont il nous parlera, mais selon des méthodes diamétralement opposées aux miennes.

**R. P. NIEL** : Je m'excuse de ne pas entrer dans la biologie et de revenir simplement à la philosophie, c'est-à-dire à un effort de dialogue entre personnes qui s'efforcent d'être simplement hommes.

On pourrait caractériser le problème de la personnalité de l'homme actuel par quelques remarques.

Il y a quelque cinquante ans, la psychologie dite rationnelle, qui était dominée par l'idée d'une nature humaine rationnelle, était inspirée moins, comme on l'a déjà dit, par la doctrine aristotélicienne que par celle du XVIII<sup>e</sup> siècle. En marge de cette nature humaine rationnelle, l'effort scientifique a fait naître tout un monde d'instincts, de forces, de pulsions irrationnels. Le problème qui se pose à nous est d'arriver à donner une conception de la personnalité qui intègre en elle-même toutes ces analyses, tout ce monde antérieurement jugé irrationnel, jugé purement corporel, pour lui faire une place. Problème que soulevait déjà M. Merleau-Ponty dans sa conférence.

Cet effort d'intégration nous oblige évidemment à avoir une conception assez large de la personnalité, qui n'aille pas définir celle-ci par une synthèse, qui n'aille pas demander à la psychologie rationnelle de synthétiser les résultats des autres sciences, mais qui aille beaucoup plus loin, qui aille définir la personnalité comme *l'effort par lequel l'homme émerge de l'animal*. L'homme, c'est-à-dire celui qui est capable, comme le soulignait admirablement le professeur Baruk, de porter des *jugements de valeur*, c'est-à-dire aussi d'attacher une signification aux événements de sa vie. C'est, je

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

crois, le premier aspect qu'il faut donner de la personnalité.

Deuxième aspect : cette personnalité humaine se définit à la fois et indissolublement par la présence à soi et la présence aux autres. L'analyse de la dialectique des consciences est connue de tous. Ce n'est pas la peine de l'esquisser ici. Mais, actuellement, il semble impossible de définir la personnalité en dehors de cette dialectique. De sorte que la personnalité apparaît ainsi comme quelque chose de très dur, et en même temps de très fragile ; quelque chose qu'il faut toujours conquérir, qui n'est jamais entièrement donné, et qui pourtant s'impose toujours à nous à la manière d'un effort.

**M. CALEB GATTEGNO** : Mon intervention est due au souci de ne pas laisser le problème de la personnalité dans un cadre doublement étroit :

p.208 En premier lieu, je m'élève contre l'opinion que les psychiatres répandent, que le normal et le pathologique sont très proches l'un de l'autre et que les conclusions atteintes à travers l'étude de l'aliéné ou du névrosé sont universellement vraies. Il y a là une question philosophique d'une importance considérable et qu'il faudrait aborder, et cela d'autant plus que dans le cadre des Rencontres il s'agit de la compréhension de l'homme, qui, ce me semble, se trouve de la sorte viciée.

En second lieu, vouloir étudier l'homme et l'enfermer dans des cages — que ce soit l'aliénation, ou la civilisation occidentale, ou les outils physico-chimiques, ou une des explications que l'on peut extraire de n'importe quelle traduction de la Bible — me paraît faux et dangereux.

M. Gattegno voudrait que le problème de la personnalité soit discuté dans « le cadre élargi de la planète, et de l'homme de tous les âges et de toutes les cultures ». Pour lui, la personnalité humaine est aussi bien fondée sur l'*aptitude créatrice* que sur la conscience morale.

La personnalité humaine est créatrice et, dans la mesure où son activité d'objectivation est empêchée par le milieu adverse, ignorant ou antagoniste, elle se modifie et s'oriente vers les milliers de formes décrites d'abord par les romanciers, les dramaturges et les poètes, et complétées aujourd'hui par les psychiatres et les psychologues. C'est pour ajouter à notre étude ce correctif que j'ai demandé à intervenir dans ce débat.

Si l'on me demande d'éclairer ma lanterne, je dirai que la personnalité

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

humaine se manifeste aujourd'hui sous nos yeux dans des conditions *cosmiques* qui commencent à peine à s'organiser en une unité planétaire et que nos études anthropologiques, linguistiques, etc., qui ont cru découvrir différents types d'hommes, se sont laissés bernés et ont pris pour *tout* l'homme leurs instantanés. La vraie personnalité humaine se révèle dans la synthèse faite à l'intérieur d'un demain qui descend dans nos esprits, d'un demain où les confusions dont M. Merleau-Ponty parlait ne sont plus apparentes, parce que le morcellement des visions contradictoires a disparu. Que l'on accepte pendant un instant l'homme comme *être créateur* et, dès le début, créant son propre corps et non pas l'affublant, le créant pour ses futures manifestations et lui donnant dans l'enfance toute la souplesse voulue et compatible avec la réalité qu'il appréhende en l'objectivant, et laissant dominer sa capacité d'objectivation, de création...

Aujourd'hui, nous n'avons plus le droit de tronquer par raison de simplicité, nous ne faisons que compliquer en détruisant la vérité humaine, qui doit être vécue entièrement pour être saisie entièrement.

**M. BARUK** : Je ne suis pas d'accord avec M. Gattegno, qui a parlé de la différence fondamentale entre le normal et le pathologique. Il reprend évidemment la thèse défendue par M. Blondel dans son livre célèbre : *La Conscience morbide*. J'ai cru, moi aussi, à cette conception avant d'avoir passé un grand nombre d'années au milieu des aliénés. p.209 Lorsque, assis devant une table, on a devant soi un aliéné pour avoir avec lui une conversation logique, évidemment on ne comprend absolument rien et l'on se dit parfois : « Mais c'est incohérent, c'est stupide ! Il y a une différence fondamentale de pensée entre lui et moi. » Mais lorsque l'on vit 20 ou 30 ans dans un même établissement et que tous les jours on étudie les réactions de ces malades, en apparence incohérents, on voit alors qu'ils ont les mêmes principes fondamentaux que nous. On change alors complètement d'opinion, mais il faut évidemment une très, très longue expérience.

Quant à la méthode d'études cosmiques, évidemment c'est magnifique, mais j'avoue être toujours en défiance devant les méthodes d'études trop étendues. Les personnes qui ont apporté des faits nouveaux ne l'ont fait qu'à la suite d'un travail en profondeur, et l'on voit le *cosmos* même dans une entité très limitée. L'étude d'un seul homme, peut-être, nous révèle mieux le *cosmos* dans sa

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

profondeur et dans sa majesté que le fait de parcourir l'univers entier — si nous avons des moyens de circulation.

Je crois que le travail en profondeur vaut mieux que le travail en surface...

**M. GATTEGNO** : Il y a confusion ; il ne s'agit pas de surface, mais de profondeur.

**LE PRÉSIDENT** : Cette connaissance en surface qui vient d'être évoquée est pratiquée à l'échelle industrielle, si j'ose dire ; c'est la psycho-sociologie, dont M. Roger Girod va nous dire quelques mots.

**M. ROGER GIROD** : Je voudrais souligner l'importance des possibilités offertes par l'introduction des méthodes de l'observation clinique et de l'expérimentation dans le domaine de l'investigation des relations humaines, relations de l'homme avec ses semblables, relations de l'individu avec les membres d'autres groupes ; relations de l'homme avec les structures de la société ; interactions entre l'homme et les instruments de sa culture, tels que par exemple les techniques, le langage, etc., enfin, relations de l'homme avec les dynamismes qui naissent de la structure des situations historiques.

M. Girod, rappelant les interventions d'un Georges Friedmann, l'année précédente, cite des exemples précis pour montrer l'importance des relations de l'homme avec « la technique de son travail, avec l'organisation sociale de ce travail, et avec sa signification humaine ». Et il insiste pour que, dans les débats, une place soit faite aux recherches qui vont dans ce sens et aux méthodes en cours.

**M. ARNOLD STOCKER** : C'est surtout de phénoménologie que l'on s'est occupé jusqu'à présent. Vous me prenez quelque peu à l'improviste. J'avais axé mon intervention sur la question de la personne et de la conscience morale, soulevée par le professeur Baruk, mais cela ne m'écarte pas tout à fait de l'aspect social du problème.

p.210 On a parlé beaucoup de la personne et on la traite en sujet. Je crois qu'il y a la possibilité de parler d'une objectivité de la personne, bien que l'objet semble avoir été honni dans les discussions de ce matin.

Qu'est-ce que c'est que la personne ? Jean Lacroix disait que la personne est

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

un transcendantal par rapport à l'individu et à la société. Qu'est-ce que cela veut dire ? Moi je l'envisage du point de vue psycho-logique, et surtout de l'observation clinique, puisque je suis médecin. J'ai constaté que ce que l'on appelle couramment *personne* est une hiérarchie de valeurs ; dans tout être humain il y a une capacité *d'aimer*, de *connaître* et de *sentir*. Ces trois aptitudes se trouvent échelonnées sous la forme d'une hiérarchie de valeurs.

Cette hiérarchie des valeurs — que l'homme peut respecter ou troubler — n'est pas valable seulement pour l'individu mais pour la société aussi.

Ce sont là des éléments de structure et non des éléments phénoménologiques, mais si l'on examine la société d'aujourd'hui, on peut très bien se rendre compte que ce sont là des réalités. Ces réalités donnent lieu à des angoisses, à des névroses, mais je les appellerai des névroses parapersonnelles. Si vous êtes un sujet respectueux de sa propre identité, de son objectivité, et que vous vous trouviez plongé dans un milieu social qui ne respecte pas cette hiérarchie, vous êtes saisi de malaise, angoissé. Est-ce vous qui êtes coupable ou la société ?

C'est de ce point de vue-là qu'il est très important, dans le domaine limité où je travaille, de porter à la connaissance de ceux qui sont des angoissés l'origine de leur angoisse ; pour savoir si elle est intérieure — s'ils ont manqué de respect à eux-mêmes — ou bien si elle vient de l'extérieur ; et dans ce cas il n'y a qu'une attitude : la résistance.

Notant, à propos de la culpabilité, le mécanisme de la transformation de la culpabilité inconsciente en agressivité, et rappelant l'importance de cette hiérarchie de l'aimer, du connaître et du sentir, le Dr Stocker évoque, en fonction de cette hiérarchie, la distinction entre les deux manières de s'engager dans la vie, la manière *possessive* et la manière *oblative*. Il note, au sujet de la première :

L'engagement possessif est courant et vous savez très bien qu'il y a aujourd'hui — je ne veux faire aucune distinction ni acception de personne — des êtres qui veulent que vous pensiez comme eux, sinon ils vous mettent au pas. Vous savez à quel système politique et social on peut faire allusion, et qui est plus répandu qu'on ne le pense, puisque dans une société où l'économique domine le juridique, vous vous rendez compte que le possessif joue aussi sur le plan social.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH** : Il y a peut-être un peu de psychose maniaque dans mon cas, mais je voudrais demander au professeur Baruk quelques explications.

Dans la première partie de votre exposé, vous avez vu une preuve de l'existence de la personnalité dans le fait qu'elle survivait à l'état cataleptique. Dans la seconde partie, au contraire, vous l'avez montrée à la merci de troubles de nutrition, trophiques, qui, entre parenthèses, pour p.211 être plus diffus que les lésions cérébrales, n'en sont pas moins matériels. De sorte que la personnalité — bien que dépendant de quelque chose de diffus — a l'air d'avoir un substrat corporel. Dans la troisième partie, vous avez montré les causes morales, et je me demande si les causes morales sont bien des causes de cette altération de la personnalité, ou si elles ne sont pas plutôt l'altération elle-même. Sont-elles des causes sur le même plan que les troubles trophiques ? C'est sur ce point que je voudrais des éclaircissements.

J'en profite pour vous demander encore ce que vous pensez du *pouvoir vouloir*, qui est très important. Vous avez dit que dans la catalepsie le patient ne peut pas vouloir. Mais il en a conscience, et ceci me paraît très intéressant et important, parce que vouloir, c'est la chose que tout le monde peut. Il n'y a pas de pouvoir et de non-pouvoir par rapport au vouloir. Ne pas pouvoir vouloir c'est ne pas vouloir vouloir. Par conséquent, c'est ne pas vouloir. Vouloir est la seule chose au monde que tout le monde puisse et pour laquelle il n'y a pas d'impuissants.

Ce n'est pas là du reste un élément de la personnalité, puisque vous avez dit que le sujet reste une personne, bien qu'il ne veuille pas.

**Mlle JEANNE HERSCH** : Vous avez parlé de la persistance de la personnalité, mais vous avez été la reconnaître dans un résidu d'affectivité. J'aimerais savoir si vous avez des critères médicaux pour parler de personnalité humaine ? Parce qu'un résidu d'affectivité, ça peut relever de l'état animal.

**M. BARUK** répond d'abord à M. Jankélévitch :

Je n'ai pas opposé la catalepsie, dans laquelle la personnalité serait conservée, aux troubles trophiques et toxiques. Les deux vont de pair. La catalepsie peut très souvent être d'origine toxique. C'est tout à fait net. Un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

poison engourdit la personnalité, la gêne dans son fonctionnement et celle-ci se trouve en état de catalepsie, c'est-à-dire privée de volonté.

M. Jankélévitch nous dit que tout le monde peut vouloir ; malheureusement, tout le monde peut vouloir à condition d'être en parfaite santé. Ce qui fait précisément le côté tragique des maladies mentales, c'est qu'on ne peut plus vouloir. Vous pouvez parfaitement avoir le désir de saisir cet appareil ici, devant moi, et vous ne pouvez mettre la main en mouvement.

**M. JANKÉLÉVITCH** : Je ne le *veux* pas...

**M. BARUK** : Vous ne le *pouvez* pas. Vous avez le désir de prendre, mais vous avez perdu ce qu'on appelle l'initiative psycho-motrice. Ce problème de l'initiative, c'est-à-dire, au sens étymologique du mot, du commencement du mouvement, est tout à fait différent de l'exécution du mouvement.

Et puis les causes morales agissent, dans ces états, de même que les causes physiques. On ne peut les opposer. Pendant très longtemps on <sup>p.212</sup> a employé l'hypnose. On créait alors une catalepsie par hypnose. Comment faisait-on ? On demandait au malade de fixer un objet très brillant pendant très longtemps — c'était généralement le bout d'un thermomètre — et lorsque le malade était épuisé par cette fixation, il tombait en catalepsie. Bien entendu, tout le monde ne tombait pas en catalepsie ; il s'agissait de gens prédisposés, chez lesquels, par l'effort ou à la suite d'autres circonstances, se produisait un fléchissement des fonctions de vigilance qui amène la catalepsie. Il s'agissait d'une modification physique, produite par un élément psychologique.

De même pour les causes morales — les remords, par exemple — les phénomènes de ce genre peuvent produire aussi la catalepsie et ils la produisent ; ils agissent sur le corps par l'intermédiaire de la circulation. Les émotions, les bouleversements psychologiques modifient notre circulation, bouleversent notre circulation cérébrale et, par là même, déterminent des modifications comme la catalepsie.

Quant à Mlle Hersch, elle m'a fait une objection que j'ai déjà entendue très souvent et à laquelle il est très facile de répondre. On se figure que la personnalité humaine est faite de niveaux tout à fait séparés, et qu'un homme en démence doit être réduit à l'animalité. Vous me dites que ce qui persiste de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

personnalité chez les êtres en démence n'est plus qu'un résidu d'affectivité. C'est quelque chose de beaucoup plus complexe. Quand un malade en démence m'a montré qu'il avait été vexé parce que j'étais passé devant son lit sans m'arrêter alors que je m'arrêtais devant celui du voisin, il a manifesté le sentiment d'une injustice. C'est tout de même un sentiment qui n'est pas seulement un résidu d'affectivité.

Ce serait une grave erreur de créer ainsi des niveaux et de croire que la conscience morale est une fonction séparée que l'on peut mettre soit au bas de la hiérarchie, soit au sommet. Tout est fondu dans une unité. Il y a des éléments moraux même dans l'effondrement de l'intelligence, parce que l'intelligence n'est qu'un moyen d'expression. Ce que nous appelons l'intelligence, la raison, et les facultés dont nous sommes si fiers, ce ne sont que des moyens d'expression, de synthétisation, de mise au point, d'extériorisation. Il peut se trouver que la personnalité soit privée de ces moyens et qu'elle paraisse déçue, mais qu'elle garde encore une grande partie de sa richesse, peut-être même une richesse très profonde.

**Mlle HERSCH** : Si vous trouvez le sentiment de l'injustice dans la réaction de votre malade, vous pourrez alors trouver le sentiment de l'injustice dans toutes sortes de comportements animaux.

**M. BARUK** : Certainement, et l'on a fait de nombreuses études comparées de l'homme et de l'animal. Moi-même qui fais de l'expérimentation animale depuis un très grand nombre d'années, je vous citerai les travaux du naturaliste français Quatrefages qui a fait, dans son livre célèbre sur *L'Espèce humaine*, l'étude comparative de l'homme et de l'animal.

p.213 Quatrefages soutient qu'il existe chez l'animal des manifestations de volonté et aussi d'affectivité et d'appréciation ; mais, bien entendu, les éléments de jugement de bien et de mal n'atteignent pas le développement qu'ils atteignent chez l'homme. Il soutient même que la différence essentielle entre l'homme et l'animal, c'est que l'animal n'a jamais édifié de religion et que l'homme est un *animal religieux*.

**LE PRÉSIDENT**, faisant en somme « le point » du débat, pose — devant la multiplicité des résultats que les méthodes différentes des différentes sciences nous fournissent — la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

question primordiale : ces résultats peuvent-ils être ordonnés en un savoir cohérent de l'homme ?

C'est sur ce problème que j'aimerais interroger pour finir le R. P. Dubarle.

**R. P. DUBARLE** : Je voudrais répondre en me plaçant presque au point de vue de l'homme de la rue. La question que vous venez de me poser est très proche de celle qui a été constamment présente tout au long de nos entretiens, à savoir, celle d'une définition ou tout au moins d'une vue de la personnalité humaine, suffisante pour notre temps. Hier, M. Merleau-Ponty disait : La nécessité d'en arriver à reprendre des idées qui sont comme trop courtes pour faire face aux situations présentes de l'homme, situations qui ne concernent pas simplement l'homme occidental, mais peut-être aussi l'homme du monde entier, y compris ces grandes masses continentales qui vont déferler à l'intérieur de notre civilisation, concerne non seulement l'homme cultivé, mais également l'homme qui ne peut pas être lui-même immédiatement responsable d'une culture, mais cherche de toutes ses forces à en être participant.

Or, cet homme commence d'agiter une réflexion obscure devant tout le foisonnement de ressources et de techniques qu'on lui propose aujourd'hui ; techniques biologiques, techniques psycho-biologiques, techniques qui seront plus spécifiquement psychologiques ou psychanalytiques, techniques de psychosociologie, à peine effleurées et qui sont cependant si importantes, techniques de réflexion philosophique plus poussée, comme celles que peut introduire une phénoménologie husserlienne ; et devant cela il se demande s'il n'assiste pas plutôt à une sorte de feutrage et d'influence réciproques de ces diverses techniques plutôt qu'à une coordination claire. Il se demande également si, à l'heure actuelle, un des tournants de notre civilisation n'est pas de préférer, dans une certaine mesure, l'efficacité à la raison dans cette coordination.

J'évoquerai un exemple dont on n'a pas parlé, mais parce qu'il m'est plus familier : c'est celui de ces hommes de science qui sont arrivés à réfléchir simultanément sur des problèmes mathématiques assez élevés, sur des problèmes de mécanique électronique très complexes et sur des problèmes de physiologie, faisant apparaître tout d'un coup, au bout de leurs réflexions, l'amorce d'une nouvelle science, que l'on dit fort puissante, pour le bien et pour le mal, dans le futur, à savoir la *cybernétique*. Il y a dans cette découverte des

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ressources humaines très p.214 grandes. Il y a là, brutalement en présence, des mathématiques qui prétendent à une grande puissance — et qui sont effectivement fort puissantes — et tout un ensemble de phénomènes humains qui peuvent être dans certains cas d'ordre personnel et physiologique, dans d'autres cas d'ordre collectif et social, économique, direction de l'opinion publique, organisation d'un plan systématique d'opérations, qui peuvent jouer aussi bien dans la guerre que dans la paix.

Or, le problème est de savoir qui jugera de cet assemblage ? Sera-ce simplement l'efficacité immédiate que nous allons pouvoir en tirer ? Sera-ce quelque chose de plus complexe ?

Je crains très fort qu'à l'heure actuelle nous soyons mal préparés à agiter ces problèmes, parce que nous y venons certes avec les traces d'une culture qui a bien son prix, puisque nous en sommes encore les participants, avec toute une série de sentiments, qui ont certes leur dignité et qui ont souvent évoqué un écho dans les conversations d'aujourd'hui, mais qui peut-être ne sont pas encore assez tirés au clair et pas encore assez repris par une initiative propre à notre génération, pour apporter à ces hommes anxieux ce dont ils auraient besoin.

Des conversations comme celle-ci ont une très grande importance dans la mesure où elles essaient au moins de nous faire deviner les avenues de certains problèmes de raison commune, collective. C'est là quelque chose d'important.

Que pouvons-nous apporter et comment pouvons-nous ensuite examiner le futur ?

A l'heure présente, toutes ces techniques, si multiples, s'accordent assez mal entre elles ; certains éléments peuvent être utilisés, et sont utilisés, par les tenants réciproques de l'une ou de l'autre. Néanmoins, on a l'impression que très souvent ces accords sont plus des accords instinctifs, avec de très grosses marges d'indétermination et d'incertitude, plutôt que des choses qui permettent de donner de l'homme une vision réellement harmonieuse.

Pour le futur, faut-il que l'homme de la rue, faut-il que l'homme sans culture craigne ou au contraire espère ? Il semble peut-être que l'une de nos tâches soit précisément de l'éclairer assez pour qu'il puisse vraiment espérer. Et sans doute, si nous étions capables de lui mieux montrer comment les choses se

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

présentent, bien des phantasmes de notre civilisation seraient exorcisés. Pour terminer, je ne voudrais pas agiter le spectre d'un avenir terrifiant dans lequel toutes ces techniques convergeraient pour l'oppression de la personne humaine ; je crois d'ailleurs que l'homme n'est pas parti dans ce sens-là, et qu'il ne permet pas que les choses aillent, en empirant, trop loin. Il y a des sortes de réflexes, ou de ressorts de rappel dans l'être humain, sur lesquels il faut savoir compter, mais encore faut-il pouvoir y compter lucidement, et peut-être que l'une de nos tâches aujourd'hui est d'essayer d'analyser honnêtement l'apport propre de chaque technique, afin de mieux voir comment répondre à ces sentiments certes très élevés en nous, mais peut-être un peu courts pour nous exprimer devant l'anxiété du monde actuel.

@

### DEUXIÈME ENTRETIEN PRIVÉ <sup>1</sup>

présidé par Mlle Jeanne Hersch

@

**LA PRÉSIDENTE** : p.215 Je déclare ouvert le deuxième entretien privé. J'espère que ce sera un véritable entretien.

Il est une caractéristique de l'homme contemporain dont il n'a pas encore été question au cours de ces Rencontres, et qui est cependant très importante : la solitude, la solitude dans la foule. Nos entretiens en sont quelquefois un exemple. Nous sommes alignés, parlant les uns à côté des autres, ne nous écoutant pas les uns les autres, et nous répondant à peine les uns aux autres. Nous faisons des séries de monologues juxtaposés. Mon souci a été, en pensant à l'entretien d'aujourd'hui, d'essayer d'éviter ce défaut. Je préfère, s'il le faut, que vous ayez le spectacle déroutant du désordre, que le spectacle sans histoire d'un ordre où les hommes ne se rencontrent pas.

Je veux donc essayer d'obtenir ici un entretien, une conversation. Cela exige d'abord que chacun écoute l'autre. Aussi ai-je renoncé à faire une liste des personnes qui veulent intervenir. J'ai constaté, en effet, que lorsqu'une liste existe et qu'un assistant sait qu'il va parler après une certaine personne, le résultat immédiat c'est qu'il n'écoute pas le prédécesseur. Or, comme c'est à lui qu'il doit répondre, il est évident qu'ils ne se rencontreront pas. Et sous cette forme, l'entretien ne peut pas s'engager.

C'est pourquoi nous avons prévu une série de nœuds de discussion, tirés de la conférence de M. Merleau-Ponty directement. Un des assistants amorcera la discussion et j'espère qu'elle continuera. Peut-être y aura-t-il un sinistre silence, peut-être que tout le monde parlera à la fois, cela dépend en partie de moi ; ma tâche c'est de maîtriser cela. Essayez de m'aider, parce que je n'ai jamais fait cela, et qu'il me sera difficile de réussir sans votre aide. Ce système implique, en tout cas, l'exclusion des discours. J'en suis désolée, il y en a peut-être parmi vous p.216 qui ont des discours dans leur poche ; il faudra que les discours

---

<sup>1</sup> Le 12 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

restent dans les poches. Il faut absolument qu'aujourd'hui chacun se subordonne au succès de l'échange. Il ne s'agit pas de chacun d'entre nous personnellement, individuellement, il s'agit de l'échange, du heurt, du mouvement des idées, et de la vérité qui apparaîtra — ou qui n'apparaîtra pas — que nous verrons au moins apparaître ou fuir. Si elle fuit, peut-être saurons-nous mieux pourquoi.

Après ce sermon, nous allons entrer dans le vif du sujet et, d'abord, examiner la partie de la conférence de M. Merleau-Ponty qui concernait le corps. Vous vous rappelez que sa conférence a montré l'ambiguïté qui s'était installée entre la conscience et le corps, qui s'était installée dans le langage, entre son sens et sa forme ; il a décelé l'ambiguïté qui règne dans la situation politique, où, par exemple, la volonté de guerre et la volonté de paix se mêlent inextricablement.

Nous allons examiner ces trois points en ayant l'œil fixé sur deux problèmes essentiels, à savoir : les conséquences de cette situation ambiguë pour la vérité, d'une part, et pour l'action — la morale — d'autre part.

Après avoir examiné ces trois parties, nous verrons également la manière dont le problème religieux a été évoqué par M. Merleau-Ponty, et, finalement, nous essaierons d'envisager l'ensemble des problèmes posés en examinant justement la notion d'adversité, de contingence, telles qu'elles résultent de sa conférence, et telles que nous pouvons les contester.

M. Jean Wahl a bien voulu dire si l'exposé de M. Merleau-Ponty lui paraît valable pour ce qui concerne l'ambiguïté dans le domaine du corps. Je lui donne immédiatement la parole.

**M. JEAN WAHL :** Merleau-Ponty a parlé de Valéry, de Gide, mais on aurait aussi bien pu évoquer des philosophes antérieurs, Feuerbach, Nietzsche — qui parle du « grand corps » par opposition au corps tel qu'on se le figure d'ordinaire. J'évoquerai encore Maine de Biran, Descartes : Descartes, grand précurseur de Merleau-Ponty — et il n'y a pas d'ironie dans mes paroles.

Je me suis dit que, peut-être, Merleau-Ponty avait pris chez certains philosophes ce qui lui était nécessaire, et c'est comme cela que j'aurais opéré aussi pour exprimer ma pensée. Peut-être aurait-on pu, dans la pensée contemporaine, choisir d'autres exemples que Valéry et Gide. Mais c'est chez

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

eux que Merleau-Ponty a trouvé ce qui, pour lui, est important et qui se développera dans l'avenir.

**M. MAURICE MERLEAU-PONTY** : Je suis d'accord pour reconnaître que l'union de l'âme et du corps a été mise en avant, avant Valéry et avant Gide. Il y a peut-être, quand même, des différences. L'union de l'âme et du corps, chez Descartes, c'est quelque chose qu'on vit, mais quelque chose dont on ne parle pas tellement. Quand il veut réfléchir, exposer, alors il va aux idées claires — comme tout le monde le sait — de sorte qu'il y a une différence<sup>p.217</sup> entre cette idée reconnue par Descartes à la fin, ce résidu que très honnêtement il indique, et faire de cette union le phénomène central par rapport auquel on essaie de penser la matière nue ou l'esprit pur. Procédant toujours par coups de pouce, en accentuant ce qui déjà existe auparavant, les contemporains sont tout de même assez différents de Descartes.

**M. WAHL** : Je reprends ce que vous dites de Descartes. Il parle bien de cette idée à la fin, mais ce n'est pas un résidu ; c'est une troisième substance qui est très importante. Il n'a pas développé ce point, il l'a laissé pour l'avenir. Je ne crois pas que le mot résidu puisse convenir.

**M. MERLEAU-PONTY** : C'est une union substantielle de deux substances qui est tout de même difficile à penser.

**M. WAHL** : C'est de l'ambiguïté aussi.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai jamais prétendu être clair et distinct.

**LA PRÉSIDENTE** : Vous l'avez été pourtant.

**M. RENÉ LALOU** : Est-ce un progrès sur Descartes !

**M. MERLEAU-PONTY** : Il ne faut pas provoquer les gens. Chacun de nous, quand il réfléchit, croit toujours penser plus vrai que ses prédécesseurs. Autrement, il ne réfléchirait pas. C'est outrecuidant quand il s'agit de Descartes. Cela n'empêche pas de reconnaître que Descartes était quelqu'un

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

de plus considérable que chacun de nous.

**M. WAHL** : Ma réflexion tendait à amorcer le débat.

**R. P. DUBARLE** : J'aimerais poser une question à M. Merleau-Ponty : en quoi consiste exactement cette ambiguïté ? Sur cette question de l'âme et du corps, on pourrait remonter à des théories philosophiques beaucoup plus anciennes que celle de Descartes, et tout au long de la première partie de la conférence de M. Merleau-Ponty, j'entendais dans ma mémoire, non pas tellement la phrase d'Aristote sur l'âme forme du corps — et je ne sais s'il l'a prononcée — mais une phrase qu'il a prononcée très nettement dans son traité de l'âme : « L'âme est l'acte du corps physique organisé. » Par quoi il pense bien à une actualité pénétrée de toute la chair corporelle, comme le dirait M. Merleau-Ponty, « de part en part ». Et cependant, je ne crois pas que la philosophie aristotélicienne soit une philosophie de l'ambiguïté. Dans cette connexion et interpénétration de l'acte de l'âme et de la matière du corps, où se situe exactement l'ambiguïté ?

**M. MERLEAU-PONTY** : p.218 Je ne suis pas un grand aristotélicien, par conséquent je vais répondre, mais sous bénéfice d'inventaire.

**R. P. DUBARLE** : Ce n'est pas pour Aristote, c'est beaucoup plus pour M. Merleau-Ponty que se situe l'ambiguïté.

**M. MERLEAU-PONTY** : Il y a quand même de grandes différences entre ces idées d'ambiguïté et les conceptions aristotéliciennes. J'ai mentionné dans ma conférence cette dichotomie de la matière et de la forme pour dire qu'elle ne me paraissait pas suffisante pour penser le phénomène en question. La différence serait, semble-t-il, la suivante pour autant que je comprenne ces deux notions de matière et de forme...

**R. P. MAYDIEU** : C'est d'acte qu'a parlé le R. P. Dubarle.

**M. MERLEAU-PONTY** : Disons puissance et acte...

**R. P. DUBARLE** : L'acte du corps physique organisé.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MERLEAU-PONTY** : Prenons les notions de puissance et d'acte. Il me semble que l'étage inférieur qui constitue la matière, Aristote estime qu'on peut le penser...

**M. WAHL** : La philosophie d'Aristote n'est pas philosophie de l'ambiguïté ; vous me permettrez cependant de dire que c'est une philosophie légèrement ambiguë sur certains points.

**LA PRÉSIDENTE** : Toute philosophie est ambiguë.

**M. MERLEAU-PONTY** : Certaines le sont consciemment, d'autres sans le vouloir. Il semble qu'Aristote soit ambigu sans le vouloir.

**R. P. DUBARLE** : Dans l'idée qu'Aristote se fait de l'âme et du corps, il y a tout de même un usage des notions qui reste clair. Ensuite, on pourra peut-être peser par en-dessous et trouver de l'ambiguïté, mais il serait bon de s'expliquer à ce sujet. Je pense que l'idée d'ambiguïté représente une certaine réaction contre des notions trop claires et trop distinctes à la Descartes. Mais Aristote n'a jamais admis que les notions dussent être mises sous cloche et contemplées comme objets de musée. Elles sont là pour être utilisées largement mêlées ensemble.

**M. MERLEAU-PONTY** : Aristote aurait-il admis que lorsqu'on réfléchit sur une notion elle se transforme en autre chose qu'elle-même ?

**R. P. DUBARLE** : p.219 Aristote aurait accepté qu'à la réflexion il y a ce que vous auriez appelé une sorte de passage du corps dans l'âme et de l'âme dans le corps. C'est précisément ce que veut essayer d'exprimer cette notion de l'acte, en tant qu'acte du corps physique organisé, qui n'a de substance que dans la mesure où il y a un corps sous-jacent et qui cependant donne au corps l'acte même d'exister.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai aucune raison de décliner ce parrainage illustre, si Aristote pense ce que vous dites.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**R. P. DUBARLE** : J'aurais aimé, non pas du tout vous parrainer par ce vénérable père de la scolastique, mais essayer de voir en quoi consiste substantiellement cette ambiguïté dont vous parlez. Il y a en effet de grandes différences entre votre position et celle d'Aristote. Je ne veux pas du tout vous reprendre sur cette catégorie-là, mais voir à cette lumière où se situerait exactement l'ambiguïté du rapport entre la conscience et le corps, entre l'âme et le corps, entre cet acte et ce corps physique organisé.

**M. MERLEAU-PONTY** : J'ai choisi un exemple, celui du freudisme. Dans mon esprit c'était un exemple clair. Il y a dans le freudisme un double rapport entre le supérieur et l'inférieur. Le supérieur, la vie adulte, les formes supérieures d'action, etc., tout cela se rattache à un passé qui est celui de l'enfant. Par conséquent, le supérieur est rattaché à l'inférieur. Mais en un autre sens, la vie de l'enfant est considérée tout entière comme vie adulte *prématurée*. La notion de prématurité, si répandue chez les psychanalystes, change le rapport ; là, on n'explique plus inférieur par supérieur. Le prétendu inférieur, c'est-à-dire l'enfant, est considéré comme voulant être adulte d'emblée. C'est ce qui fait son drame. Il y a un rapport circulaire et c'est cela que j'appelle ambiguïté.

**R. P. DUBARLE** : Sont-ce les choses pensées qui sont ambiguës, ou les idées pour les penser qui comportent une sorte d'ambiguïté essentielle ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Je ne connais les choses que par mes idées. Je suis obligé de dire que les choses sont ambiguës, si les idées sur les choses le sont.

**R. P. DUBARLE** : C'est la liaison entre les idées sur les choses et les idées par lesquelles vous vous en servez qui n'apparaît pas très bien.

**LA PRÉSIDENTE** : Pour en revenir au problème de l'âme et du corps, de la conscience et du corps, le fait de prendre conscience plus clairement du lien intime entre la conscience et le corps, p.220 ça n'est pas ambigu. Prendre conscience de deux choses intimement liées, ce n'est pas ambigu. Qu'est-ce que vous appelez l'ambiguïté ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Par définition, il semble qu'il ne peut pas y avoir de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

conscience de l'ambiguïté sans ambiguïté de la conscience. Ce n'est pas un jeu de mots. A partir du moment où vous admettez que la conscience de l'ambiguïté est parfaitement claire, que l'ambiguïté est là comme ce journal, et la conscience en face, la conscience parfaitement claire et l'ambiguïté parfaitement ambiguë, il n'y a plus conscience de l'ambiguïté. Vous voyez l'ambiguïté comme une pensée toute puissante pourrait la voir. A vos yeux, elle n'est plus ambiguïté.

**R. P. DUBARLE** : Ce que vous dites est extrêmement éclairant ; la question qui reste à poser c'est de savoir comment la conscience va de l'inconscience de l'ambiguïté à la conscience de l'ambiguïté.

**M. UMBERTO CAMPAGNOLO** : Nous arrivons à retrouver les positions du scepticisme traditionnel : y a-t-il une véritable différence entre une philosophie de l'ambiguïté et une philosophie sceptique ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Le scepticisme, c'est l'ambiguïté subie, et la philosophie de l'ambiguïté, c'est l'ambiguïté conçue ou assumée.

**M. CAMPAGNOLO** : Non, le scepticisme est conscient ; il prend conscience de la nécessité de ne pas dépasser le scepticisme. Il tombe naturellement sous la critique que vous connaissez. Je me demande s'il ne faut pas ramener la philosophie de l'ambiguïté à cette position traditionnelle du scepticisme. Y a-t-il quelque chose de nouveau ?

**M. MERLEAU-PONTY** : On m'a déjà donné une série de parrains : Aristote, Descartes... Je les accepte tous, naturellement, seulement ce ne sont là que des demi-éloges. C'est très dangereux. Si je dis : oui, il y a un scepticisme que je tiens pour vrai — ce que je serais disposé à dire dans le tête-à-tête, mais peut-être pas dans un entretien, même privé — l'on va tirer de cette affirmation quelques conséquences. On va dire : il est cartésien, il est aristotélicien, il est sceptique.

**M. LALOU** : Je pourrais vous ajouter un demi-parrainage. Il y a un grand livre de littérature américaine qui s'appelle : *Pierre ou les Ambiguïtés*. Au pluriel, je

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

comprends. Je m'adresse au philosophe et je vous demande comment vous passez de cette notion, qui nous était claire et commune à tous, de différentes ambiguïtés, à une sorte d'ambiguïté généralisée ?

**M. MERLEAU-PONTY** : p.221 Je ne tiens pas tellement au singulier. On dit : l'ambiguïté, comme on dit : le corps, comme on dit : la matière ; alors qu'évidemment il n'y a que des matières, au pluriel, et des corps, au pluriel.

**M. LALOU** : Vous ne lui attribuez pas une valeur métaphysique ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Si, mais je n'en fais pas une entité.

**M. CAMPAGNOLO** : Y a-t-il une notion de l'ambiguïté qui n'est pas ambiguë ?

**M. MERLEAU-PONTY** : J'ai dit que si l'on pouvait concevoir avec une entière clarté l'ambiguïté, elle ne serait plus ambiguë. Par conséquent, vous avez raison.

**M. CAMPAGNOLO** : C'est l'aspect tragique de la philosophie.

**M. JEAN STAROBINSKI** : Cette ambiguïté une fois constatée, ne va-t-on pas être obligé à nouveau de refaire une dichotomie pour la méthode ? Pour se rendre compte de certains phénomènes, il faut les isoler ; et les isoler, c'est les traiter par exemple dans le système objectif de l'espace et du temps, des énergies, comme le fait la science dite objective, comme le faisait la physiologie dite objective. Est-ce qu'en définitive cette constatation de l'ambiguïté du corps et de la conscience n'est pas quelque chose de fondamental au départ, mais dont vont jaillir tout de même des dichotomies, des séparations, si l'on veut continuer à transformer l'homme ou à transformer le monde ? La question des pouvoirs qui sortent d'une conscience de l'ambiguïté se pose ici. Peut-on fonder sur cette conscience de l'ambiguïté autre chose qu'un comportement, une science ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Je tiens à souligner que je n'ai pas mis en tête de ma conférence le mot d'ambiguïté. J'ai employé le mot à titre d'adjectif, et de plus au pluriel ; mais je n'ai jamais dit : je vais faire une philosophie de l'ambiguïté.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Ces difficultés que vous relevez dans cette notion d'ambiguïté prise comme notion centrale, trouvent leur équivalent dans toutes les philosophies que je connais. Le début de cet entretien évoque pour moi le problème du cercle dans lequel se trouve toute réflexion philosophique qui commence. Husserl, qui n'était pas un « existentialiste », a rencontré cette difficulté. Il l'a très bien expliquée dans les *Ideen*, en disant : en un sens, toute réflexion est incapable de saisir l'irréfléchi puisqu'elle n'est plus l'irréfléchi. Il faisait à cette difficulté une réponse : le fait, la situation philosophique initiale est que je réfléchis sur quelque chose qui est préalable à la réflexion, mais je n'ai notion de cet irréfléchi qu'à travers le mouvement par lequel j'essaie de le reprendre et de le réfléchir.

Vouloir séparer les deux, comme vous le faites, et me renvoyer au silence comme les sceptiques, je trouve que ce n'est pas possible. La situation de fait de l'homme qui commence à philosopher, c'est qu'il réfléchit, et qu'en effet jamais il n'atteindra l'irréfléchi pur, car il ne serait pas philosophe s'il l'atteignait.

La situation initiale est déjà dialectique. Je veux dire qu'il y a une double polarité. On se met à réfléchir sur quelque chose qui est préalable à la réflexion, et dont on n'a notion que par là.

**R. P. DUBARLE** : Vous avez mille fois raison de nous rappeler ce cercle de la réflexion. Chaque philosophe a sa manière propre d'y entrer. Il vous est arrivé d'y entrer en découvrant précisément l'ambiguïté, qui peut être liée, consécutivement, non seulement à la situation, mais au geste réflexif.

Une question qui serait intéressante à poser serait celle-ci : comment se fait-il que vous soyez entré dans ce cercle philosophique en ressentant si vivement cette ambiguïté et de la situation et de l'individu qui réfléchit dessus ? Y a-t-il quelque chose qui soit commandé en arrière même de cette position ? Vous n'avez pas fait une conférence sur l'ambiguïté, vous avez fait une conférence dont le titre était : l'homme et l'adversité. Y a-t-il un lien entre cette idée d'ambiguïté — qui a reparu à plusieurs reprises — et ce sentiment de l'adversité ?

**M. MERLEAU-PONTY** : L'adversité, c'est le poids mort qu'on sent en arrière de soi quand on réfléchit.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**R. P. DUBARLE** : Est-ce que l'ambiguïté serait ambiguïté sans cette conscience de l'adversité ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Sûrement pas.

**R. P. DUBARLE** : C'est à cela que je tendais. Et pour reprendre le parrainage illustre d'Aristote, peut-être l'idée d'ambiguïté ne se posait-elle pas devant lui de façon aussi ferme parce qu'à ses yeux la réflexion ne rencontrait peut-être pas de la même façon l'adversité de la pensée.

**M. MERLEAU-PONTY** : Sûrement.

**M. CAMPAGNOLO** : La question est très grave, parce que c'est vraiment le point de départ. Vous dites qu'on part de l'irréfléchi, c'est-à-dire de l'immédiat. Mais c'est justement pour rompre le cercle. Si l'on était condamné au cercle, ce serait le cas de l'ambiguïté ou du scepticisme.

M. Campagnolo note que tout philosophe veut précisément « rompre le cercle ».

**M. MERLEAU-PONTY** : p.223 Le cercle n'est pas sérieux si l'on est sûr d'avance qu'on va le rompre.

**M. CAMPAGNOLO** : On n'est pas sûr d'avance, et pourtant il faut le rompre. C'est le moment philosophique de la pensée. La science ne s'occupe pas de cela, mais le philosophe a besoin de ce commencement.

**M. MERLEAU-PONTY** : La philosophie est la tension entre ce cercle où l'on est pris, et la volonté de penser, par conséquent de le dominer.

**M. ERNST VON SCHENCK** : [Résumé de l'allemand] Il semble qu'on soit arrivé à un point essentiel du malentendu. Si cette discussion est vraiment la suite de la première partie de la conférence de M. Merleau-Ponty, c'est alors que je ne l'ai pas comprise, parce qu'il ne m'a pas semblé que M. Merleau-Ponty ait fait de l'ambiguïté le point de départ d'un système ; c'est seulement un fait qu'il a rencontré en passant. En se livrant à l'opération de penser, il s'est heurté à cette ambiguïté, mais ce n'est pas du tout le point de départ d'un système.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Je voudrais poser une question et savoir si j'ai eu raison d'être surtout frappé dans cette première partie par le point suivant : entre l'âme et le corps, M. Merleau-Ponty a souligné qu'il apparaissait quelque chose qui, au contraire, brisait l'ambiguïté et ne l'instaurait pas. Le corps apparaissait comme un moyen de communication, comme un truchement vers autrui. Plus qu'un moyen...

**M. MERLEAU-PONTY** : Je suis tout à fait d'accord avec ce que M. von Schenck a déclaré et je me félicite d'avoir été si bien compris dans mes intentions.

**R. P. DANIELOU** : Je ne suis pas du tout d'accord avec l'intervention de M. von Schenck. Dans la conférence de M. Merleau-Ponty, il n'y a pas seulement un fait constaté, mais aussi une interprétation de ce fait. Il semble que nous touchons ici un point fondamental : M. Merleau-Ponty met très fortement l'accent sur une certaine causalité réciproque de l'âme et du corps. C'est là un point sur lequel nous serions — le R. P. Dubarle et moi — parfaitement d'accord avec lui. Mais la formule qui met tout en question est celle que M. Merleau-Ponty a lui-même reprise tout à l'heure quand il dit qu'une chose en devient une autre. Là est le nœud de toute la question, car c'est un refus d'admettre que l'âme et le corps soient des entités distinctes. Il ne s'agit pas seulement du fait qu'ils soient unis l'un à l'autre, mais il s'agit du fait qu'ils deviennent l'un l'autre, qu'on ne puisse pas distinguer là deux concepts formellement distincts, de nature distincte.

Cela se rattache tout de même au fond de la pensée de M. Merleau-Ponty, dans la mesure où il verrait dans cette notion de nature que je viens d'utiliser, quelque chose qui apparaîtrait comme une détermination antérieure à l'ambiguïté, et qui, par conséquent, l'obligerait à p.224 poser un certain ordre permanent de concepts de valeur ; ce qui nous ramènerait à une position métaphysique qu'il n'accepte pas.

**M. CAMPAGNOLO** partage le point de vue du R.P. Daniélou et constate qu'il ne s'agit pas d'un fait puisque — M. Merleau-Ponty l'a déclaré lui-même — « l'ambiguïté est dans l'idée et dans la matière de la connaissance ».

**M. MERLEAU-PONTY** : Il s'agit d'un fait philosophique dans le sens où le *cogito* de Descartes est un fait.

**M. CAMPAGNOLO** : Vous le rencontrez au commencement, et non parmi les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

phénomènes de la nature. C'est votre point de départ même. Ce n'est pas arbitraire que nous ayons commencé par examiner ce point qui est le point de départ logique.

**M. MERLEAU-PONTY** : Il y a de la contingence dans les choses. Ce n'est pas une raison parce que vous avez commencé comme cela, pour que la vérité commence comme cela. Vous pensez cela à travers vos idées.

**M. CAMPAGNOLO** : C'est très possible, c'est même naturel, mais il n'était pas superflu de savoir que vous pensez que l'ambiguïté est dans l'idée.

**M. MERLEAU-PONTY** : Ce que dit le R. P. Daniélou confirme entièrement mes brèves remarques sur Aristote, puisque ce qu'il accepte, lui, serait aristotélicien...

**R. P. MAYDIEU** : Je ne pense pas.

**M. MERLEAU-PONTY** : ... et ce que je dis, moi, ne le serait pas.

Quand j'ai dit que, dans la réflexion, une chose devient autre chose qu'elle-même, je ne pars pas de concepts préalables qui permettraient de dire cela ; c'est en réfléchissant sur ce que c'est que le corps — dans tous les sens que le mot peut avoir — dans l'expérience courante, ou dans l'expérience courante organisée qui s'appelle la science. Quand on considère le cerveau, et qu'on essaie d'analyser son fonctionnement, on voit le cerveau pour ainsi dire se défaire. Au début, on croit savoir de quoi l'on parle, ce sont des cellules nerveuses, des morceaux de matière, etc. Puis quand on voit ce que c'est que le cerveau dans le fonctionnement, d'après les théories modernes des localisations ; par exemple, on s'aperçoit que toutes les limites s'effacent, que par exemple dans la physiologie nerveuse moderne, il n'est plus possible de considérer le cerveau partie par partie, et qu'il y a toute une étendue des territoires cérébraux dans laquelle ce genre d'organisation est impossible. Quand je dis qu'une chose devient une autre, je traduis en termes notionnels p.225 le phénomène auquel nous assistons dans le développement du savoir scientifique, ou dans celui de notre expérience.

Je ne sais pas comment vous concevez la philosophie ; pour ma part, je vais

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

toujours des choses particulières aux choses plus essentielles. L'idée d'ambiguïté ne m'est pas venue comme cela à partir de rien ; elle m'est venue à propos des choses auxquelles je pensais.

**R. P. DANIELÉLOU** : Je pense que l'ambiguïté exprime très exactement le « donné » tel que nous l'atteignons immédiatement, mais précisément la philosophie consiste à déceler à l'intérieur de ce « donné » les ambiguïtés, et à déterminer des ordres différents. En ce sens, il y a entre ce que nous appelons corps et ce que nous appelons âme, cette différence d'ordre qui fait qu'on ne pourra jamais dire que l'âme devient corps ou que le corps devient âme. Là, nous aboutissons à une sorte de confusion et à une identification de la démarche de la pensée avec l'expérience sensible immédiate.

**M. MERLEAU-PONTY** : Non, pas du tout. J'admets très bien qu'on refoule l'ambiguïté en pensant, qu'on forme des concepts clairs ; c'est déjà un progrès. Autrement dit, je ne souhaite pas que Descartes n'ait pas existé.

**LE R.P. DUBARLE** voudrait poser la question suivante : « De l'intérieur même de la conscience comment a lieu cet éveil à l'ambiguïté, comment se fait la rencontre, pour reprendre le langage kantien ? »

**M. CAMPAGNOLO** : M. Merleau-Ponty a répondu par un exemple, quand il a parlé du cerveau.

**M. MERLEAU-PONTY** : Ce que j'appelle l'ambiguïté, c'est le fait que lorsqu'on réfléchit sur ce qu'est le cerveau, on finit par trouver quelque chose qui n'est plus du tout la masse de matière initiale, alors que, cependant, ce cerveau reste la masse de matière initiale.

**M. CAMPAGNOLO** : C'est une notion un peu particulière de l'ambiguïté.

**M. LIONEL ABEL** pense à la poésie — à celle de Rimbaud, de Mallarmé, de Valéry — « poètes coupés d'autrui » et chez qui « la parole était arrivée à une ambiguïté recherchée, voulue ». La question qu'il pose alors à M. Merleau-Ponty est de savoir si la parole est, oui ou non, l'essence du langage. « Il me semble, ajoute M. Abel, qu'il ne suffit pas de dire en parlant de la poésie : c'est une sorte de parole ambiguë ; c'est une

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sorte de parole où l'ambiguïté devient *valeur*, tandis que dans le langage ordinaire l'ambiguïté n'est pas valorisée, bien au contraire. »

**M. MERLEAU-PONTY** : J'avais préparé pour cette conférence une partie beaucoup plus longue sur le langage. Mais le jour qui a précédé ma conférence — heureusement pour vous tous — j'ai retranché une bonne partie de ce que j'avais écrit. Et justement, p.226 dans cette partie retranchée, j'essayais d'expliquer que toute prose valable — j'entends par là tout écrit qui exprime quelque chose qui n'a jamais été exprimé — est essentiellement poésie. Ce qui signifie que ce qu'on appelle généralement la prose, c'est le genre de parole ou de discours, dans lequel nos paroles, nos signes, viennent réveiller dans l'esprit des autres des pensées ou des idées qui y sont déjà. Dans ces conditions, en effet, le langage n'est pas difficile. Par exemple, si je dis : « Il y a un journal sur cette table », nous avons tous des correspondances précises entre les mots que j'emploie et certaines idées, mais personne ne se trompe. Il n'y a pas ambiguïté en effet. Mais ce n'est pas le langage intéressant. Ce langage est utile, indispensable, mais il est tributaire d'un autre langage, beaucoup plus difficile, qui consiste à dire ce qui n'a jamais été dit. Quand un enfant commence à parler, son langage est beaucoup plus intéressant et significatif que lorsque nous parlons avec un système de mots et un système d'idées déjà établis.

Il me semble que l'analyse même de la prose, si on la poursuivait suivant cette idée, découvrirait que chaque prosateur réinvente le langage, ou réintroduit ce que Malraux appelle une *déformation cohérente* ; Malraux emploie cette expression à propos de la peinture, mais on peut le dire aussi à propos du langage. De cette partie de ma conférence, il n'est resté qu'un court passage sur Stendhal vu par Jean Prévost. En principe, j'admets très bien cette idée que tout langage est poésie, à condition que ce langage cherche à exprimer quelque chose de nouveau.

**M. ABEL** : Croyez-vous, dans ces conditions, que notre façon de parler maintenant soit une dégradation du langage ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Quand je dis : « Le journal est sur la table », ce n'est pas une dégradation, c'est un langage institué, déjà établi, qui n'est fatigant ni pour vous ni pour moi. Je n'ai rien contre ce langage, je m'en sers

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

constamment ; même quand je fais une conférence, il y a un certain nombre d'expressions qui appartiennent à ce langage.

**M. ABEL** : C'est ce langage-là qui est notre rapport avec autrui.

**M. MERLEAU-PONTY** : Jamais de la vie. Quand nous parlons comme nous le faisons, croyez-vous que chacun des mots que je prononce vienne toucher dans votre esprit des idées déjà là ? C'est ce qui se passe quand on ne se comprend pas. Chacun reste dans son trou, et fait son monologue. Mais quand il y a vraiment dialogue, même de l'ordre le plus concret, à condition qu'il ne s'agisse pas d'une simple « matter of fact », mais de quelque chose de plus, alors on passe à un langage qui dépasse la signification donnée. Cela se fait même par les gestes. Quand je vous regarde parler, je comprends non seulement à l'aide des mots que vous dites, mais à l'aide de votre physionomie, de votre expression, de vos gestes. Tout cela est un déchiffrement du même ordre que les déchiffrements poétiques.

**LA PRÉSIDENTE** : p.227 Je demande : quand employons-nous une langue ambiguë ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Quand j'ai dit « ambiguïté » je n'ai pas voulu dire qu'on restait toujours au même point, qu'il n'y avait pas de plus et de moins, qu'il n'y avait pas de développement, j'ai voulu dire que même lorsque nous parlons d'une façon qui réussit, même lorsque nous nous faisons comprendre de l'autre, ce n'est pas fondé sur la possession préalable par l'autre des idées que nous exprimons, parce qu'alors l'expression serait presque inutile, mais cette compréhension-là se fait toujours dans un risque d'erreur dont témoigne chacune de nos conversations.

**R. P. MAYDIEU** : Ne pourrait-on pas dire que nous nous comprenons quand nous savons que nous employons tous deux un langage ambigu, quand nous prenons conscience de cette ambiguïté ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Il y a un malentendu sur le mot « ambiguïté ». Mélanie Klein, l'élève de Freud, distingue ambiguïté et ambivalence. Elle dit que

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'ambivalence c'est la situation très inférieure d'une pensée dans laquelle le même objet, ou le même être, est qualifié de deux façons inconciliables, par exemple la « bonne mère » et la « mauvaise mère ». Un enfant a deux aspects de sa mère : la mère secourable, d'un côté, et la mère qui s'est mise en colère, de l'autre.

Mélanie Klein indique que l'ambiguïté qui peut se trouver dans la pensée adulte — qui peut-être même la caractérise — n'est pas du tout l'ambivalence. Elle ne consiste pas à avoir deux images alternantes du même objet, mais à penser fortement et vraiment que le *même* être est bon et mauvais.

Quand je parle d'ambiguïté, cela ne signifie pas une pensée tremblante qui passe du blanc au noir, et qui affirme le noir, puis le blanc. Je veux parler d'une pensée qui distingue les différents rapports des choses, le mouvement intérieur qui les fait participer des contraires.

En prenant l'exemple de Stendhal, je n'ai pas choisi l'exemple d'une pensée hésitante, au contraire, c'est l'exemple d'une pensée hardie, une pensée qui prend des risques et ne se fait comprendre que d'une façon risquée. La preuve en est qu'il lui a fallu cent ans pour être compris. J'ai pris aussi l'exemple de Rimbaud, celui de Mallarmé. « Poètes coupés d'autrui », dites-vous. Je ne sais pas s'ils ont voulu être coupés d'autrui, car lorsqu'on écrit, c'est bien pour être lu, et si vraiment ils avaient été les solitaires que vous dites, ils n'auraient jamais parlé, et Rimbaud aurait commencé par se taire, alors qu'il a seulement fini par se taire, après avoir écrit quelques petites choses dont on parle encore.

**M. LALOU** abonde dans les sens de M. Merleau-Ponty ; il ne lui ferait qu'un reproche :

p.228 Ce serait d'avoir choisi ce cas privilégié qu'est la poésie, et d'avoir restreint tous ses exemples à la poésie française. Je crois pouvoir dire que la plupart des choses qu'il a dites à propos des poètes français peuvent s'appliquer à un poète anglais comme T. S. Eliot.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai pas fait une étude de la poésie dans tous les langages, d'autant que je n'en parle couramment qu'un seul — le français. Il m'est donc impossible de répondre à cette intervention ni de dire si tous les poètes existants seront conformes au canon de la poésie défini à travers Mallarmé et les autres.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Il y a encore une chose que j'ai retranchée de ma conférence et que je voudrais dire maintenant. Ces conceptions du langage ne sont pas seulement appuyées sur Jean Paulhan, Mallarmé, Rimbaud et autres ; dans de Saussure, par exemple, dans sa théorie du langage qui n'est pas spéciale au langage poétique, on trouve des idées qui vont exactement dans ce sens. Dans son *Cours de Linguistique générale*, de Saussure explique qu'il n'y a pas dans une langue de signification séparée répondant à chaque mot, à chaque forme, ou à chaque signe. Il n'y a dans une langue que des *différences de signification*. Cette idée paraît extraordinairement féconde. Vous ne pouvez pas prendre la chaîne verbale, la couper en morceaux, et faire correspondre à chacun des éléments de cette chaîne une notion ou une chose. Ce n'est pas ainsi que les choses se passent lorsqu'on parle ou lorsqu'on écrit. Lorsqu'on parle ou lorsqu'on écrit, chacun des éléments du discours doit être considéré comme n'ayant un sens que par sa différence avec un autre élément du discours qui, lui-même, n'a de sens que par différence avec un troisième. Et de Saussure fait des tableaux de mots montrant que ces mots n'ont pas chacun un sens. Par exemple, le mot « conduire » et le mot « éduquer » ; « lier » et « enchaîner ». Il n'y a pas de définition lexicale pour ces mots. Ce ne sont pas des signes correspondant à des significations claires, mais des différenciations à l'intérieur d'un tout — la parole ou la langue pratiquée dans le milieu considéré.

Si l'on poussait plus loin dans cette direction, l'on aboutirait à cette idée que le langage le plus prosaïque — celui dont j'ai parlé tout à l'heure — est une limite. En fait, on n'y atteint jamais. C'est ce langage inerte qui ne nous apprend rien. Ce que j'avance n'est pas seulement fondé sur des exemples de poésie, c'est une conception qui peut se généraliser, s'appliquer au langage.

**LA PRÉSIDENTE** constate que la prise de conscience de l'ambiguïté s'accompagne souvent d'une certaine complaisance, d'un certain lyrisme, au lieu de susciter un effort qui tenterait de la surmonter.

**M. MERLEAU-PONTY** reprend l'exemple de Valéry : « Personne n'avait plus que lui horreur du confus et de l'ambigu, et personne n'en a mieux parlé que lui. » Il poursuit :

Il n'y a pas de complaisance. Je ne sais pas ce qu'il faut penser de l'attitude du public existentialiste, s'il y en a un ; je le crois en <sup>p.229</sup> complaisance avec l'ambiguïté, mais je n'y peux rien. Je n'ai jamais rien fait pour encourager cela.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Je constate qu'en face de l'ambiguïté il y a deux attitudes : l'une qui consiste à s'y vautrer, l'autre consiste à ne pas vouloir en entendre parler. C'est à peu près pareil. Ce n'est pas plus sérieux dans un cas que dans l'autre. J'ajouterai une troisième attitude : celle qui consiste à réfléchir sur l'ambiguïté, et à n'être jamais assis dans l'ambiguïté ni hors d'elle. Valéry me plaît à cause de cela. C'était un homme extrêmement rigoureux, mais il a appliqué sa rigueur justement à des expériences ambiguës, et il a décrit le corps mieux que personne.

**LA PRÉSIDENTE** reprend son idée : il faudrait aller dans un sens contraire à la prise de conscience de l'ambiguïté.

**M. MERLEAU-PONTY** : Aller en sens contraire, c'est réprimer.

**LA PRÉSIDENTE** : Valéry va en sens contraire ; éclairer l'ambiguïté, c'est aller en sens contraire.

**M. MERLEAU-PONTY** : Tout le monde parle de l'ambiguïté comme s'il y avait un plan de l'ambiguïté. Mais nous clarifions, et au moment où nous clarifions, où nous avons fait cesser l'ambiguïté sur un point, nous l'avons fixée, objectivée, mais elle reparaît un peu plus loin.

**M. CAMPAGNOLO** : C'est là la contradiction.

**M. VON SCHENCK** : [Résumé de l'allemand] L'homme d'aujourd'hui ne croit plus au langage, ni le savant, ni l'homme simple, ni le poète ; aucun poète ni aucun savant ne réussit actuellement à rétablir pour les hommes l'univocité du langage. Ce qui entraîne une sorte de perte du langage, comme moyen de communication simple avec autrui. La plus simple des relations entre un sujet, un verbe et un complément, comme la forme : « Je t'aime », c'est une formule en laquelle on n'a plus confiance, à laquelle on ne croit pas, qui n'a pas de sens fixable, déterminable en lui-même, qui ne trouve ce sens que par l'existence, qui a toujours besoin d'être vérifié par l'existence et par la vie. Tout ce qui n'est pas vérifié par l'existence et par la vie, on n'y croit pas. Le langage ne se porte plus lui-même.

**M. PIERRE DE BOISDEFFRE** évoque « la condamnation de l'occultisme » faite par

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

M. Merleau-Ponty à la fin de sa conférence. Mais est-ce que l'occultisme n'a pas inspiré de grandes œuvres littéraires ? Est-ce qu'il n'est pas justement « une recherche et une élucidation d'un langage qui nous a valu des textes essentiels : la Bible, par exemple » ? Il demande :

Pourquoi condamnez-vous une forme de réflexion qui n'est peut-être pas parvenue encore à la dignité de la réflexion scientifique, mais qui est peut-être en train de nous apporter des lumières, et sur la condition humaine en général, et sur l'interprétation de l'histoire ?

**M. LALOU** : p.230 Cette source de l'occultisme est si peu épuisée que, même en dehors de textes sacrés, elle a donné en poésie des œuvres comme celle de Gérard de Nerval.

**M. MERLEAU-PONTY** : Parce que c'est Nerval qui s'en servait !

J'ai bien parlé d'un langage élargi, et j'ai justement essayé de montrer, à propos du surréalisme même, qu'il y avait une tentative d'élargissement du langage au delà des significations déjà établies et reçues. Je ne ferme pas du tout le langage sur le prosaïsme, sur les choses déjà dites. Ce qui me paraît caractéristique de l'attitude que j'ai appelée « occultiste », c'est qu'au lieu de chercher à *faire* véritablement une communication entre les hommes, c'est-à-dire à dire des choses que les autres réussissent à comprendre, bien qu'elles n'aient pas déjà été dites, l'occultisme cherche à se dispenser de ce travail, et va chercher n'importe où, de préférence dans les endroits les moins saisissables, les moins accessibles, un sacré que le rôle de la littérature et de la poésie serait justement de créer.

Ce que j'appelle occultisme, c'est cette permission qu'on se donne, sous prétexte que le langage ne doit pas s'en tenir aux significations déjà évidentes, acquises, exprimées, de dire exactement n'importe quoi, et plus ce sera bizarre et plus ce sera intéressant.

**M. DE BOISDEFRE** : Je ne crois pas que ce soit n'importe quoi ; d'autre part, on peut dire qu'il y a un esprit prophétique qui se fait, et votre condamnation s'appliquait non seulement à l'occultisme, mais également à tout esprit prophétique en général.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MERLEAU-PONTY** : Cela se pourrait.

**R. P. MAYDIEU** : Il y a de grands dangers de placer la Bible dans l'occultisme. Je proteste avec énergie. Et c'est aller à l'inverse de ce que M. Merleau-Ponty a dit.

**R. P. DANIELOU** : M. Merleau-Ponty a employé l'expression du « poids inerte des mots » pour l'opposer au fait que l'objet essentiel du langage était d'exprimer ce qui n'avait pas été dit. Il y a là quelque chose qui est tout à fait inexact du point de vue de l'intérêt du langage. Cette marge d'ambiguïté des mots est au fond beaucoup moins grande que vous ne semblez le dire. Je suis un peu linguiste, et l'une des choses qui me frappent le plus en matière de linguistique, c'est l'extraordinaire résistance des mots. Il y a là une espèce de permanence du langage.

Et même une permanence étonnante : voir certaines racines indo-européennes qui remontent à des « milliers de siècles ».

**M. MERLEAU-PONTY** : Vous parlez de linguistique, mais qui est contre l'étymologie, et en particulier ce genre d'étymologie indo-européenne ? Ce sont les linguistes. C'est le même de Saussure <sup>p.231</sup> qui a expliqué que toutes les étymologies sont des constructions après coup, et que ce qui fait le sens du mot, c'est son usage à l'intérieur de la communauté linguistique vivante.

**R. P. DANIELOU** : C'est tout autre chose que les mots soient toujours relatifs les uns par rapport aux autres. En fait, ces systèmes de relations sont des systèmes permanents. Il ne s'agit pas de faire du mot un *en-soi*, le mot n'est pas une substance, c'est essentiellement quelque chose de relatif ; mais le mot entretient des relations constantes avec d'autres mots complémentaires, et au fond nous pouvons faire jouer ces relations, mais toujours à l'intérieur d'un système. Une des fonctions essentielles du langage est tout de même de maintenir ce qui a été dit.

**M. MERLEAU-PONTY** : Non, c'est de dire.

**R. P. DANIELOU** : Le fait que les choses aient été dites une fois pour toutes dans un texte sacré paraît plus essentiel.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MERLEAU-PONTY** : Il faut bien parler pour commencer ; pour pouvoir maintenir, il faut créer.

**R. P. DANIELOU** : Ce rôle de création existe et a sa valeur, mais la valeur de conservation d'un langage est peut-être quelque chose d'encore plus fondamental. Vous mettez trop exclusivement l'accent sur cet aspect de l'initiative de la liberté actuelle, et pas assez sur le donné historique total.

**M. MERLEAU-PONTY** : Une langue qui existe, c'est en effet une tradition, mais une tradition c'est un appel à renouveler l'expression, à recommencer le travail créateur initial.

**R. P. DANIELOU** : Pas uniquement.

**M. MERLEAU-PONTY** : Sans ce travail présent, la langue même ne voudra rien dire.

**R. P. MAYDIEU** : Je m'excuse de témoigner d'une expérience contraire à celle du R. P. Daniélou. C'est l'inverse que j'ai vu dans ma vie. Ayant fait des études de philosophie, venu de l'aristotélisme et — je ne surprendrai personne — de saint Thomas, je me suis heurté, il y a dix-neuf ans, à un certain nombre de philosophes modernes, et j'en ai éprouvé beaucoup de gêne. Non seulement les mots avaient un autre sens, mais ils avaient un autre sens les uns par rapport aux autres : « substance », « causalité », « intellect », « agent », lorsque j'employais ces mots, les gens comprenaient le contraire de ce que j'avais voulu dire. Il fallait — c'est ce qui semble intéressant dans la pensée de M. Merleau-Ponty — au contraire se replacer dans la totalité, reprendre p.232 conscience de cette ambiguïté de départ. J'ai été heureux d'entendre dire qu'il fallait faire un effort de conquête, de précision, de netteté ; une fois qu'il est fait, on saisit bien, d'une part, que l'on se trouve lié à une ambiguïté de départ, et ensuite, que là encore on trouvera d'autres ambiguïtés.

**M. ANDRÉ CHAMSON** dénonce d'abord — sous-jacent — l'élément passionnel de la discussion sur l'ambiguïté.

Nous serons bien d'accord, je pense, pour constater que l'ambiguïté est une

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

réalité qui préexistait dans l'univers, tout comme l'énergie nucléaire. La fission nucléaire n'est pas une invention de nos savants, c'est une chose qui existait dans l'ordre de l'univers et dont l'homme est parvenu à s'emparer. Toute ironie mise à part, il semble que le problème devant lequel nous nous trouvons soit assez semblable à celui de l'énergie nucléaire : quelque chose qui existait dans le monde et qui entre pour ainsi dire dans notre maniement.

Mais on a dit à M. Merleau-Ponty : « Attention, avec le maniement de cette ambiguïté, il semble bien qu'on en arrive à un certain nombre de désordres. » Et M. Merleau-Ponty a répondu à peu près : « Qu'est-ce que vous voulez que cela me fasse, ce que les militaires font de l'énergie nucléaire ? Je suis un savant de laboratoire ; si les militaires font sauter la boule ronde, c'est un autre problème. Je ne suis pas complice de mes étudiants, lorsque mus, propulsés par cette notion d'ambiguïté, ils en arrivent à tomber dans un certain nombre de désordres. »

Pour sa part M. Chamson aurait tendance à dire « complexité des choses » plutôt qu'« ambiguïté ». Mais bref, ce à quoi il veut en venir c'est à une notion de responsabilité :

Aussi poserai-je la question suivante : dans la mesure où vous orientez l'esprit des hommes, et en particulier des jeunes hommes, vers une prise de conscience ambiguë de la réalité qui les entoure et d'eux-mêmes, comment allez-vous leur permettre de surmonter cette espèce de choc qu'ils reçoivent ? Car il semble bien que l'histoire de nos prédécesseurs ait consisté, dans une grande mesure, à surmonter toujours les ambiguïtés devant lesquelles ils étaient placés.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai jamais dit que je me désintéressais de ce que les étudiants pouvaient faire de ces idées philosophiques. Je passe mon temps à leur expliquer qu'ils se trompent quand ils les prennent de la façon que j'ai indiquée. J'ai voulu dire que je n'enseignais pas cela dans des cours ou dans des conférences, et que je n'avais jamais enseigné cela, ce qui est très différent.

D'autre part, la situation étant comme vous le dites, ambiguë, il y a deux attitudes : l'une, c'est de ne pas le dire, mais je ne crois pas du tout qu'on rende un service aux étudiants en leur faisant croire qu'il existe des systèmes de référence absolus pour penser le corps, le langage, la politique. Vous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

comprenez bien qu'ils ne sont pas plus bêtes que nous, p.233 et qu'ils s'apercevront un jour ou l'autre que ce n'est pas vrai. A ce moment ils seront effondrés. L'ambiguïté étant, il y a la politique de l'autruche qui consiste à refuser de la voir, et puis une attitude que je trouve plus philosophique, plus sérieuse, et en même temps plus efficace, et qui consiste à dire qu'elle est et à la montrer là où elle est.

**M. WAHL** : Il me semble que le mot d'ambiguïté est ambigu, et je remarque que Merleau-Ponty l'a très peu employé dans cette partie de sa conférence. Il a expliqué ce fait que le langage, comme notre corps, nous donne plus que ce que nous y avons mis. Je vois qu'on parle d'ambiguïté, alors que lui n'en a pas beaucoup parlé à ce moment-là. On a donné le titre d'ambiguïté à un livre, mais ce n'est pas le centre de la question, à propos du langage. Cette richesse du langage par rapport à nous-mêmes, analogue, en un sens, à la richesse du corps par rapport à nous-mêmes, — ce qui fait le lien entre les deux choses — a été vue par exemple dans d'autres pays. Avant d'être vue en France, en Angleterre, on y faisait allusion encore plus en Allemagne, c'est la conception de la poésie chez Hölderlin.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je ne peux que m'en réjouir.

**R. P. DUBARLE** : Je m'excuse de reprendre un point sur lequel on a passé rapidement tout à l'heure. L'on a noté le manque de confiance de l'homme à l'égard de tout langage, en visant le langage ordinaire, le langage philosophique et le langage scientifique. Je voudrais reprendre la question du point de vue du langage scientifique, pour éclairer le débat. Il est certain que la situation de l'homme dans le langage scientifique — jusques et y compris le plus abstrait : le langage mathématique — n'est plus tout à fait la même qu'il y a encore cinquante ans. Cette situation n'est pas simplement un événement de la vie, ce n'est pas simplement un phénomène qui s'est produit comme cela, on ne sait pourquoi. L'espèce d'ébranlement intime du langage scientifique est très particulier, en ce sens que c'est l'acte d'une pensée qui sait conduire un ensemble de faisceaux démonstratifs assez complexes et qui, précisément, a conquis la possibilité de le conduire, assez récemment, de telle manière qu'elle découvre les limitations de ses parties. Lorsque nous posons une théorie

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

mathématique comme celle des ensembles, cette théorie nous donne des moyens de démonstration tels que, lorsque nous les appliquons aux notions ou aux conceptions de cette théorie, elle manifeste alors un certain « bougé » dans la position initiale, quelque chose que l'on n'arrive pas à stabiliser de façon complète. En ce sens, la démonstration est très jolie, car si la stabilisation complète existait, elle serait contradictoire et détruirait le système. C'est donc, si vous voulez, une attitude de réflexion sur un langage qu'on s'est donné.

En ce sens, les modes de non confiance de l'homme au langage de la science sont très particuliers, parce que ce sont des modes réflexifs et essentiellement jalonnés par des démonstrations, alors qu'au contraire <sup>p.234</sup> les modes de non confiance de l'homme au langage ordinaire sont simplement jalonnés d'expériences désagréables, et que l'expérience désagréable n'est pas tirée au clair.

Est-ce qu'à l'heure actuelle une des tentatives de la philosophie ne serait pas de faire, à propos de son propre langage, ce que la science a été capable de faire ? Est-ce qu'alors les prises de conscience poétiques à l'égard du langage ne sont pas préliminaires à l'œuvre qu'il faudrait poursuivre en matière de pensée proprement philosophique ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Je me sens tout à fait en accord avec le R. P. Dubarle, et ce que j'essaie de faire en philosophie, c'est un travail de ce genre. Je crois d'ailleurs que tout écrivain qui se met à écrire est exactement dans le même cas. Je n'ai jamais dit que l'écrivain était condamné au silence. Je n'ai jamais dit que l'ambiguïté du langage fait qu'on ne pouvait pas parler. Ce qui est merveilleux dans le langage, c'est précisément qu'il est ambigu et que, pourtant, on parle, on comprend plus ou moins, mais on comprend ; il n'y a pas lieu de sous-estimer l'expérience des écrivains, elle est parallèle. Elle consiste à conquérir ce qui n'a jamais été dit.

**R. P. DUBARLE** : Si l'écrivain conquiert ce qui n'a jamais été dit, le mathématicien conquiert les limites des possibilités de sa diction.

**LA PRÉSIDENTE** : Et le philosophe aussi.

**R. P. DUBARLE** : C'est cela le devoir du philosophe : arriver à poser

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

proportionnellement l'acte de la réflexion philosophique de la même manière que le mathématicien pose l'acte de la démonstration et découvre que l'acte de la démonstration n'est pas aussi catégorique qu'on le pensait traditionnellement.

Ce que le mathématicien a découvert, c'est que ce système n'était pas catégorique, il comporte une infinité d'alternatives, et le jour où il voudra réunir ces alternatives en disant : nous allons faire une synthèse englobante, il arrivera à une contradiction qui détruira la synthèse.

**M. SAMUEL BAUD-BOVY** : Je suis embarrassé en prenant part à ce débat, parce qu'il me dépasse sur bien des plans. Peut-être simplement qu'en parlant musique, je rejoindrai certaines des constatations qu'a faites M. Merleau-Ponty. Le problème que posait M. Chamson, celui de l'éducateur, me paraît assez grave pour qu'on s'y arrête un instant.

Si je pense en musique à cet élément permanent qu'est la succession des notes de la gamme de do, cet élément peut être considéré comme permanent, traditionnel et héréditaire. Et cependant, à chaque époque, ces notes de la gamme, même dans leur ordre régulier, ont pris un sens différent. Si vous rencontrez une gamme de do chez Strawinski, elle ne <sup>p.235</sup> joue pas le même rôle qu'une gamme de do chez Bach, ou que la succession : do, ré, mi, fa, sol, la, si, do, chez un plain-chantiste.

Différentes attitudes sont donc possibles. La question est de savoir si l'on veut admettre qu'il n'y a qu'une gamme de do et qu'elle ne doit être envisagée que sous un aspect, et si c'est cela que nous devons enseigner aux élèves ; ou si, au contraire, on doit leur expliquer que cette gamme de do a elle-même une ambiguïté — puisque c'est le mot qu'on a employé — et qu'il faut l'examiner d'après l'expérience vécue de chacun de ceux qui l'ont utilisée.

Je pense que c'est une question qui ne s'est pas posée à une autre époque que la nôtre, en musique ; simplement parce qu'il n'y avait pas de musique historique à une autre époque que la nôtre. On faisait la musique de son temps et on ne s'occupait pas des musiques des autres temps. Au point de vue de l'enseignement même de la musique, on est obligé aujourd'hui de prendre conscience de cette diversité de significations d'un phénomène aussi simple que la gamme de do.

Quant à la question de savoir *pourquoi* on se plaçait dans cette ambiguïté,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

on l'étude généralement et je pense que c'est là un phénomène de facilité. Je pense qu'en musique, refaire le travail des créateurs qui ont donné un sens différent à cette gamme de do, demande une activité considérable, activité, d'ailleurs, que la plupart des êtres humains n'assument pas davantage, qu'il s'agisse de philosophes ou d'écrivains.

**M. MERLEAU-PONTY** : Votre intervention est très intéressante et s'accorde, me semble-t-il, avec ce que disait le R. P. Dubarle. On assiste en musique à un travail du même genre que celui qui se poursuit dans l'histoire des mathématiques. Nous parlons encore aujourd'hui de nombres entiers, mais le sens que nous donnons au mot, étant donné la notion généralisée du nombre dont nous disposons, est plus large que le sens initial, le sens initial apparaît comme cas particulier. J'admets très bien ce travail de sédimentation qui fait qu'on réorganise, qu'on restructure des données initiales en les sussumant sous une signification neuve, plus vaste. L'ambiguïté consiste simplement en ce fait que toute façon de penser le nombre entier, à une époque donnée, n'est jamais qu'une cristallisation provisoire. On sait qu'il y a encore davantage à dire sur le nombre entier, puisque les arithméticiens d'aujourd'hui en parlent encore.

**R. P. DUBARLE** : Ce n'est pas simplement par une sorte d'impuissance qu'on se complaît dans l'ambiguïté, c'est par une sorte de nécessité même de la conscience lucide ; et l'une des difficultés de notre problème, c'est cette liaison entre l'acte de la conscience lucide et la présence de l'ambiguïté. C'est ce qui arrive en mathématiques. Le jour où les mathématiques renonceraient à certaines démonstrations sur leurs principes, elles se mutileraient elles-mêmes, et probablement dépériraient. Nous sentons très bien, en tant que mathématiciens, qu'il n'y a pas là un événement malheureux pour la pensée, mais qu'il n'arrive pas à sa catégoricité, et qu'il y a probablement l'indication et p.236 le rappel de ce fait que la pensée mathématique est encore infiniment courte et attend des créations nouvelles. Si nous tenons à l'ambiguïté, en ce sens-là, au niveau mathématique, ce n'est pas simplement parce que nous sommes impuissants à la dépasser et à faire un système qui nous restaurerait dans le paradis perdu des axiomatiques bien cohérentes, c'est parce que nous attendons de l'homme quelque chose d'inventif sur lequel, pour l'instant, les premiers pionniers font ce qu'ils peuvent. Un Gödel découvre un certain nombre

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

de problèmes essentiels ou continus, quelques autres axiomaticiens découvrent une étendue mathématique insoupçonnée. Un beau jour, on découvrira, à l'égard des mathématiques actuelles, quelque chose d'aussi original qu'un Descartes par rapport aux mathématiques des Grecs. C'est dans ce sens que nous tournons à l'ambiguïté telle que les mathématiciens l'ont démontrée, et non pas dans l'ambiguïté passive éprouvée comme, par exemple, dans l'enseignement d'une géométrie à des élèves qui ne la comprendraient pas.

**M. STAROBINSKI** : Il ne s'agira pas d'une ambiguïté sans issue, d'une ambiguïté qui serait le dernier terme d'une pensée, mais d'une ambiguïté qui aiderait à nous dégager des situations ambiguës, en recréant de nouvelles situations ambiguës.

**R. P. DUBARLE** : Attention, l'ambiguïté demeurera toujours d'une certaine façon, car elle est liée à l'enchaînement démonstratif, et l'on n'y peut renoncer sans renoncer aux enchaînements démonstratifs eux-mêmes, et c'est le paradoxe de la situation que la démonstration se révèle action nécessaire pour arriver à quelque chose d'autre. Et cette action emporte des données sur lesquelles on ne peut plus revenir, à moins de renoncer aux débats eux-mêmes.

**M. MERLEAU-PONTY** : C'est ce que je voulais dire, en indiquant que la conscience rigoureuse est le goût de la rigueur et, en même temps, la conscience de ce qu'il y a de non rigoureux et d'obscur dans les données. Ce sont les mêmes philosophes en général qui ont une forte volonté rationaliste et une extrême sensibilité à l'irrationnel.

**M. GEORGES POULET** : Cette question du dépassement de l'ambiguïté est extrêmement importante, et je voudrais précisément en parler par rapport au langage poétique. Je voudrais demander à M. Merleau-Ponty si, pour lui, le langage poétique est essentiellement ambigu, si, d'autre part, la poésie est ambiguë, ou si c'est le poème qui est ambigu ?

Nous devons dire sans hésitation que le langage de Rimbaud, le langage de Mallarmé est ambigu ; mais nous devons dire aussi sans hésitation que, dans un certain sens, un poème de Rimbaud ou un poème de Mallarmé, là où ils sont véritablement poèmes, où ils sont pleinement p.237 roussis, sont par delà cette

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ambiguïté initiale, et peut-être le but de toute poésie est-il de s'évader de l'ambiguïté, de décoller de cette espèce d'engagement qu'est l'ambiguïté.

**M. MERLEAU-PONTY** : Vous prenez le mot ambiguïté dans un sens où je ne l'ai pas pris, moi. Encore une fois, je n'en ai pas tellement parlé. Vous appelez ambiguïté les *échecs* de l'expression. Ce que j'ai voulu dire, c'est qu'il y a des succès de l'expression — en ce sens-là, on décolle de la mauvaise ambiguïté — mais ces succès de l'expression résultent de créations linguistiques, ou de créations artistiques, ou de créations scientifiques — créations au sens fort. Elles ne sont pas garanties par un ensemble d'idées préalables qui fourniraient à ce langage la sécurité qui lui donnerait comme une sorte de filet — le filet qu'on tend sous l'acrobate en cas de chute. Voilà tout ce que j'ai voulu dire. L'ambiguïté, donc, ce n'est pas l'échec.

**M. POULET** : Sur ce point, je crois vous comprendre, mais il me semble qu'il faut considérer simultanément un poème comme quelque chose presque d'impur et en même temps comme quelque chose d'absolument pur. Or, je me demande comment votre notion de l'ambiguïté peut considérer cette pureté.

**M. MERLEAU-PONTY** : C'est exactement cela l'ambiguïté, c'est le fait que le pur soit impur et que l'impur soit pur.

**M. CAMPAGNOLO** observe que « le mot ambiguïté résiste à toute tentative d'être réduit à la signification qu'on veut lui donner ». « Exemple frappant de la résistance aux mots. »

**LA PRÉSIDENTE** : Je propose maintenant de passer au troisième point de la conférence de M. Merleau-Ponty : l'ambiguïté en histoire. M. Jean Wahl a bien voulu accepter d'introduire la discussion, je lui donne la parole.

**M. WAHL** : Je trouve qu'il y a différents emplois du mot — ne disons plus ambiguïté — du mot « confusion », car il y a une bonne confusion et une mauvaise confusion. Ce serait naturellement très difficile de définir le bon et le mauvais, et de justifier ces valeurs.

La première confusion, celle qu'on voit dans les deux premières parties de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

vosre conférence, est plutôt bonne en elle-même. La confusion de l'âme et du corps, qui est plus que confusion, qui est confusion au sens très fort du mot ; de même la confusion du langage et de la pensée, c'est une très forte unité. L'autre confusion qu'on aperçoit dans la dernière partie de votre conférence, je ne sais pas si elle est bonne ou mauvaise. Vous me direz que j'ai tout à fait tort de me poser cette question, c'est la question qui est mauvaise. A un moment donné, vous avez parlé de « dialectique affolée », c'est donc que cette confusion est mauvaise.

p.238 Ici j'aperçois une différence entre la première confusion — celle qui domine les deux premières parties — et puis la seconde. En outre, si la première est vraie, il y aura toujours — et pas plus en 1951 qu'à une autre époque — la troisième confusion, puisque c'est inhérent au genre humain, si nous pouvons parler de lui.

Par conséquent, la troisième partie, de même que les deux autres, doit caractériser — je pense que c'est ce que vous dites — la prise de conscience de la confusion. Ce sera donc finalement la lucidité avec laquelle nous voyons la confusion, que vous serez amené à mettre en lumière. C'est du moins ce que j'ai compris.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je réponds au second point : je ne crois pas que, du fait que la confusion est levée — par conséquent, c'est une bonne confusion — dans le cas du corps et dans celui du langage, il doive en résulter nécessairement qu'elle soit levée dans la vie collective de l'humanité. En fait, les hommes parlent et s'entendent sur un minimum de points ; en fait, les hommes s'arrangent avec leur corps, ils en font quelque chose qui est plus que corporel, et cela n'empêche pas que le monde est divisé. Cela veut dire que notre parole n'est pas parfaite.

**M. WAHL** : Cela mènerait à une opposition. Il y a une opposition assez forte avec la troisième partie, qui engage plus fortement les valeurs.

**M. MERLEAU-PONTY** : Ceci m'amène à la première question ; je ne crois pas qu'on puisse dire que la confusion est toujours bonne en ce qui concerne les rapports de la conscience et du corps, et ceux de la conscience et du langage. Il y a des cas d'échec là aussi. Dans le cas de la névrose, par exemple, ou de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'aphasie, la confusion ne se dépasse pas. L'ambiguïté reste ambiguïté mauvaise, c'est-à-dire que l'ensemble des instincts, toute l'infrastructure, n'est pas restructurée par l'individu total. Par conséquent, il y a échec. Donc, déjà dans les deux premiers ordres de faits, la confusion est mauvaise quelquefois, elle est aussi bonne quelquefois. En tout cas, il faut un cerveau pour faire un écrivain, et il faut un cerveau pour faire un névrosé. La confusion est bonne et mauvaise, selon que l'adversité réussit ou non à se transformer en fortune. Il en est de même dans le cas du langage. Il y a des gens qui n'arrivent pas à écrire, qui voulaient écrire, des peintres qui n'arrivent pas à faire la peinture qu'ils voulaient faire.

Parallèlement, dans l'ordre politique, il m'a semblé que l'époque où nous vivons est caractérisée par la mauvaise confusion — ce qui ne veut pas dire que cette mauvaise confusion soit une destinée absolue. La solidarité des valeurs et des faits, de la puissance et de l'idéologie, est une vérité. Mais elle peut se traduire de deux façons : ou bien par un zigzag perpétuel entre les deux, c'est la dialectique affolée : on n'ose plus se servir de la force pure, on n'ose plus se placer sur le terrain de l'idéologie pure. Cette confusion est vraie. Elle est fondée sur le fait <sup>p.239</sup> que les deux ordres ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre, mais cela ne signifie pas que nous soyons rivés à une telle confusion pour toujours.

**M. WAHL** : L'accent sera mis plutôt sur la lucidité. Il serait intéressant que, finalement, on s'aperçût que ce que vous mettez au premier plan est en un sens la lucidité.

**M. MERLEAU-PONTY** : Bien sûr, mais étant entendu que la lucidité ne consiste pas à penser la politique sous la seule lumière des valeurs ou des idées. Elle consiste à penser vraiment l'état total du monde à l'heure où nous sommes concrètement.

**M. WAHL** : Y a-t-il plus de confusion à notre époque qu'aux autres ? La question du pétrole, par exemple, jette une lumière plus vive sur certains motifs de la situation internationale. Nous avons peut-être plus de lumières qu'aux autres époques, nous voyons peut-être moins confusément.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MERLEAU-PONTY** : C'est une question d'appréciation des faits de l'histoire présente, et je ne présente mon intervention qu'à titre de conjecture. J'ai dit plusieurs fois « peut-être », « il se peut que... ».

**R. P. NIEL** : Admettez-vous que notre effort consiste à lever la confusion ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Oui.

**R. P. NIEL** : Admettez-vous que du fait qu'une confusion est levée toute confusion n'est pas automatiquement bonne ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Je ne vois pas ce que vous voulez dire. Prenez un exemple.

**R. P. NIEL** : Pour prendre un exemple, est-ce que vous admettez que surmonter une contradiction veut dire automatiquement que ce dépassement est bon ?

**M. MERLEAU-PONTY** : A quoi pensez-vous ?

**R. P. NIEL** : Est-ce que du fait qu'elle est levée, toute confusion est bonne, ou est-ce que toute confusion levée est peut-être bonne, peut-être mauvaise ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Si elle est vraiment levée...

**R. P. NIEL** : Par conséquent, il y a une levée qui est véritable, et une levée qui ne l'est pas.

**M. MERLEAU-PONTY** : p.240 Bien sûr.

**R. P. NIEL** : Comment distinguez-vous la levée véritable et celle qui ne l'est pas ?

**LA PRÉSIDENTE** : Quand est-ce qu'une situation politique serait éclaircie ?

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MERLEAU-PONTY** : Je pourrais trouver une solution purement verbale des contradictions du présent par le moyen suivant. Je dirais : tous les hommes naissent libres et égaux en droit, par conséquent tous les problèmes pendants n'ont qu'à être résolus sur cette base. J'appelle cela lever la contradiction de façon verbale, et en réalité ne pas la lever du tout. En fait, le monde où nous sommes en ce moment a déjà un certain acquis historique. Il y a des pays dans lesquels cette notion d'hommes libres et égaux en droit — je ne pense pas seulement à l'U.R.S.S., mais à l'Asie, à l'Afrique, et, quand on y regarde de près, aux quatre cinquièmes du monde — où cette notion n'a pas de racine historique. En l'appliquant massivement dans ces pays, je ne sais pas ce que l'on obtiendrait. Par conséquent, je n'ai pas vraiment levé la contradiction, je suis passé à un universel, mais c'est un universel purement verbal.

**R. P. NIEL** : Pour que l'unification soit bonne, est-ce que vous diriez : il faut qu'elle englobe toutes les parties du problème ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Oui.

**R. P. NIEL** : Est-ce que vous verriez une autre condition ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Vous m'embarrassez. C'est comme une interrogation de police, je ne sais pas où vous voulez me mener. Quelle est votre autre condition, vous en avez sûrement une en tête ?

**R. P. NIEL** : Je n'en vois pas d'autre.

**M. MERLEAU-PONTY** : Alors nous sommes d'accord.

**R. P. NIEL** : Comment juger du fait de ce décalage qu'il y a entre cette intégration idéale de toutes les conditions et la solution concrète ? Comment concevez-vous cet état idéal, et peut-être un peu mythique, où toutes les conditions seraient intégrées ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Je ne le *conçois* pas, exactement comme je ne puis penser l'idée à part des mots, je ne peux pas penser cela avant que ce soit.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Mais, par le développement même de la conscience réfléchissante, je suis orienté de ce côté-là ; c'est une condition pour espérer qu'il y ait une humanité.

**R. P. NIEL** : p.241 Je serais d'accord avec vous peut-être pour dire que vous n'admettez pas que l'idée de tout unifier préexiste au travail d'unification ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Non, absolument pas. Mais ce qu'il y a, c'est que je vous parle, et que par là l'universalité commence, elle s'étend sur nous.

**R. P. NIEL** : Admettriez-vous que cette possibilité d'unification vienne de ce que nous sommes toujours, sous un certain aspect, au delà de notre situation actuelle ? Nous ne sommes pas agglutinés dans la parole. Vous faites effort et je fais effort pour sortir de ce que je vous raconte.

**M. MERLEAU-PONTY** : C'est tout à fait ce que je pense, pour autant que je vous suive. Je crois que maintenant je vous suis bien, je suis tout à fait de votre avis.

**M. G. A. RAADI** : Je voudrais vous demander certains éclaircissements. D'après vous, les hommes politiques sont maintenant dépassés par ce qui se déroule en Asie. Vous avez indiqué que les conceptions politiques des deux antagonistes ne sont plus capables de résoudre les problèmes asiatiques. Vous avez tout d'abord constaté un fait, mais je me demande si vous vous êtes arrêté là, ou bien si vous préconisez une attitude, et si oui, quelle est précisément cette attitude ?

Je voudrais savoir aussi quelle est, selon vous, la nature de cette confusion dans le cas de l'Asie ?

**M. MERLEAU-PONTY** : J'ai en tout cas une attitude négative. Il y a des choses dont je ne veux pas. Cela me paraît une solution fautive des problèmes politiques du monde que de dire simplement, comme le veut l'ensemble des idées du libéralisme économique et politique : « C'est bien simple, il y a les Chinois, les Hindous, et ces gens-là ont les mêmes droits que nous, nous allons employer l'ensemble des procédés dont a usé la civilisation du libéralisme économique pour résoudre leurs problèmes. » Cela ne paraît pas sérieux. J'ai eu l'occasion de parler avec un fonctionnaire, dont je tairai la nationalité,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

spécialement chargé d'étudier les possibilités d'équiper l'Inde, et j'ai été frappé de ce qu'il m'a dit. Voici : « Dans l'état présent des ressources économiques et financières, même des Etats-Unis, compte tenu des budgets militaires, il est absolument impossible d'empêcher ces gens de mourir de faim avant un siècle. » Il pouvait se tromper, nous sommes plus que jamais dans l'ordre du contingent. Mais s'il a raison, on ne peut pas, par les procédés qui ont permis la mise en valeur de l'Europe, des Etats-Unis, et avec l'ensemble des idées que ces procédés supposent, espérer résoudre le problème de l'Asie.

Je vois d'un autre côté une autre idéologie universaliste, le marxisme, qui déclare : les problèmes sociaux seront résolus, et l'unité sera établie, p.242 lorsque viendra au pouvoir une classe universelle, qui est le prolétariat, la même dans tous les pays, et que tous ces prolétaires seront concrètement d'accord.

Les événements depuis 1917 montrent que, quelle que soit la valeur de cette conception au point de vue éthique, elle ne paraît pas s'inscrire dans les faits, parce que la révolution russe n'est pas devenue une révolution universelle, elle ne paraît pas du tout sur le chemin de le devenir dans le sens du marxisme classique. Le prolétariat américain n'a pas l'air d'être tellement en sympathie avec le prolétariat russe. Cela tient à mon avis aux circonstances de la révolution russe en particulier. Si bien qu'on ne peut pas non plus compter sur cette idéologie universaliste pour éclairer le problème de l'Asie.

Dans les pays où l'influence russe s'établit, elle ne procède pas suivant les conceptions de Marx qui consistent à mettre au pouvoir la classe prolétarienne, elle opère, comme dans les pays d'Europe centrale, des transferts de propriétés, qui, en effet, destituent les anciens propriétaires, mais ne donnent pas la possession du pouvoir effectif au prolétariat. Elle établit des Etats, alors que l'idéologie initiale du marxisme impliquait ce qu'on a appelé le « dépérissement de l'Etat ». Il semble bien résulter des faits que l'ensemble d'idées du marxisme classique ne peut pas être considéré comme suffisant pour penser la situation telle quelle.

Nous rencontrons ici encore une contingence, à savoir ce fait que la révolution a eu lieu en Russie et non pas ailleurs ; ce fait que les structures historiques de la Chine, de l'Inde ne permettent pas d'utiliser la pensée marxiste pour analyser la situation (à moins qu'on ne la transforme complètement). Je

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

constate cette double résistance des faits aux idées, et j'appellerai abstraite une unité qu'on prétendrait établir en revenant à l'idéologie du libéralisme, ou massivement à l'idéologie du marxisme.

Ceci ne fait pas une attitude positive, mais c'est un appel à l'invention. Je n'ai jamais occupé de tribune politique, et la tribune des Rencontres n'en est pas une. Je ne suis pas ingénieur politique. Tout ce que je peux faire, c'est constater, dans ce cas, le heurt d'un ensemble d'idéologies universalistes avec la matière qui est à penser. Ce que j'appelle la matière, en ce moment-ci, c'est l'humanité existante, avec sa variété historique et géographique. Dans ma conférence, c'est tout ce que j'ai dit. Il y a un journaliste de Genève qui a dit que, dans ma conférence, on voyait percer « l'oreille du partisan ». Il a de bons yeux... Cette attitude négative est évidemment la faiblesse du troisième point, mais il faudrait écrire un traité politique dans ce cas-là, et ce n'est pas ce que j'ai voulu faire. Il m'a semblé que la structure philosophique du problème était la même que celle des problèmes auxquels nous avons tout à l'heure consacré notre effort.

**LA PRÉSIDENTE** : Etes-vous sûr que l'impuissance politique dont vous avez parlé dans votre conférence provienne de la confusion dans laquelle les gouvernements sont plongés ? Ne proviendrait-elle pas précisément de la clarté négative et impuissante dans laquelle vous êtes plongé vous-même ?

**M. MERLEAU-PONTY** : p.243 Oui. Ils sont dans l'ambiguïté jusqu'au cou. Je crois qu'ils ne savent plus ce qu'ils font. La preuve en est qu'ils prennent des décisions contraires à trois semaines d'intervalle. Ils sont tiraillés.

**R. P. MAYDIEU** : Est-ce que, précisément, vous n'avez pas voulu leur demander de prendre conscience de cette ambiguïté ?

**M. MERLEAU-PONTY** : C'est ce que j'ai essayé de faire pour ma modeste part.

**M. RAADI** : Si vous deveniez un chef d'Etat et qu'on vous demande d'agir, de quelle façon prévoyez-vous que vous agiriez ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Vous admettez bien qu'on puisse écrire une description clinique de la *paranoïa* sans avoir encore le moyen de la guérir. Je trouve que

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

toute notre politique est paranoïaque. J'appelle paranoïaque celui qui ne peut pas dire une chose sans penser à ce que va en déduire l'autre, qui ne peut pas entendre un mot sans l'interpréter comme ayant une intention définie chez l'autre. Pour l'instant, j'ai fait une brève description de cette *paranoïa*, j'ai essayé d'indiquer quelques faits dans un langage philosophique, je n'ai pas prétendu faire autre chose.

**M. DE BOISDEFRE** : Ne vous semble-t-il pas au contraire que cette ambiguïté se traduit par des hésitations à caractère moral, et qu'on est en train de voir les gouvernements abandonner ces dernières hésitations et s'engager sur la voie d'une logique implacable ? Est-ce que cette logique ne risque pas d'être beaucoup plus implacable — parce que ce sera une logique de force — que ces hésitations que vous avez décrites et où l'on se débattait jusqu'ici ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Quand je compare ce qui se passe maintenant et la situation d'avant 1939, je trouve des hésitations dans la politique d'aujourd'hui que je ne voyais pas dans la politique allemande, par exemple. C'est assez nouveau, ces va-et-vient de semaine en semaine, ces décisions qui se contredisent apparemment (selon notre logique, évidemment superficielle). La politique allemande d'avant-guerre, c'était autre chose. Elle était hypocrite, c'est-à-dire qu'Hitler déclarait : « Ceci est ma dernière revendication », et trois mois après il y en avait une autre. Je n'ai pas l'impression que les gouvernements dont nous parlons soient très au clair. Or, Hitler était très au clair, il avait une pensée parfaitement claire.

**R. P. DUBARLE** : Est-ce que Neville Chamberlain avait une pensée parfaitement claire en allant à Munich ?

**M. MERLEAU-PONTY** : p.244 Il faudrait lire ses mémoires. Ce qui me frappe, c'est que les deux antagonistes me paraissent aussi hésitants, tandis qu'en 1938, Neville Chamberlain n'était certainement pas aussi décidé qu'Hitler. Il y en avait au moins un de décidé, tandis que maintenant, personne n'est décidé.

**M. RAADI** : Toujours dans le cadre de l'Asie, est-ce que ces hésitations proviennent de l'évolution qui s'est produite en Asie, ou est-ce que l'évolution

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

de l'Asie tient à un changement des conceptions politiques ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Nous ne savons pas ce qui se passe entre l'U.R.S.S. et la Chine, mais ce que l'on peut affirmer, je crois, c'est que cela ne va pas toujours tout seul, il doit y avoir du tirage. Quant à l'Amérique, j'ai l'impression que si la politique asiatique de l'Amérique est si hésitante — et pas seulement depuis la guerre de Corée — c'est que les Etats-Unis se disent : « Que peut-on faire de ces millions d'hommes ? Nous avons investi des quantités d'argent pendant la période antérieure ; cet argent a fondu et les armes ont passé aux autres. Allons-nous recommencer ? » Ils ne savent que faire. Cela joue un rôle énorme dans tous les débats relatifs à la guerre de Corée, dans toute la politique étrangère américaine, et beaucoup plus que nous ne le croyons.

**M. CALEB GATTEGNO** : Je ne veux pas intervenir comme philosophe, mais le moment me paraît opportun d'intervenir comme homme d'action. Si vous êtes tous particulièrement hésitants, c'est que vous avez malgré tout des attaches affectives avec quelque chose qui est, soit votre patrie, soit votre parti...

**M. MERLEAU-PONTY** : Quand on n'a pas de parti !...

**M. GATTEGNO** : Il semble qu'il y a un phénomène nouveau que l'on n'a pas encore vu d'assez près, c'est l'existence d'un assez grand nombre d'apatrides, dont je suis, et qui ont une tâche particulière aujourd'hui, qui ne veulent pas appartenir à une culture, qui ne veulent pas appartenir à un pays ou à un groupe quelconque, et qui sont en train de travailler parce qu'ils sont des hommes d'action, et qui veulent agir par l'éducation sur les problèmes que nous sommes en train de considérer. Et l'inquiétude qui est apparue me semble être le résultat du fait que l'on ne peut pas abandonner quelque chose de déjà acquis ; chacun tient à ce qu'il a, tandis que les apatrides, qui sont légion, et qui ne seront pas absorbés — parce qu'on ne peut pas facilement les absorber ou bien parce qu'on ne le veut pas — sont en train d'apporter un remède, je vais vous dire en quoi il consiste.

Il consiste tout d'abord à regarder en face la réalité. Cette réalité est très complexe, et il faut la dépouiller. On ne pourra pas donner <sup>p.245</sup> un remède à la situation mondiale par une décision théorique. Il faut connaître les hommes tels

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

qu'ils sont. Cette connaissance n'est pas encore à notre disposition. Les ethnologues, les anthropologistes nous ont donné des renseignements. Il y a un travail urgent à faire, qui consiste à connaître les modes de pensée des différents hommes. Vous avez parlé d'une manière très savante du langage, mais n'y a-t-il pas des modes de pensée qui élèvent des barrières entre les hommes ? Mais il est tard et je ne m'étendrai pas davantage.

LE **R. P. DANIELÉLOU** veut poser deux questions à M. Merleau-Ponty concernant le problème religieux :

1° Qu'entend au juste M. Merleau-Ponty en parlant d'Incarnation ? Quelle interprétation donne-t-il de *Dieu se faisant homme* ? Que Dieu cesse en un sens d'être Dieu en devenant homme ou qu'il devient parfaitement homme et parfaitement Dieu, l'Homme-Dieu ?

Ceci a de l'importance pour l'interprétation que M. Merleau-Ponty a donnée de la situation actuelle. Il a indiqué qu'il y avait présentement dans l'Eglise une crise qui lui paraissait infiniment plus explosive que celle du modernisme. Je me demande si l'opposition de deux courants : l'un de réaction, de maintien des catégories anciennes, un parti de l'être, un parti de la transcendance, et de l'autre, un parti du progrès, de l'invention, de l'humain, ne consiste pas à réduire cette opposition théologique du divin et de l'humain, qui sont deux choses qui doivent toujours coexister et qu'on ne peut pas séparer, à une humanisation du transcendant, par laquelle il rejoindrait un humanisme général, mais qui représenterait dès lors, par rapport à une pensée théologique cohérente, une véritable renonciation d'elle-même.

2° Un existentialisme chrétien est-il possible ? « C'est là une question importante dans la mesure où elle permettrait de discerner dans l'existentialisme une certaine méthode et un certain système. »

**M. MERLEAU-PONTY** : Il n'y a évidemment pas de système. Qu'est-ce que vous entendez par un système ?

**R. P. DANIELÉLOU** : Vous affectez certaines catégories de l'être de certaines valeurs. Dans la mesure où vous dépréciez la catégorie de l'être au profit de la catégorie du devenir, dans la mesure où vous dépréciez Dieu au profit de l'homme...

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. MERLEAU-PONTY** : A vous entendre, à partir du moment où l'on est contre les systèmes, on fait un système contre les systèmes.

**R. P. DANIELÉLOU** : Vous avez le droit de prendre parti. Je dis que vous prenez parti et, en ce sens, vous dépassez la description phénoménologique.

**M. MERLEAU-PONTY** : p.246 C'est le mot « système » qui paraît ne pas convenir. Je n'ai jamais pensé que la phénoménologie n'était qu'une introduction à la philosophie, je crois que c'est la philosophie.

**R. P. DANIELÉLOU** : Si vous voulez, je remplacerai le mot « système » par un autre, fréquemment employé, le mot « explication ». Du moment que vous êtes philosophe, vous donnez tout de même une certaine explication.

**M. MERLEAU-PONTY** : Il y a un malentendu. J'ai pris le mot explication dans son sens courant dans la langue philosophique allemande, qui oppose *erklären* et *verstehen*.

**R. P. DANIELÉLOU** : En fait, vous donnez une explication dans la mesure où vous donnez certaines interprétations du réel.

**M. MERLEAU-PONTY** : Une interprétation, ce n'est pas la même chose.

**R. P. DANIELÉLOU** : Je n'attache pas d'importance au mot « explication ».

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai pas très bien compris votre première question, mais ce que je voulais dire, moi, c'est que le pape a raison de condamner l'existentialisme. Il y a énormément de chrétiens que l'existentialisme intéresse comme méthode, comme entrée, comme vestibule, mais en tant que catholiques il faut que ce ne soit qu'un vestibule ou qu'une entrée, et qu'on rejoigne après l'ontologie dans le sens classique du mot. Pour moi, c'est là la négation de la phénoménologie, de la philosophie. Je trouve que le pape a entièrement raison de condamner l'existentialisme. Seulement, il faut voir ce qui va se passer. Ceux qui s'intéressent en profondeur à la phénoménologie ou à l'existentialisme, tout en étant catholiques, je pense que c'est par une inconséquence.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**R. P. DANIELÉLOU** : Le pape a condamné ce qu'il a appelé l'existentialisme athée, d'une part, et, d'autre part, l'existentialisme qui prétend qu'il est impossible d'arriver à aucune affirmation absolue, mais non pas du tout l'existentialisme comme tel. On peut dire que Kierkegaard est existentialiste.

**M. MERLEAU-PONTY** : Que je sache, Kierkegaard n'étais pas chrétien au sens du Syllabus. Il refusait de dire : « Je suis chrétien ».

**R. P. DANIELÉLOU** : Kierkegaard croyait à Dieu et au Christ. Le pasteur Westphal est chrétien comme moi.

**M. MERLEAU-PONTY** : p.247 Puisque vous me cherchez, je vais vous dire ce que je pense : on ne peut absolument pas parler d'un existentialisme théiste. Je pense qu'en fait ça existe, et que Gabriel Marcel est dans ce cas. Seulement, ce sont les inconséquences individuelles. Je n'aime pas beaucoup parler de tout cela, parce que je sais que les choses sont moins carrées que je ne les dis s'agissant d'individus. C'est pourquoi on peut parler ; on peut parler même à des gens qui se rallient finalement à une ontologie différente, au sens classique du mot.

**R. P. DANIELÉLOU** : Je ne pense pas comme vous sur ce point. Je crois pour ma part qu'il est possible à un catholique d'être existentialiste.

**M. CHARLES WESTPHAL** : Je suis heureux que la question ait été posée, car j'avais l'intention de la poser moi aussi. J'ai naturellement une position différente de celle du R. P. Daniélou. Pour moi, il n'y a ni pape ni Syllabus ; alors nous sommes plus libres, mais nous sommes beaucoup de protestants à trouver dans l'existentialisme un système de pensée qui ne nous paraît pas incompatible du tout avec les données de la foi, à condition que l'existentialisme soit seulement une philosophie. M. Jaspers admet qu'il y a des limites. Il y a une modestie de la philosophie qui reconnaît les limites de son savoir, et pour qui reste un inconnaissable. Je désirerais demander à M. Merleau-Ponty : iriez-vous plus loin ? Est-ce que votre philosophie, votre phénoménologie, ou votre existentialisme, vous permet d'aboutir à des conclusions « totales » ? J'ai été un peu suffoqué, comme le R. P. Daniélou, de vous entendre dire, à la fin de votre

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

conférence, qu'il y a un refus de toutes les explications. Est-ce vraiment une attitude philosophique ?

**M. MERLEAU-PONTY** : C'est, à mon avis, l'attitude philosophique. La philosophie, c'est le *θαυμάζειν*, c'est la conscience de l'étrangeté, c'est supprimer les explications « philosophiques » par les systèmes.

**M. WESTPHAL** : Vous n'admettez pas qu'il puisse y avoir, au-delà de la philosophie, d'autres explications ? Mais je n'aime pas le mot « explication », car pour moi la foi n'est pas une explication. C'est une donnée révélée, et c'est très difficile à couler dans une formule intellectuelle. Mais en disant que vous refusez toute explication, en obligeant l'homme à rester dans cette ambiguïté, ne lui proposez-vous que l'appel à l'invention ? Vous le laissez dans une situation que vous appelez vous-même vertigineuse, mais peut-on vivre dans une situation vertigineuse ?

**M. MERLEAU-PONTY** : La philosophie n'est pas un hôpital. Si les gens ont le vertige et veulent prendre des médicaments contre le vertige, je ne les empêche pas, mais je dis : ce sont des médicaments.

**M. WESTPHAL** : p.248 On a placé la discussion sur le terrain politique, mais la question se pose pour ce qui est du corps, pour ce qui est du langage. J'ai été parfaitement séduit par la démonstration de chacune des parties de votre conférence, mais, au terme de chaque paragraphe, je me disais : « Qu'est-ce que cela veut dire pratiquement ? » Pour moi, l'exemple le plus précis est celui du langage. Vous avez donné une admirable définition : « Le langage est l'acte de ce qui signifie. » Peut-on prononcer une telle parole si l'on n'y met pas, d'une manière ou de l'autre, un contenu moral, si cela n'engage pas un comportement de l'être ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Je ne retranche absolument rien de ce qui est, ni de ce qui fait partie de notre expérience. Si vous avez une expérience de l'inconnaissable — et je ne nie pas que vous en ayez une — j'en ai une, sans quoi je ne serais pas « existentialiste » comme vous dites. Vous devez savoir que pour passer de là à ce qu'on appelle religion — et c'est ce que j'ai essayé

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

d'expliquer dans ma conférence — il faut autre chose. Et c'est là que je trouve que le pape a raison. Il a raison du point de vue du pape. Bien entendu, je ne suis pas le pape, par conséquent je ne suis pas de son avis.

**M. WESTPHAL** : Mais alors, qu'est-ce qui vous permet de dire — et je trouve cela monstrueux — que Kierkegaard n'est pas chrétien ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai pas dit que Kierkegaard n'était pas chrétien, mais il existe un texte de Kierkegaard où il dit à peu près : « Le vrai chrétien est un homme qui ne dira même pas : je suis chrétien ». Je dis que, parvenu à ce point-là, il ne s'agit plus de *foi*, il s'agit de *silence*. Je trouve que le pape a raison de dire que cela ne fait pas un catholique, je dirai même que cela ne fait pas un protestant — un protestant religieux — cela fait un homme à peu près comme moi. Après tout, ce n'est pas si mal...

**M. WESTPHAL** : Vous dites vous-même que le vrai chrétien est celui qui ne dit pas : « Je suis chrétien ». En refusant de le dire, il rend témoignage à la réalité de sa foi, au contraire.

Il reste que l'œuvre de Kierkegaard comporte un témoignage chrétien, un des plus forts qui ait été donné à travers tous les siècles. Quand, vous, philosophes, vous nous refusez Kierkegaard, je dis : nous ne pouvons accepter cela.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai jamais dit cela.

**M. WAHL** : Dans la pensée de Kierkegaard, cela veut dire : « La détermination chrétienne est trop haute pour moi. »

**M. MERLEAU-PONTY** : Cela veut dire quelque chose de plus : cela veut dire que ce serait pratiquement nier le christianisme que de se dire chrétien.

**M. WAHL** : p.249 C'est aussi ce que je dis. La détermination de chrétien est quelque chose de trop haut pour que n'importe qui puisse se dire chrétien.

**R. P. MAYDIEU** : .. Lorsque vous dites que le dialogue avec les chrétiens est

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

devenu impossible, je suis tout à fait d'accord avec le R. P. Daniélou pour dire que la crise actuelle est très différente de celle du modernisme. Je ne suis pas un historien, ni même un historien de l'Église, et je n'ai pas étudié à fond le modernisme. Ce qui le caractérisait, c'était que les problèmes posés pouvaient amener les modernistes à s'interroger sur la foi en Christ, mort et ressuscité, et Fils de Dieu. Tandis que ce qui caractérise l'effort de la pensée catholique actuelle, c'est au contraire une certitude tellement grande dans la foi en Christ mort et ressuscité que le reste semble relativement beaucoup moins important. Aussi, quand vous dites : le dialogue avec les catholiques est devenu impossible...

**M. MERLEAU-PONTY** : J'ai dit : difficile.

**R. P. MAYDIEU** :... Cela vous regarde. On a vu ce matin qu'il était possible, qu'il existait ; je n'ai pas besoin d'insister énormément pour le démontrer. Si vous prenez l'ensemble catholique et l'Église, avec son affirmation centrale, en quoi tout se résume, que le Christ fils de Dieu est mort et ressuscité, ce n'est pas un dialogue. Barth en a parlé il y a deux ans et a dit : « Je n'y puis rien, je suis porteur d'un message, je suis porteur d'une lettre, je la répète. » Je ne dialogue pas avec l'Église ni avec le pape. Il y a quelque temps, je disais qu'il y avait un dialogue avec Dieu, en un sens c'est vrai, mais en un autre sens, avec Dieu il n'y a pas de dialogue.

Au contraire, si le dialogue est difficile avec les chrétiens, la raison pour laquelle il vous semble difficile c'est que vous dites : « Ce sont des hommes qui savent déjà. » Or, le chrétien ne sait pas. Il croit, ce n'est pas la même chose. Il pose une affirmation, mais quand il veut précisément entrer dans la pénétration de cette affirmation, le dialogue qu'il mène avec qui que ce soit est pour lui un secours, une aide, un progrès.

**M. MERLEAU-PONTY** : Voici ce que j'entends par savoir et ne pas savoir : pour qu'il y ait un véritable *échange*, cela suppose que chacun est disposé à recevoir de l'autre ce qui peut lui paraître vrai dans ce que dit l'autre. Il me semble que cette attitude, on peut la pratiquer superficiellement avec des chrétiens, mais non pas foncièrement, quand on est en désaccord sur un point aussi essentiel que celui de l'existence de la pensée infinie. Voilà ce que je crois.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**R. P. MAYDIEU** : Ce n'est pas ce que je pense, au contraire. C'est pourquoi j'ai refusé que le problème de la contingence, de l'universalité ou de la vérité, ou même de l'existence de la pensée p.250 infinie, soit introduit. Notre point de départ, c'est le Christ mort et ressuscité. Dans ce cas-là, je vous affirme que j'ai reçu de vous.

**M. MERLEAU-PONTY** : p.2 Vous refusez de prolonger jusqu'aux conclusions, sur le point qui nous intéresse ?

**R. P. MAYDIEU** : J'attends de voir votre livre, car je n'ai pas vu très nettement les conclusions, ni dans votre conférence, ni dans vos écrits.

**M. MERLEAU-PONTY** Je ne passe pas mon temps à dire que je suis athée, parce que ce n'est pas une occupation et que ce serait transformer en négation un effort de conscience philosophique tout positif. Mais si, en fin de compte, on me le demande, je réponds oui.

**R. P. MAYDIEU** : Je ne vous demande pas de ne pas l'être, je vous demande si une conversation entre un athée et un homme qui ne l'est pas peut être cependant profonde ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Grâce à Dieu, les hommes sont inconséquents. Mon croyant est en même temps un homme. J'ai des souvenirs d'une religion dans laquelle j'ai été élevé, que j'ai même pratiquée au delà de l'enfance ; cela nous permet d'échanger des propos qui ne sont pas dénués de sens. Je dis franchement que sur une question de morale, par exemple, quand je cause avec fruit, c'est avec quelqu'un qui, comme moi, est athée.

**R. P. MAYDIEU** : Cela vous regarde, mais ce n'est pas universel. Si, pour mener un dialogue avec quelqu'un, il faut être véritablement d'accord avec ses conséquences, cela me semble un peu contraire à votre philosophie, je ne dirai pas de l'ambiguïté, mais basée sur l'ambiguïté. Jusqu'où cela nous mènera-t-il ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Vous demandez où cela mène ? La philosophie consiste à ne pas se demander où cela mène.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**R. P. MAYDIEU** : C'est vous qui venez de le dire : « Vous ne voulez pas me suivre jusqu'à l'endroit où cela mène ; vous refusez de prolonger jusqu'aux conclusions. »

**LA PRÉSIDENTE** : Vous raisonnez comme si le mot athée avait un sens d'un bloc, hors de tout contexte, tout à fait contrairement à ce que vous avez dit du langage. Je suis convaincue que le mot « athée » et le terme « athéisme » dépendent tout autant du sens du contexte qu'une profession de foi.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je ne l'emploie que lorsque je suis provoqué.

**R. P. MAYDIEU** : p.251 Je ne voulais pas vous provoquer, mais simplement dire ce qu'exprime Mlle Hersch.

**M. MERLEAU-PONTY** : Je n'ai jamais écrit noir sur blanc : « Je suis athée ». Mais l'époque est telle que l'on est considéré comme croyant jusqu'à preuve du contraire. Aujourd'hui, il faut déclarer qu'on n'est pas croyant, autrement on dit : « Il a l'air comme cela..., mais vous verrez. »

**R. P. MAYDIEU** : Ce n'est pas le sens de mon intervention. Je suis d'accord avec Mlle Hersch.

J'ajoute encore que le pape a sans doute raison d'avoir condamné l'existentialisme.

**M. MERLEAU-PONTY** : La notion d'athée a quantité de connotations historiques, qu'elle entraîne avec elle, c'est pourquoi je n'en parle pas. Mais il faut tout de même dire qu'à mon sens la philosophie ne respire que lorsqu'elle rejette la pensée infiniment infinie pour voir le *monde* dans son étrangeté.

**LA PRÉSIDENTE** : En particulier, on ne sait pas ce qu'on nie.

**M. MERLEAU-PONTY** : On ne sait plus ce qu'on affirme.

**LA PRÉSIDENTE** : On ne sait ni ce qu'on affirme ni ce qu'on nie. Le terme « athée » implique Dieu, et allez voir ce qu'on met sous ce nom. C'est pourquoi

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

il y a quelque chose qui est faussement net dans l'opposition que vous faites par sincérité au R. P. Maydieu.

**M. MERLEAU-PONTY** : Il faut savoir tout de même où l'on en est, sinon ce sont les ténèbres. Si je suis théiste sans le savoir, bien sûr...

**M. PIERRE THÉVENAZ** : Ne faut-il pas prendre la question par l'autre bout ? Vous disiez que vous n'étiez pas si loin d'un Kierkegaard dans l'attitude profonde. On peut se demander si votre attitude n'est pas une théologie sécularisée, ou un existentialisme chrétien sécularisé. Peut-on parler d'ambiguïté, de contingence, autrement que dans le sens plénier et profond qui est à l'origine d'une conception chrétienne ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Pour moi, c'est là le comble de la confusion.

On parle d'ambiguïté ? Ça veut dire que vous êtes chrétien ! Mais non, ça veut dire que vous pensez qu'il y a de l'ambiguïté.

**R. P. MAYDIEU** : Je n'ai pas dit cela.

**M. VON SCHENCK** : p.252 [Résumé de l'allemand] Est-il possible de traiter les problèmes à l'intérieur d'une philosophie sans faire intervenir le terme « Dieu » ?

**M. MERLEAU-PONTY** : S'il y a une philosophie, c'est cela même.

**LA PRÉSIDENTE** : Alors il est possible de le faire avec les autres, sans faire intervenir le terme « Dieu ». Est-il possible de discuter des autres problèmes avec les autres hommes, croyants ou non ?

**M. MERLEAU-PONTY** : Pour moi, la philosophie consiste à donner un autre nom à ce qui a été longtemps cristallisé sous ce nom de Dieu.

**M. VON SCHENCK** : C'est cela le problème.

**LA PRÉSIDENTE** : Nous avons encore à discuter la notion d'adversité et celle de contingence, mais il est très tard.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Je remercie tous ceux qui ont participé à l'entretien. S'il y a des points — et il en est de très importants — qui sont restés en suspens, ils pourront être repris par petits groupes, hors du cadre des entretiens prévus.

Je ne sais pas quelle est votre impression, mais je crois que l'entretien a eu lieu, et je vous en remercie.

@

### TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Albert Rheinwald

@

**LE PRÉSIDENT** : p.253 Je déclare ouvert le troisième entretien des sixièmes Rencontres Internationales de Genève.

Laissez-moi vous dire qu'il présente un caractère inattendu, insolite, incomparable. En effet, songez-y, il ne relève point de telle ou telle conférence prononcée la veille ou l'avant-veille. Sans doute, MM. Merleau-Ponty, Jules Romains, et même Ortega y Gasset n'ont pas pu, chemin faisant, faire abstraction de la poésie, mais ils n'ont pas dit la part de la poésie, ni celle du théâtre, ni celle du roman, ni celle des arts plastiques, dans la formation de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, pour la première fois dans les annales de nos Rencontres, un entretien public sera proprement — et selon le sens étymologique — une « conférence », ou l'élaboration d'une conférence, qui n'a pas été faite, qui doit être faite, et qui sera faite par vous, Messieurs. Vous sentez vraiment l'intérêt de la partie que nous devons jouer.

C'est donc un jeu que je vous propose, et non plus une lecture de petits papiers, où chacun croit devoir y aller de sa profession de foi. Un jeu, vous entendez, Messieurs, un jeu dont voici les règles : Le monologue d'Auguste, dans Cinna — c'est un des plus longs du théâtre français — compte soixante-douze vers. Or, il faut, pour réciter une douzaine de vers, une minute seulement. Auguste, l'empereur Auguste, a dit tout ce qu'il avait sur le cœur en six minutes, le brave homme ! J'invite nos joueurs à bien vouloir imiter l'empereur Auguste. Ajoutez qu'au théâtre un monologue — ou c'est un mauvais monologue — est toujours un dialogue sous-entendu.

Puissent nos orateurs avoir, dans leur monologue — qui ne doit pas être un soliloque — le souvenir ou l'espoir d'un dialogue toujours possible.

Ici, laissez-moi — et ce sera mon dernier mot — rendre hommage (on rend

---

<sup>1</sup> Le 13 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

volontiers hommage à nos autorités, et je n'y vois aucun p.254 inconvénient) pour une fois — on n'y songe jamais — à la vitesse. Quand elle nous emporte en automobile, nous lui devons de voir des paysages plus nettement que si nous étions à pied, car, avides de les saisir, nous les regardons d'autant mieux que nous sentons qu'ils vont nous échapper. Tels sont, dans une 60 chevaux, les heureux effets de la vitesse. En littérature, nous lui devons des réticences éloquentes, ou des allusions subtiles, de foudroyantes exclamations, des ellipses audacieuses, de surprenants raccourcis, bref, l'art merveilleux de ne pas tout dire.

Ici, nous allons entreprendre une discussion sur les arts, sur la littérature. Nous commencerons par des vues générales, mais nous n'avons pas dessein de nous attarder sur les vues générales. Nous pensons que ce qui nous intéresse, c'est ce qu'il y a de plus près de nous, et par conséquent nous irons, ce qui est toujours agréable, du général au particulier, et nous procéderons, comme il convient, par questions et réponses.

Je crois qu'il y a parmi vous un écrivain excellent, Mme Marie-Jeanne Durry, et je lui donne tout de suite la parole parce que sa question est urgente.

**Mme MARIE-JEANNE DURRY :** Ma question n'est pas urgente ; c'est un faisceau de petites questions qui se rapportent toutes à une seule : à savoir si la littérature du XX<sup>e</sup> siècle, si notre littérature, a ajouté quelque chose à la connaissance de l'homme, si elle a été plus loin dans la connaissance de l'homme que la littérature précédente ? Voilà ce que je me demande.

Je vois bien qu'en surface, peut-être, elle nous fait connaître des hommes plus nombreux, parce qu'il y a une abondance de traductions, parce qu'il y a aussi plus de peuples qui accèdent à l'expression écrite et traduite. Sans doute cela nous étonne moins qu'à d'autres époques, qu'on puisse être Persan. Mais, sur ce point encore, je serai bien prudente, parce qu'il y a eu des époques d'un grand cosmopolitisme.

Et puis, je vois bien aussi comment cette littérature dit davantage de choses, comment elle nous montre les dessous — et les dessous physiques, les dessous physiologiques — comment tout y est exprimé, et comment les amours qui n'osaient pas dire leur nom osent parfaitement le dire, se décrire totalement. De même pour le langage, tous les mots qui n'étaient pas employés, on les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

emploie, et nous avons tous lu des *Voyages au bout de la nuit* où le mot de Cambronne était un signe de ponctuation.

Mais cela va-t-il réellement plus loin dans la connaissance de l'homme ? Et quand Proust écrivait ces pages si extraordinaires sur les intermittences du cœur, en savait-il beaucoup plus que La Bruyère, quand La Bruyère disait que nous n'avons pas en nous de quoi aimer ou de quoi pleurer toujours ?

D'ailleurs, je me demande pourquoi, et de quel droit, et comment, la littérature aurait fait de tels progrès dans la connaissance de l'homme ? C'est un lieu commun de dire que tous nos malheurs viennent de ce que p.255 la moralité ne s'est pas développée autant que l'intelligence. Oui, si on veut, mais est-ce que l'intelligence s'est tellement développée ? Je ne crois pas que l'homme actuel soit plus intelligent que les précédents. Je vois bien qu'il y a quelque chose qui a pris un développement formidable, qui est devenu une espèce de tumeur énorme — c'est-à-dire tout ce qui relève des sciences physiques — et qu'il y a là une disproportion extraordinaire. Mais l'intelligence elle-même, c'est bien autre chose. D'ailleurs, la littérature est un domaine bien spécial, c'est un domaine où il n'y a pas de progrès : il y a le chef-d'œuvre, et puis il y a le reste. Montaigne a dit : « On peut faire le sot partout ailleurs, mais non pas en la poésie. » On fait le sot en poésie comme ailleurs, et on en est puni, parce que tout tombe dans l'oubli aussitôt après. Mais quand vient le chef-d'œuvre, il est péremptoire, il dure et il nous enseigne pour toujours.

Il y a eu au XIX<sup>e</sup> siècle quelqu'un pour s'écrier que Dieu était mort. C'était un peu prématuré, mais il a fait école. Et alors, que restait-il à tous ceux qui vivaient ou qui écrivaient comme si Dieu était mort ? Eh bien, il restait l'homme. *Rien que la Terre* — c'est un titre de livre — rien que *La Condition humaine*, ni Dieu, ni le Diable — comme dans la dernière pièce de Sartre. Mais l'homme, comment donc nous est-il représenté, au moment où on en fait plus que jamais — tout en disant qu'il est infime — la mesure de toute chose ?

Une dernière question : je me demande si, quand nous croyons — et nous sommes bien portés à le croire — que la littérature actuelle a fait des progrès dans la connaissance de l'homme, nous ne sommes pas dupes de ceci que, comme notre littérature nous peint un homme qui nous ressemble davantage historiquement, nous avons l'impression qu'il est plus vrai. Il nous paraît extraordinaire — et pourtant je ne sais pas si nous avons raison — qu'une très

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

grande œuvre ait pu être écrite sous le signe de la joie, que Rabelais puisse dire qu'il l'a écrite « pour ce que rire est le propre de l'homme », alors que nous sommes enserrés de toute part par les tentations du désespoir, que Valéry nous a dit que « l'univers n'est qu'un défaut dans la pureté du non être » et que l'homme de l'esprit devrait se résoudre à un refus indéfini d'être quoi que ce soit ; alors que la littérature elle-même, quand elle prétend nous offrir des pièces roses, ne nous offre jamais que des pièces noires, et il semble clair que la majeure partie des écrits actuels sont écrits comme si désespérer était le propre de l'homme. Ce contre quoi, d'ailleurs, s'inscrit le fait même de nos Rencontres.

Eh bien, ce désespoir, par exemple, au lieu de la joie, témoignerait-il que la littérature va plus loin dans la connaissance de l'homme ?

**M. JEAN STAROBINSKI** : Je ne sais pas, précisément, si la littérature n'a pas fait de progrès, parce que ce n'est peut-être pas de progrès qu'il est question, mais de changement de nature. Ce changement je le verrai dans ceci que, cessant de tendre à la composition d'une œuvre esthétiquement valable, la littérature, au XX<sup>e</sup> siècle, s'est efforcée, en face d'une science mathématisée qui se p.256 prétend la seule connaissance, de devenir de son côté un moyen de connaissance, qui se donne pour tâche — partiellement d'ailleurs — de contester les résultats de la science mathématisée. Voici toute une poésie, voici toute une littérature qui se donne comme « poésie et connaissance » — cela a été le titre de bien des revues d'avant-garde. Il s'agit de savoir s'il n'y a pas un type de connaissance qui, lui, est la poésie. Cela me paraît être radicalement nouveau.

En présence de cela, on a affaire vraiment à un changement de nature dans la littérature, et non pas à une tentative de progrès par rapport aux formes plus anciennes de la littérature. Par exemple, ce type de connaissance fait appel à des notions que la psychologie éclaire, que la psychologie a amenées dans notre conscience, comme le *symbole*. Comment surgit le symbole, qu'exprime-t-il ? Cela est très important.

Eh bien, cette littérature, qui veut être un maniement de symboles qui correspondent à des réalités cosmiques ou à des réalités peut-être religieuses — il y a des symboles du péché comme il y a des symboles de l'eau, de l'air et de la terre — cette littérature nous a appris quelque chose. Il y a une connaissance issue de ces symboles.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

D'autre part, une telle littérature a modifié aussi notre connaissance de la littérature du passé ; et ceci est important parce qu'il est bien vrai que nous ne nous tournons plus vers les mythes, par exemple ceux du théâtre racinien, comme les hommes du XVII<sup>e</sup> siècle, et nous ne les considérons plus de la même manière. Nous avons enrichi notre opinion de tout ce que les psychologues nous ont appris sur le symbole, de tout ce que la littérature contemporaine nous a appris de la dynamique du symbole ; de sorte que le bouleversement du XX<sup>e</sup> siècle n'est pas simplement quelque chose qui doit être considéré comme un prolongement ou quelque chose qui se développe à partir de la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle ou du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais peut-être comme une espèce de mutation brusque.

**LE PRÉSIDENT** : Je vois à notre programme deux critiques français éminents — s'ils pouvaient ne pas s'entendre ! — René Lalou et Thierry Maulnier.

Je donne la parole tout d'abord à M. René Lalou.

**M. RENÉ LALOU** : Je voudrais parler spécialement du théâtre, pour limiter le domaine, car je regrette qu'on ait engagé tout de suite le débat d'aujourd'hui sur le mot de « littérature », alors que notre programme porte « arts », et j'espère bien qu'on parlera tout à l'heure du cinéma, dont je défie bien quelqu'un de dire qu'il existait au XIX<sup>e</sup> siècle. Il y a au moins une conquête du XX<sup>e</sup> siècle.

Puisque je parle du théâtre, je voudrais dire tout de suite que le théâtre nous rend quelques motifs de sourire. L'admirable réquisitoire de Mme Marie-Jeanne Durry vous a peut-être désespérés ; je m'empresse donc de vous rappeler que le plus grand succès théâtral de ces années désespérées a été *La petite hutte* d'André Roussin, qui n'est pas une œuvre pessimiste...

**M. JEAN LESCURE** : p.257 Il y a de quoi se désespérer, précisément !...

**M. LALOU** : On peut faire rire sans tomber dans la bassesse.

Reprenons la question que je voulais poser, c'est *la question de l'utilisation au théâtre des personnages mythiques*. (On pourrait dire qu'il y a également des personnages historiques que nous tentons de déformer, mais je crois que cela embrouillerait la question.)

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

On reste frappé de l'abondance des personnages mythiques ou légendaires dans les œuvres dramatiques contemporaines. Pour ne citer que celles qui me viennent à l'esprit, je trouve l'*Œdipe* d'André Gide, *Thésée*, l'*Antigone* de Jean Anouilh, toute une moitié du théâtre de Jean Giraudoux, plusieurs pièces de Jean-Paul Sartre, *La course des rois* de mon voisin Thierry Maulnier. Et j'en passe.

Pour le théâtre de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty est plus qualifié que moi pour vous en parler, et d'autre part, pour *La course des rois*, Thierry Maulnier en parlera avec une tendresse paternelle et en même temps avec la lucidité d'un critique. Je voudrais, quant à moi, attirer l'attention sur deux points. Si vous considérez l'*Œdipe* de Gide, par exemple, vous voyez très bien un des procédés de cette utilisation, de cette humanisation des mythes. Quand les Grecs disaient qu'Œdipe avait répondu au Sphinx : « L'homme », cela représentait quelque chose de local, un événement dramatique à un certain moment. Gide, au contraire, fait dire à son Œdipe : « Je savais qu'à toutes les questions du Sphinx, il n'est qu'une seule réponse : *L'homme*, et que cette réponse pour chacun de nous est : *Moi-même*. » Donc, vous voyez que ce qui était un mouvement dramatique devient l'occasion d'une profession de foi. Je ne sais pas si cet élargissement est bon ou mauvais, mais il est indéniable.

Je voudrais attirer l'attention sur un second point, c'est qu'il y a naturellement un gros avantage pour un dramaturge à mettre en scène des personnages qui ont un passé. Dès qu'on prend le nom d'Antigone, tout le monde se fait une idée majestueuse de la vierge thébaine. Il y a un petit inconvénient parfois, c'est que cela risque de faire de notre théâtre une sorte de théâtre dialectique où on arrive, par souci d'originalité, à essayer de prendre le contre-pied de la légende antique. C'est très sensible, par exemple, dans l'*Electre* de Giraudoux. Au deuxième acte, Egisthe s'élève presque à la hauteur d'Electre, en lui disant : tu représentes un principe magnifique, celui de l'intransigeance, qui incendie la cité ; mais moi je représente un très beau principe aussi, le conservatisme, qui empêche la cité de brûler. A ce propos je pourrais vous citer une anecdote. Dans cette pièce, le décalage du rôle d'Egisthe, entre le premier et le deuxième acte, était si énorme que l'acteur qui jouait le rôle n'avait pas compris ce décalage. J'en ai parlé avec Giraudoux qui m'a dit : « En effet, lors de la première, j'ai dû employer un moyen désespéré ; j'ai dit à l'acteur : imaginez qu'Egisthe, entre le premier et le second acte, est

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

tombé amoureux d'Electre. » C'était une simplification grossière, mais le rôle a été sauvé grâce à cela.

p.258 Autre exemple : dans *l'Antigone* d'Anouilh, on finit par assister à une sorte de « réhabilitation » de Créon, parce que, sur Antigone, il n'y a rien à dire de plus, Sophocle a tout dit. Alors le personnage sur lequel se concentre notre intérêt, c'est Créon. On pourrait donc dire que lorsque les dramaturges reprennent les mythes antiques, ces derniers y gagnent en complexité ; et en même temps — quand ils ne modifient pas le mythe — ils l'éclairent à la façon dont on éclaire les monuments : par des lumières qui nous révèlent des coins de Notre-Dame, par exemple, des coins que l'on n'avait pas observés jusqu'alors.

**M. THIERRY MAULNIER** : Puisque M. René Lalou m'a mis en cause en tant qu'auteur d'une pièce de théâtre qui faisait appel à un de ces mythes dont il nous a parlé, je vais d'abord répondre quelques mots en ce qui me concerne, mais ce qui me concerne n'est pas ici le problème intéressant, et je voudrais essayer de dégager de la question même de René Lalou une ou deux considérations plus générales.

J'ai en effet écrit une pièce dont le sujet est tiré de la légende grecque, et il me semble qu'en le faisant, j'ai obéi à certaines préoccupations qui étaient de tirer de cette légende un certain nombre de significations valables pour les hommes de notre temps. Il est évident, par exemple, que dans l'histoire d'Hippodamie et d'Œnomaos il y a un élément qui est très près de certaines préoccupations remises en lumière par la psychanalyse. C'est l'histoire — dans un sens littéral et non pas symbolique — du « meurtre du père », comme disent les psychanalystes.

Il me semble, d'autre part, qu'en écrivant, disons une tragédie — si le mot n'est pas trop ambitieux — dont l'issue dépend d'une sorte de compétition sportive, je touchais aussi une réalité assez moderne. Il y a actuellement une « dramatique » du sport, dont nous avons tous les jours l'exemple dans les grandes compétitions sportives et dans le reflet que nous en donnent les journaux. En outre, dans le personnage de Myrtilos, qui, je le rappelle, est un demi-dieu tombé dans une condition humaine servile — puisqu'il est le cocher des rois — il y a aussi comme un symbole possible de la condition humaine dans son ensemble.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

A quoi répond cette préoccupation de retrouver des mythes, dont René Lalou a bien voulu me citer comme exemple ?

Il me semble qu'il faudrait rappeler en deux mots que notre temps vit sous les conséquences d'un événement capital : la révolution technique du XIX<sup>e</sup> siècle, laquelle a provoqué une formidable rupture avec tout ce qui avait précédé. A travers cette révolution technique nous devons chercher, notamment dans la littérature — mais non pas seulement dans la littérature — la nostalgie d'un passé dont l'univers mythique est l'une des formes les plus séduisantes.

Je dis qu'il ne faut pas chercher cette nostalgie seulement dans la littérature. J'entends par là que si une des caractéristiques de notre temps est la construction de centrales électriques ou de barrages, une autre caractéristique c'est le goût que manifestent les citadins, par <sup>p.259</sup> exemple, d'aller rechercher dans un petit village une ancienne maison paysanne et de l'aménager. Le goût des meubles rustiques, c'est aussi le goût du passé ; sous toutes ses formes, le culte du passé architectural, pictural, c'est le goût de ce qui nous rappelle, dans une société qui est sous la domination du rationalisme scientifique, une autre forme de vie.

Mais, précise M. Thierry Maulnier, « le mythe, dans la littérature moderne, perd son caractère énigmatique — qui était son caractère essentiel ». Parmi la pluralité de significations du mythe, l'écrivain moderne en choisit une et tâche de la rendre la plus nette possible, et livre son propre message philosophique.

Je vois là par conséquent, dans le recours des écrivains dramatiques aux mythes, le signe d'un effort de réconciliation de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle avec son passé. Il cherche dans le passé une correspondance avec le présent, il cherche à l'actualiser, il cherche à lui trouver une valeur actuelle, donc à le sauver de la disparition ; et, d'autre part, il cherche à justifier son présent par une sorte de rattachement au passé. Il donne au passé une « contemporanéité » et il cherche à prouver que le présent lui-même, le présent du rationalisme scientifique, le présent de la machine, le présent de notre vie de tous les jours, reste susceptible, à travers les mythes anciens, d'une transmutation poétique.

Voilà, me semble-t-il, les raisons pour lesquelles les auteurs contemporains ont si souvent cherché à travers les mythes des époques antérieures — non pas seulement de l'antiquité, mais de toutes les époques antérieures — le moyen de communiquer avec les hommes de leur propre époque.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. STAROBINSKI** : Je voudrais juste dire un mot, qui me paraît important, à Thierry Maulnier.

Cette recherche de l'humain dans le passé mythique, on peut se demander si ce n'est pas, pour l'homme moderne en mal de l'universel qu'il ne réalise pas dans l'expérience quotidienne, une façon d'accéder à l'universel — une façon peut-être un peu frauduleuse...

D'autre part, on peut se demander si, par cette recherche, l'auteur dramatique, par exemple, ne se propose pas simplement de retrouver dans le passé le « premier », l'originel, l'archaïque — tout ce que les Allemands expriment par le préfixe *ur* — de telle sorte qu'il semblerait y avoir là comme la tentative de rénovation d'un monde fatigué, épuisé.

On peut se demander, enfin, si c'est vraiment le symptôme d'une rénovation — le symptôme d'une renaissance — qui commence, ou si c'est au contraire la confession d'une fatigue, car il est vrai que tous les archaïsmes, dans l'art antique, par exemple, ont été le fait des époques très tardives.

**M. THIERRY MAULNIER** se déclare d'accord, et ajoute :

Je crois en effet que le retour aux mythes est une certaine façon, pour les auteurs dramatiques actuels, de prendre la distance qui leur p.260 permet de parler un autre langage. Car cela permet d'opérer une certaine transmutation poétique, qui ne peut avoir lieu si l'auteur est obligé de faire parler à ses personnages un langage actuel, vériste, comme Sartre dans *Les mains sales*.

**Mme DURRY** remarque que c'est toujours la même question : on projette sur le passé des formes modernes. Et, à l'adresse de M. Starobinski : « Il n'est pas sûr que la poésie moderne puisse se caractériser par l'essai de connaissance. De tous temps le poète a été considéré comme un mage, un devin, celui qui sait. *Vates*. »

**M. STAROBINSKI** : Ça ne l'a pas été toujours dans la littérature française, depuis Ronsard. C'est la raison pour laquelle la poésie contemporaine revient à certains poètes gnomiques.

**Mme DURRY** : C'est vrai dans toutes les grandes périodes poétiques. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'y a pas de poésie, alors...

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. LALOU** : Quand Gide suggère que Thésée a fait exprès de changer la voile du bateau de façon que son père se jette à l'eau, ce n'est nullement un retour à l'archaïsme ; c'est au contraire une interprétation très ingénieuse et qui, dans la pensée de Gide tout au moins, doit éclairer le personnage de Thésée.

Un court échange, qui suit, entre les interlocuteurs ne fait pas avancer le débat.

**M. CHARLES PLISNIER** : Nous nous attendions à un débat entre deux augures du théâtre, et nous pensions assister à un échange de horions verbaux. Nous avons constaté que ces augures du théâtre et ces philosophes se trouvaient parfaitement d'accord sur l'objet de leur débat.

Je m'excuse de descendre de quelques degrés pour aborder une question, peut-être moins profonde que celle qui vient d'être traitée, et répondre à l'une des interrogations qu'a formulées tout à l'heure Mme Durry.

Mme Durry est très pessimiste. Je le suis aussi. Nous pourrions nous entendre, chère Madame. Mais je crois tout de même que votre manière de poser la question prête — puis-je encore employer ce mot ? — à ambiguïté.

Le problème qui se pose ici est le problème de savoir si le XX<sup>e</sup> siècle a ajouté à la connaissance de l'homme, et vous accordez que oui, qu'il a peut-être en effet contribué à approfondir la connaissance de l'homme. Accordant cela, vous vous expliquez, et vous dites : « On nous montre aujourd'hui dans le roman, dans le théâtre, des personnages qu'on ne montrait pas autrefois. » C'est douteux. Vous faites allusion au cosmopolitisme des sujets, si je puis dire. Cet angle de prise de vue me paraît tout de même assez secondaire. J'ai la faiblesse de penser que le XX<sup>e</sup> siècle, dans le roman et dans le théâtre, a très réellement ajouté à la p.261 connaissance de l'homme, mais pas tellement à la connaissance de l'homme au point de vue spatial, si je puis dire — en ce sens que l'on se préoccupe de l'homme de Tahiti, de la Cordillère des Andes ou de l'Alaska — mais à la connaissance de l'homme en profondeur.

La question n'est pas de savoir, n'est-ce pas, si les peintures de caractère, ou plus spécialement les peintures d'âme, que nous font les romanciers d'aujourd'hui, sont encourageantes ou décourageantes. Sauf quelques romanciers, qui sont plus proprement des moralistes, je crois qu'il n'existe pas de romanciers, comment dirais-je, « viscéraux », pour qui le roman est une manière de s'exprimer insurmontable, qui se préoccupent beaucoup de cela.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Je ne crois pas — et ceci est à dire dans un débat comme celui-ci — que les romanciers s'occupent de savoir si les peintures qu'ils font sont ou ne sont pas des peintures morales, des peintures qui seraient en quelque sorte des propositions de modèles. Je ne crois pas qu'ils s'occupent de cela.

Mais il est évident que dès le moment où ils s'occupent de cela à l'origine, c'est-à-dire au moment où ils commencent à construire leur œuvre, au moment où ils l'écrivent, ils ne sont plus — ce qui doit être le cas, à mon sens — commandés par leurs créatures, mais ils commandent leurs créatures. L'histoire de la littérature contemporaine nous montre à quels échecs effroyables aboutit un *a priori* pareil, alors que les hommes qui se livrent à ces créations sont pourtant de très grands écrivains.

Si je crois qu'effectivement — et ici c'est presque une profession de foi que je fais — l'homme du XX<sup>e</sup> siècle a été en quelque sorte approfondi dans une mesure très considérable par les romanciers et les dramaturges de ce temps, c'est à cause de la révolution freudienne. Je suis persuadé — bien que cette idée soit peut-être un peu désuète — que l'on pourra, dans l'histoire des lettres, dans cent ou deux cents ans, parler du roman pré-freudien et du roman post-freudien. Les découvertes psychanalytiques ont donné au romancier un outil de connaissance, un outil d'approfondissement que le romancier ne possédait pas auparavant, qu'il pouvait peut-être intuitivement percevoir, mais qui n'était tout de même pas passé dans l'ensemble des méthodes dont il se servait pour arriver à une certaine connaissance de l'homme. D'une façon générale, ou bien l'on avait affaire à des visionnaires, ou bien l'on avait affaire à des romanciers du comportement, des Zola, par exemple.

Mais une chose apparaît aujourd'hui — et d'une manière à mon sens éclatante — c'est le désaccord fondamental qui peut exister, s'agissant d'un être, entre son comportement et sa réalité intérieure. Voilà ce que le freudisme nous a appris à faire. Qu'est-ce d'autre que la psychanalyse sinon, *grosso modo* bien entendu, une interprétation de signes ? Ces signes, très souvent, décèlent une réalité intérieure qui dément totalement le comportement de la personne. Et quand les romanciers américains d'aujourd'hui par exemple — pour lesquels on a la plus grande admiration et que j'admire d'ailleurs moi-même pour toutes sortes de <sup>p.262</sup> raisons, mais pas celle-là — quand Caldwell et autres nous disent « Mais vous n'avez pas le droit d'entrer à l'intérieur d'un être pour dire cet être

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

a senti ceci, cet être a pensé cela, vous n'en savez rien ; vous pouvez tout au plus dire : cette femme a souri. Nous avons vu sur la joue de cet homme couler une larme ; il a craché. Cela, vous le voyez, c'est une chose réelle et scientifique, mais vous ne pouvez pas dire ce qu'il a senti ou pensé ou intérieurement vécu, car vous ne le savez pas » — je m'excuse, mais je crois que certains romanciers contemporains le savent parfaitement. Je pense, par exemple, à Graham Greene qui sait parfaitement ce que sentent ses personnages. Il est arrivé à cette réalité intérieure, au delà même du comportement de ceux-ci car leur comportement extérieur, précisément, donnerait une idée de ces êtres absolument opposée à ce que sont ces êtres eux-mêmes.

Je conclurai en disant que non seulement je ne crois pas que le roman d'aujourd'hui refasse le roman d'autrefois et tourne autour de problèmes anciens en ne faisant que ressucer des analyses antérieures, mais je crois — je sais ce que peut avoir de choquant une formule semblable — que les romanciers jusqu'à Freud n'étaient que d'immenses primitifs. J'ai dit « primitifs », j'ai dit aussi « immenses ». Rien ne prouve d'ailleurs que ces primitifs seront dépassés. En peinture, j'ai la faiblesse de penser que l'on n'a jamais dépassé Van Eyck et Memling. Il se peut que les romanciers de l'avenir ne dépassent jamais Balzac ou Stendhal, mais il n'en reste pas moins vrai que les réalités intérieures auxquelles les romanciers, les dramaturges d'aujourd'hui s'appliquent, et qu'ils essaient de mettre au jour, sont des réalités intérieures qui, dans certains cas, forcément privés qu'ils étaient des méthodes psychanalytiques, échappaient à Balzac et à Stendhal.

Je ne crois donc pas du tout, mon cher René Lalou, que le roman doive incessamment mourir. Je crois au contraire que le roman est éternel. Et pourquoi voulez-vous qu'on ait le choix, une option, entre le cinéma ou le théâtre, le théâtre ou le roman ? Pourquoi pas le théâtre et le roman et le cinéma, qui s'adressent à des réalités différentes, et dans lesquelles on peut atteindre une profondeur peut-être égale, profondeur qu'on n'atteint tout de même pas, aujourd'hui encore, dans le cinéma seul ?

**M. GEORGES POULET** : Ce qui me paraît particulièrement important dans ce qu'a dit M. Plisnier, c'est cette affirmation d'un désaccord entre ce qui est, d'un côté, un *comportement*, et, de l'autre, une *vérité intérieure*. Or, on peut

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

appeler, si on veut, le comportement une vérité extérieure. Donc, il y a une sorte de décalage entre la vérité intérieure et la vérité extérieure. Il me semble que cela se retrouve également chez Proust. Le décalage entre le passé et le présent est extrêmement profond, et nous avons là-dedans un phénomène de discontinuité. Il y a là une question que je voudrais soumettre à M. Merleau-Ponty, parce qu'il s'est occupé spécialement du comportement, et que sa pensée s'efforce d'introduire une continuité par rapport à une discontinuité.

**M. MAURICE MERLEAU-PONTY** : p.263 Oui, je me suis occupé de la notion de comportement, mais sans lui donner le sens qu'elle a chez les *behaviourists* américains, sens auquel se référait M. Plisnier, il y a un instant. La littérature américaine du comportement est une littérature qui renonce à s'intéresser à la signification la plus intérieure de ce comportement. Ce qu'il me semble, au contraire, c'est qu'il y avait une voie d'accès à l'intérieur à partir des gestes, des conduites, à la seule condition que ces gestes, ces conduites ne soient pas notés simplement dans leurs détails.

**M. PLISNIER** : Comme signe d'une réalité intérieure, le geste n'ayant pas une explication objective immédiate.

**M. MERLEAU-PONTY** : Justement pas comme signe d'une réalité intérieure, car alors on n'aurait rien gagné. Il me semble que dans ce sens-là le comportement, non pas comme signe derrière lequel on pourrait retrouver des états d'âme, mais comme style de conduite, c'est tout autre chose que le comportement des romanciers américains. La littérature valable s'est toujours intéressée à cela, d'une façon plus ou moins consciente ou délibérée. Je pense que chez Stendhal on trouve cela constamment. Par exemple, il y a des pages où Julien Sorel parle à la première personne, et d'autres passages qui sont vus de l'extérieur. Mathilde de la Mole est vue de l'extérieur, ce qui ne signifie pas qu'on ne nous dit rien sur le centre de sa vie, mais il apparaît diffus jusque dans ses gestes et sa conduite.

Pour ma part — je n'ai pas à légiférer en littérature, n'ayant jamais produit d'ouvrages de fiction — je pourrais dire qu'il ne faut pas se désintéresser du drame central de l'individu pour se reporter seulement aux détails, savoir s'il crache ou ne crache pas, comme vous disiez tout à l'heure. Je crois que cette

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

forme de littérature, dans laquelle on ne décrit que des gestes ou des tics, n'est pas exclusivement en vigueur en Amérique. On a parlé de Caldwell, mais il y a Faulkner, où il y a du monologue intérieur, il y en a même beaucoup. Je ne sais pas s'il existe une seule littérature où on décrit uniquement les petits détails.

**M. PLISNIER** : Nous sommes d'accord, mais le fait que dans Stendhal vous trouvez de ces monologues intérieurs — sous une autre forme que ce que nous appelons aujourd'hui le monologue intérieur — et que, de cette manière, Stendhal arrive à rendre compte de réalités intérieures que des romanciers contemporains, qui auraient le génie de Stendhal, pourraient montrer, ne prouve pas du tout que Stendhal a eu recours à une méthode déterminée, laquelle est aujourd'hui dans le domaine public.

**M. MERLEAU-PONTY** : Vous dites qu'aujourd'hui la méthode est entrée dans le domaine public. Je crois que la méthode pour faire des livres valables n'est pas dans le domaine public. Ce sont deux choses très différentes que de mettre dans le domaine public, p.264 comme Freud et ses successeurs l'ont fait, une technique objective d'analyse, que je crois valable pour ma part, et de bouleverser la littérature. Il y a un bouleversement de la littérature qui est concordant avec le freudisme, mais je ne crois pas qu'il procède du freudisme. Un roman, ça n'est jamais énoncer des vérités, et faire une bonne analyse, au sens de Freud, c'est énoncer des vérités.

**M. LALOU** : Au théâtre, le seul dramaturge qui, réellement, en France ait fait appel au freudisme, c'est Lenormand. Or, les pièces freudiennes de Lenormand sont d'autant meilleures qu'il n'essaie pas d'appliquer littéralement la méthode du maître.

**M. PLISNIER** : Il ne s'agit pas d'essayer d'appliquer une méthode.

**M. THIERRY MAULNIER** : J'ai le plus grand respect pour la science du comportement, mais je me demande si, dans son application à la littérature, il n'entre pas un peu de tricherie ? Je crois que le romancier cherche simplement à nous proposer — par l'intermédiaire de son roman — une sorte de réalité extérieure, telle que nous la voyons. C'est la seule justification de ce refus

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

d'entrer à l'intérieur du personnage. Il y a là une sorte de tricherie. Pour prendre un exemple, Plisnier disait qu'un écrivain dans le style de Caldwell ne dira pas que son personnage est triste, il dira qu'il pleure...

**M. PLISNIER** : C'est l'abus de confiance de ce genre de romans, que nous qualifions d'américains, mais qui sont illimités. C'est descendre de trois crans dans l'échelle romanesque. Je suis persuadé que l'écrivain qui écrira que son personnage pleure veut exprimer de cette façon une réalité intérieure. Je lui conteste alors le droit de dire : il pense cela. Nous n'en savons rien. Il a commencé lui aussi par penser, et sa pensée il l'a exprimée sous une forme visuelle. Nous sommes bien d'accord.

**M. MERLEAU-PONTY** : J'ai dit à l'instant que je ne vois pas comment on soutiendrait que la littérature peut s'en tenir à la description des gestes, des détails d'expression des personnages. Seulement, je crois que si certains auteurs ou certains critiques se sont élevés contre la littérature dite d'introspection, c'était non pas tant dans l'intention de renvoyer la littérature à la description des sécrétions, mais c'était dans l'idée que l'écrivain n'est pas en face de son personnage exactement comme dans la position de quelqu'un qui tient les ficelles. Vous dites que c'est par pur artifice que le romancier américain, au lieu de dire : mon personnage est triste, dit : mon personnage pleure. Je ne crois pas que si l'écrivain est sérieux, il se livre à des plaisanteries de ce genre. Les personnages des romans modernes ne sont pas nettement définis pour eux-mêmes (ce n'est pas vrai seulement pour les romanciers américains). La renonciation à une sorte d'introspection me paraît répondre à cela. Thierry Maulnier disait : Le romancier sait bien ce que <sup>p.265</sup> sentent ses personnages, puisqu'il les fait ; ça ne me paraît pas une preuve absolue.

**M. THIERRY MAULNIER** : Je suis tout à fait d'accord avec vous. J'ai dit : le romancier a le droit d'entrer dans ses personnages ; je n'ai pas dit qu'il sait exactement ce qu'ils pensent. S'il le sait, ce ne sont certainement plus des personnages absolument valables. Par conséquent, il n'y a là aucun doute. Au sujet de littérature d'introspection, je crois que le dégoût de cette littérature est quelque chose d'assez justifié. Il est incontestable qu'une certaine littérature d'introspection aboutissait à une extravagante complaisance à l'égard du

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

personnage. C'est pourquoi certaines pages du *Culte du Moi* ne sont plus lisibles ; on éprouve une sorte d'horripilation.

**M. LALOU** : Je voudrais rappeler un exemple de Stendhal. Vous vous souvenez sans doute d'un passage admirable — de six lignes — dans *La Chartreuse de Parme*. C'est le passage où Stendhal dit, à peu près : « J'aurais voulu que Fabrice fît cela ; il ne veut pas le faire, je suis bien obligé de le laisser aller. »

**M. STAROBINSKI** : Stendhal disait aussi : « Le romancier est comme le chien de chasse de son héros ; si le héros ne tire pas, le romancier n'en peut mais. »

J'aurais une remarque à faire au sujet de ce qu'a dit Merleau-Ponty. Il a parlé de l'introspection, et on vient de parler très abondamment de la technique du roman américain. Je me demande si ce n'est précisément pas la caractéristique de la littérature romanesque du XX<sup>e</sup> siècle d'avoir tenté d'aller jusqu'à la limite de l'introspection, et d'aller jusqu'à la limite de l'objectivation du personnage — si cette tentative d'aller à la limite n'est pas une caractéristique du XX<sup>e</sup> siècle, et si, aussi, il n'y a pas là simultanément un double échec, car au bout du compte l'introspection voit se défaire cette intériorité que l'on s'efforce de saisir, et, parallèlement, si on se tient à l'extérieur du personnage, on ne conçoit peut-être plus une relation vivante avec lui.

**M. LALOU** : Vous trouvez que le dernier chapitre de l'*Ulysse* de Joyce est un échec ? Je vous en souhaite beaucoup comme cela !

**M. STAROBINSKI** : Un échec si on pense à la connaissance, une réussite si on se place du point de vue littéraire.

**M. HANS ZBINDEN** voit le trait significatif du XX<sup>e</sup> siècle dans la dévalorisation des mythes, l'absence de modèles exemplaires :

A quoi correspond aujourd'hui, parmi la jeunesse, la nostalgie d'un mythe, la nostalgie de figures exemplaires ? Je pense aux dernières paroles de la conférence de M. Ortega y Gasset : « Allez-y ! » Mais comment y aller, si nous n'avons pas des impulsions qui proviennent non seulement de théorèmes philosophiques, d'abstractions métaphysiques, p.266 mais de figures vivantes,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

soit dans la poésie, soit dans l'histoire. Nous assistons certainement à une dévalorisation du mythe — et aussi de la conscience du mythe — au XX<sup>e</sup> siècle.

Je dois donc m'associer au pessimisme que Mme Durry a si éloquemment exprimé. Il est dommage que nous n'ayons pas ici des représentants de littératures autres que la littérature française. En effet, l'un des écrivains qui a, le premier, parlé de la dévalorisation des mythes, c'est Carl Spitteler, dans son *Olympischer Frühling*, où il se moque de toute la mythologie grecque, tout en l'humanisant à un très haut degré. Son héros n'est plus Zeus, mais Mercure. Nous trouvons cela dans toute la littérature du XX<sup>e</sup> siècle. Cela correspond à un fait sociologique : la déchéance des modèles, des figures exemplaires. La littérature a commencé par la description de héros, de sages, de saints, ensuite ce fut le type du XVII<sup>e</sup> siècle : l'homme de bien, le gentleman ; au XVIII<sup>e</sup>, c'est le citoyen ; et au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est le patriote. Quel est donc le mythe du XX<sup>e</sup> siècle ? C'est l'homme de la rue, le Jedermann — mais sans la conception religieuse qui était derrière le Jedermann d'Hoffmansthal. C'est l'homme de la rue qui est le mythe d'aujourd'hui, et qui se reflète dans la littérature d'aujourd'hui, avec la banalisation de l'homme, la destruction de la physionomie spirituelle de l'homme, que reflètent la peinture de Picasso et celle d'autres peintres. C'est la même question qui se pose pour la littérature et pour le théâtre. Voyons-nous en nous, chez nous, des possibilités, des germes, susceptibles de créer un mythe, une figure exemplaire, non dans un sens moralisateur, mais dans un sens introspectif autant que convaincant par le geste extérieur ?

Jules Romains a dit dans sa conférence que nous sommes devenus des primitifs, des barbares. Pourquoi sommes-nous devenus des barbares ? Jules Romains répond : parce que nous n'avons plus de tabous ; Ortega y Gasset : parce que nous n'avons plus de passé ni d'avenir.

De quoi dépend donc la « débarbarisation de l'homme » si ce n'est pas de la création de modèles, de figures exemplaires, qui puissent conduire les cœurs et les intelligences ?

**Mme DURRY** : Est-ce que cette dévalorisation des mythes n'a pas commencé il y a déjà très longtemps ? Nous pourrions parler de *La Belle Hélène...*

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. LALOU** : Vous pourriez parler d'Euripide.

**M. ZBINDEN** : Nietzsche a voulu créer un mythe : le Surhomme, et Junger, un autre mythe : der Arbeiter, le Travailleur. Or, les deux ont échoué.

**M. EUGÈNE ANAGNINE** : Je crois que M. Zbinden est dans l'erreur quand il dit que nous n'avons plus de modèles aujourd'hui. Je crois bien que nous avons un mythe, et ce mythe s'appelle le dictateur.

**M. LALOU** : p.267 Il y a aussi Koblet, le héros national !

**M. THIERRY MAULNIER** : Il n'y a pas seulement que l'homme de la rue qui soit proposé comme mythe à l'homme contemporain, mais un certain nombre de types exemplaires qui sont les champions sportifs et aussi les dictateurs. Il est incontestable que le maréchal Staline est, pour le communiste russe, un homme exemplaire. Que serait-il s'il n'était pas cela ? D'autre part, le champion sportif, la vedette de cinéma sont proposés comme exemples ; toute une littérature destinée aux femmes enseigne la manière de devenir vedette.

Ces types sont-ils si différents des mythes anciens ? Je n'en suis pas sûr. Achille était-il autre chose que ce que peut être Koblet de nos jours ? Ce sont les circonstances qui ont changé. C'était un sportif, un homme à gros muscles.

**M. ZBINDEN** : Nous attendons l'épopée de Koblet !

**M. THIERRY MAULNIER** : Les conditions de la guerre faisaient qu'un athlète pouvait décider du sort d'une bataille ou d'une ville, alors qu'il ne peut aujourd'hui décider que de la recette sur un stade. C'est la société elle-même qui en est cause. Je ne suis pas sûr que les types exemplaires proposés aux hommes — et qui ont toujours été essentiellement celui du mâle victorieux et celui de la femme fascinante — aient tellement changé.

**M. PLISNIER** note que, pour le romancier, le problème du modèle exemplaire ne se pose pas. Le romancier ne peut montrer « que ce qu'il voit ».

**M. ZBINDEN** : Je ne pense pas m'être exprimé assez clairement. Je dis au

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

contraire que la littérature reflète la déchéance des modèles dans la société. Le poète, en fin de compte, n'est pas le descripteur de ce qu'il voit, il est le descripteur, aussi, de ce qu'il voit intérieurement. Tout à l'heure vous assimiliez Achille à un champion d'aujourd'hui ; il y a quand même une différence de valeur morale. Achille représente, malgré tout, autre chose qu'un sportif d'aujourd'hui et nous surprenons là, en flagrant délit, cette attitude de dévalorisation du mythe. Je ne pense pas qu'on puisse comparer Koblet à Achille.

**Mme DURRY** : C'est peut-être simplement parce que Koblet n'a pas encore rencontré son Homère !

**M. LALOU** tient à faire remarquer que Thierry Maulnier « est un des membres les plus brillants de l'Association des Ecrivains sportifs et qu'il a battu son fils dans une course de façon magistrale ». M. Lalou ajoute : « Il est donc compétent. »

**M. ANDRÉ CHAMSON** : p.268 Quand on participe à un entretien, le plus difficile est de ne pas courir le papillon. Or il y a très longtemps que j'ai envie de courir le papillon. Je voudrais cependant qu'il me soit donné de pouvoir exposer ici quelques points précis.

Pour aller droit au but, je dirai qu'une mutation importante me semble s'être opérée depuis le début du siècle ; elle réside dans la position du créateur à l'égard de l'activité créatrice. Et quand je dis créateur, je pense non seulement aux artisans du langage, mais aussi aux plasticiens. Personnellement, je ne peux pas arriver à voir de différence fondamentale entre ce qui jette un homme dans la création d'une œuvre d'art.

Or, si je comprends quelque chose à ce qui s'est passé pendant des siècles et des siècles, il semble bien — et ceci est manifeste lorsqu'on se réfère aux activités plastiques — que pour tout homme qui portait en lui le désir de créer des œuvres d'art, la base même de l'engagement dans la création était — selon une formule à la fois quotidienne et académique : l'imitation des Anciens. Je pense en particulier à Poussin, qui a fait intervenir dans la peinture française une mutation majeure. Ce n'est pas rien d'avoir été l'introducteur, non seulement dans la plastique française, mais aussi dans celle de l'Occident, du grand paysage cosmique.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Par quoi était animée la conscience profonde de ces hommes ? Par la volonté de s'égaliser à ceux qui, avant eux, avaient créé des œuvres d'art. Cette idée a été l'idée fondamentale de tous les hommes engagés dans la création artistique, littéraire ou plastique, pendant des siècles et des siècles.

Or, il me semble, si je comprends quelque chose à l'esprit de certains de mes contemporains — ce qui n'est pas sûr — qu'à l'heure actuelle, pour toute une partie de l'humanité, l'œuvre d'art soit essentiellement quelque chose qu'il faut réaliser en ne tenant compte, ni de modèles, ni d'œuvres antérieures, mais en atteignant à ce qui est son originalité propre, la qualité particulière et irréductible à aucune autre qualité, que l'on porte en soi-même. Ma vie d'écrivain et de conservateur de musée me permet d'entendre de jeunes peintres et de jeunes écrivains. Leur dialogue est différent, en raison des techniques différentes, mais ils se complètent admirablement l'un l'autre. Que vous dit le jeune peintre qui vous apporte son tableau ? Non pas, comme aurait dit le jeune Poussin : « Je suis sur le chemin de l'imitation des grands maîtres », mais : « Est-ce que je suis déjà arrivé à exprimer ma personnalité ? Suis-je déjà arrivé à dégager ce qui est moi et ne peut être personne d'autre ? »

Dans la plastique — je parle de celle de mon pays, parce que je la connais bien — pendant sept siècles, les hommes de France qui voulaient être peintres ont imité ce qui avait été fait avant eux, et n'ont jamais fait la même chose. Pendant sept siècles, imitant ceux qui les avaient précédés, ils sont arrivés à faire des choses qui ne ressemblaient pas à celles qui avaient été produites avant eux. J'ai l'impression que, depuis <sup>p.269</sup> une trentaine d'années, chacun voulant faire ce qui est sa particularité profonde, secrète, et irréductible à toute autre particularité, est en train de faire de façon monotone, toujours et éternellement la même chose.

D'autre part, si nous essayons d'appréhender, non pas dans la conscience des créateurs, mais dans la matérialité du monde moderne, un certain nombre d'éléments, nous voyons que le jeu de la création aujourd'hui est sans analogue avec celui des époques antérieures. Excusez-moi de me référer à mon expérience personnelle — mais de quoi parlerait-on si ce n'est de son expérience personnelle ? Je suis frappé de voir s'opérer, dans la jeunesse que je peux fréquenter, une sorte de glissement sur certains points. Elle ne ressemble délibérément plus à la jeunesse qui a été la mienne — il n'y a pas tellement

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

longtemps ! Nous sommes aujourd'hui dans les phénomènes de culture, nous ne parlons pas de l'humanité tout entière, nous parlons des gens qui s'intéressent à la littérature, à la poésie, à la musique, à la peinture, c'est-à-dire une petite frange de l'humanité. En 1920, au Quartier latin, pour nous tous qui voulions devenir écrivains, peintres, sculpteurs, les tableaux de référence étaient basés sur le langage. Exemple : Lorsqu'une jeune fille entrait dans la salle où nous nous trouvions en prenant des attitudes, nous disions : « Elle a l'air d'une héroïne de Racine... », ou bien : « On dirait tel personnage de Guillaume Apollinaire. » On se référait toujours à des exemples du langage. Et le Pierrot Lunaire de Laforge, dont nous avons fait un grand usage, était une œuvre dont nous parlions, mais dont nous ne connaissions pas le visage.

Or, à l'heure actuelle, une mutation s'opère. Je ne sais si elle est bonne ou mauvaise, mais par le développement des moyens techniques (cinéma, reproductions photographiques) qui sont pour beaucoup la porte d'entrée dans la culture, la référence se fait de plus en plus vers l'image, vers ce qui vient du tableau reproduit chez Skira ou chez tout autre éditeur.

Pour me résumer, je dirai qu'il y a une mutation intérieure de la position du créateur par rapport à l'activité créatrice, et de cela je suis à peu près sûr. Je pense personnellement que le propre de tout artiste est d'innover, et que toute innovation est d'autant plus sûre qu'elle s'appuie sur une sorte de continuité engagée dans un passé qui nous est, tout de même et quoi qu'on ait dit, encore perceptible.

**M. LESCURE** : Je suis d'accord avec une grande partie des conclusions de M. Chamson, mais j'aimerais relever ce qu'il a dit sur l'évolution récente de la peinture. Il a remarqué notamment qu'en sept siècles les peintres français avaient fait une peinture constamment différente, alors que depuis trente ans on fait toujours la même chose. Je ne sais pas très bien ce que cela veut dire. Il ne me paraît pas convaincant de comparer sept siècles à trente ans. Il eût été beaucoup plus convaincant de comparer trente ans d'une époque quelconque — trente ans de ces sept siècles — à nos trente ans à nous. Nous aurions su s'il n'y avait pas eu une identité de style pendant trente ans. p.270 M. Chamson sera, je crois, d'accord avec moi pour reconnaître qu'il y a des styles d'époque.

Il peut apparaître, évidemment, que depuis trente ans les peintres font la même chose, mais ils ne font pas ce qu'on a fait pendant sept siècles ; ils

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

continuent de faire comme on a fait pendant sept siècles : ils changent.

Enfin, une petite question qui me paraît importante : s'ils font la même chose, c'est que la question du style d'époque existe. L'interrogation que formule aujourd'hui le plasticien — qu'il s'appelle Lapique, Chastel ou autrement — à propos de l'objet pictural, ne l'a-t-elle pas amené à une position analogue à celle des poètes, qui est de nier la subjectivité ? Je pense à Matisse, étalant autour de lui ses toiles de dix ans — alors qu'il y avait parmi elles de très nombreuses imitations de ses prédécesseurs, notamment de Monet et de Gauguin — les trouvant très variées d'expression et disant : « Tiens ! mais il y a quelque chose de commun... Cette chose commune, c'est moi. » Matisse s'inscrivait à ce moment-là dans une perspective subjective — d'expression du moi, ou romantique — de la peinture. Il me semble que la grande découverte de la peinture moderne, c'est peut-être de considérer le tableau comme une des expressions de quelque chose d'objectif, qui dépasse le peintre, et dans lequel il ne peut plus agir ; de même que le romancier — on le disait tout à l'heure — ne peut plus être maître de la situation.

**M. CHAMSON** : Je pense que l'artiste du moyen âge, qui condescendait à ne pas mettre son nom sur le tableau, était dans une position de création d'un objet détaché de lui-même et de non-maîtrise de la situation. On sait que pour le *Couronnement de la Vierge* d'Enguerrand de Charenton, les moines avaient fixé ce que devait être le tableau.

**M. LESCURE** : Les peintures du moyen âge n'ont pas laissé de signes clairs de cette conscience, sinon l'interprétation que l'on en peut faire à partir de leur anonymat.

**M. CHAMSON** : Je suis d'accord avec vous. Et aussi pour reconnaître que mettre en balance sept siècles et trente ans est injuste. Je pense que pour un certain nombre d'activités créatrices — à l'exception du roman — on se trouve devant des sortes de culs-de-sac. Mais peut-être y a-t-il quelque chose derrière. Cependant, il y a une chose très curieuse : c'est ce que disent tous les jeunes peintres à la sortie du Palais Grimaldi, qui est le musée Picasso, c'est le « Laissez toute espérance ». Dans les temps passés, lorsque le jeune Poussin allait en Italie et qu'il regardait les tableaux des maîtres qui l'avaient précédé, il

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

n'était pas question pour lui de « laisser toute espérance ». Il était pour ainsi dire animé, réconforté. Or, placez un micro à la sortie du Musée Picasso, et vous entendrez tous les jeunes peintres dire : « Il nous faut laisser toute espérance. » C'est tout de même curieux <sup>p.271</sup> que l'homme le plus représentatif de la plastique contemporaine soit un maître à désespérer pour tous ceux qui, après lui, veulent s'engager dans le chemin de la création plastique.

**M. THIERRY MAULNIER** : Comme suite aux interventions d'André Chamson et de Jean Lescure, il me semble qu'en dehors de la peinture on peut trouver des exemples qui nous montrent ce qui, je crois, reste vrai : à savoir qu'il y a une rupture. M. Chamson parlait d'une mutation. Il y a une rupture dans les conditions mêmes de l'activité artistique, qui fait que le problème qui se pose au littérateur ou à l'artiste contemporain n'est plus celui qui s'est posé pour le littérateur ou l'artiste des autres époques.

Je me trouvais, il y a deux ou trois ans, à Venise, où l'on construisait sur le Grand Canal un immeuble d'architecture moderne en béton. Cette construction était pour de nombreux Vénitiens, qui tiennent à la figure traditionnelle de leur ville, un grand scandale. D'autres, qui voulaient se donner pour modernes, répondaient par un argument, en principe, valable : « Le long de ce Grand Canal, il y a des spécimens d'architecture de quatre ou cinq siècles, qui vont du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup>. Ils s'accordent tous ensemble. Ils s'accordent parce que nous en avons pris l'habitude. Pourquoi le XX<sup>e</sup> siècle n'apporterait-il pas sa contribution au Grand Canal de Venise ? On s'habitue à l'immeuble de béton. » Eh bien, je ne crois pas que ce soit vrai — pour autant que nous puissions en juger, car nous sommes trop près. L'immeuble en béton est séparé de tous les précédents par une différence capitale, celle introduite par la révolution des techniques. Il n'est pas seulement d'un *style* différent, mais d'une *technique*, d'un *esprit* différents. Il est différent comme l'est une machine d'une cathédrale. Je ne crois pas qu'il y ait d'accord possible. Nous touchons là un point plus général, mais qui concerne également le sujet de la discussion d'aujourd'hui. L'homme actuel se trouve, par rapport au passé — du fait de la révolution technique — placé dans une situation radicalement nouvelle. Nous n'avons le choix qu'entre une sorte d'attachement stérile au passé, ou au contraire une rupture radicale avec lui. Nous ne pouvons plus continuer parce que, précisément, il y a eu un hiatus, une séparation décisive qui a été introduite par le XIX<sup>e</sup> siècle.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. LESCURE**, reprenant le fil de la discussion, poursuit :

Je reprends l'exemple de M. Chamson. Lorsque le jeune peintre sort du Palais Grimaldi, je ne suis pas absolument sûr qu'il pense : « Laissons là toute espérance. » Il peut peut-être dire : « Laissons là toute espérance de continuer à faire cela ou de nous appuyer sur cela. » Celui qui accepte de considérer l'exercice plastique comme un engagement de sa personne, comme une mise en cause, celui-là au contraire est exalté par les risques pris par Picasso. Seulement c'est un changement radical. Il s'agit, désormais, non plus de considérer l'œuvre comme œuvre, comme objet que l'on peut reproduire, mais comme résultat <sup>p.272</sup> d'une conduite qui, elle, est exemplaire. Peut-être pourrait-on penser qu'un homme comme Mallarmé est plus mythique que Koblentz. La question se pose, parce que dans le mythe il y a l'adhésion de la masse. Je ne sais pas si Mallarmé peut passer pour un vrai mythe. De 1867 — où Mallarmé écrivait à Cazalis — date une position radicalement différente de la conception de l'œuvre d'art. Voici cette phrase : « Je suis maintenant impersonnel et non pas le Stéphane que tu as connu, mais une aptitude qu'a l'univers à se voir et à se développer à travers ce qui fut moi. »

C'est là une altération radicale du moi qui est déjà très loin de la psychologie, et qui soulève alors de nouvelles questions : la relation du signe avec le signifié. Je ne sais pas très bien si la voix qu'on entend alors est — comme le prétendait Valéry — la voix des arbres et des bois. Il semble en tout cas que les poètes se soient efforcés, depuis bientôt un siècle, d'exprimer quelque chose qui est à la limite de l'homme, peut-être le bord de la transcendance.

**M. STAROBINSKI** : Mais toujours en cherchant un langage personnel, une originalité authentique.

**M. LESCURE** : Personnel..., je n'oserais pas tout à fait le dire.

**M. STAROBINSKI** : Ils ont cherché l'impersonnel à travers un style personnel. Il y a là une ambiguïté.

**M. LESCURE** : Nous sommes dans l'ambiguïté, je suis d'accord avec M. Merleau-Ponty.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. POULET** approuve l'exemple de Mallarmé et il précise :

Il y a, me semble-t-il, deux transcendances qu'il faudrait considérer du point de vue de l'acte littéraire : dans la littérature contemporaine, il y a une transcendance antérieure et une transcendance postérieure. Dans la littérature d'aujourd'hui, on dirait que cette figure de l'homme apparaît entre deux trous : d'un côté, il y a une espèce de néant préalable, une sorte de refus du passé par delà lequel l'homme surgit ; de l'autre côté, il y a le fait que cette création, en fin de compte, aboutit à un échec, mais que, par delà cet échec, il y a encore quelque chose d'autre.

**M. LESCURE** : A l'appui de ce que vient de dire M. Poulet, je pourrais peut-être vous lire une communication de M. Giuseppe Ungaretti, qui, fatigué, n'a pas pu venir ce matin.

« Nous avons, depuis Pétrarque, un langage poétique qui se faisait de plus en plus langage d'évocation d'objet absent, langage idéal, langage mental, langage abstrait. Et c'est au moment même où l'on apprend que la terre tourne autour du soleil, et qu'il ne pouvait y avoir de science du vrai qu'à partir de cette notion confirmée par la découverte géographique qui portait à constater que le soleil se couchait au même moment où ailleurs p.273 il se levait — c'est à ce moment même, où la vérité des sens subit son plus dur échec, que justement la vérité des sens est affirmée avec éclat par l'art, comme jamais auparavant : le langage de l'art se transforme juste en ce moment, il devient extrêmement sensuel, extrêmement violent par l'obsession de la mort. Pensez au *Don Quichotte* de Cervantès. La vérité des sens est reconquise par une libération extrême, absurde de l'histoire, par l'imagination ou les passions du cœur, au lieu que, comme il arrivait depuis Pétrarque jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, ce soit par une sollicitation de la mémoire poussée à sa limite. Ce qui se passe aujourd'hui, depuis cinquante ans, dans les recherches de langage, n'est-ce pas quelque chose d'analogue à ce qui se produisait au moment du baroque ? C'est une première question.

J'ai entendu dire par M. Jules Romains que la rédemption chrétienne de l'homme était contradictoire avec la connaissance que l'on a de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'univers après Einstein. Que je sache, les savants n'ont pas encore découvert la vie ailleurs que sur cette planète. En tout cas, l'homme est le seul être vivant jusqu'ici — même et peut-être surtout après la théorie de la relativité généralisée — le seul être vivant qui puisse connaître l'univers. Il continue donc à rester au centre de l'univers comme il le restait au temps de Pascal, malgré Copernic, Galilée et Colomb. C'est la question que je pose ici, parce qu'elle me semble être reliée à ce point où le langage actuel, pour reprendre son essor, a besoin d'éprouver son heurt avec le mystère, et de s'efforcer de le résoudre.

Ma seconde question est la suivante : le langage actuel de la poésie n'est-il pas essentiellement religieux ? Ne cherche-t-il pas à rétablir le sentiment du sacré, le sentiment de Dieu ?

**M. JEAN GRENIER** : Il me semble que nous cherchons très souvent dans l'art un équivalent de la religion. C'est ce qui explique que nous parlions forcément, comme l'ont dit MM. Lescure et Poulet, de transcendance. Nous cherchons à nous évader de deux choses qui font pression sur nous, une pression terrible : le mécanique et le social.

J'ai été autrefois très frappé d'un livre de Samuel Butler où l'on voyait l'homme qui s'occupait de la machine qu'il avait créée, et où l'on décrivait les soins qu'il lui apportait. Ce livre a été écrit en 1880. Il suffit de considérer des automobilistes dans leurs rapports avec leur voiture pour s'apercevoir qu'il y a un rapport de transcendance entre l'automobile et eux, et que véritablement il s'agit, comme le disait Butler, d'une nouvelle espèce, non pas animale, mais d'une nouvelle espèce entrée dans le monde, et dont l'homme se sent naturellement serviteur parce qu'il lui est inférieur. Il y a donc cette pression du mécanique créé par l'homme.

Il y a aussi la pression du social. Là, je me rappelle un livre plus récent, de Ramuz. On voit un homme qui a été ami d'un autre pendant vingt ans. Au bout de vingt années, ils se séparent parce que l'un d'entre eux a appris, au cours d'une réunion, qu'il devait être le frère et non pas p.274 l'ami de certains hommes. Ensuite, il pose une question à son compagnon en lui disant : « Est-ce que tu es mon frère ? » L'autre lui répond : « Je suis ton ami, la question de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

fraternité ne se pose pas. » Mais le premier insiste : « Il ne s'agit pas d'être l'ami, il s'agit d'être le frère, et le frère cela veut dire beaucoup de choses. » Cela veut dire un engagement aussi fort, aussi terrible que celui de l'homme vis-à-vis de la machine qu'il a créée. C'est un engagement sur le plan social.

Il est évident que, pris entre ces deux forces du mécanique et du social, nous avons besoin de nous évader, et il est tout naturel que la poésie ait pris la place — une place qu'elle ne peut d'ailleurs pas remplir — de la religion et de la métaphysique, qu'elle ait cherché une équivalence. Cela explique ce qui se passe actuellement. Il semble qu'il faille aujourd'hui chercher dans une direction qui soit celle de la transcendance peut-être, mais surtout celle des degrés, ou des médiations. Il est assez difficile d'exprimer cette idée, mais je conçois que l'homme pourrait se réconcilier avec lui-même, et pourrait même trouver une source poétique très intéressante dans les rapports avec la nature, dans ce que Jean Wahl appelle la « trans-descendance », la recherche de ces degrés, de ces marches d'escalier, qui nous conduisent insensiblement à nous mettre en rapport avec des créations comme les végétaux, les animaux, dont — après tout — nous sommes un peu trop éloignés. On pourrait souligner un contraste entre les fontaines fleuries, que l'on voit dans tous les villages de la Confédération, et qui expriment un certain rapport d'amitié avec l'homme, et, d'autre part, le jet d'eau de Genève, qui provoque un effet de surprise, d'admiration, d'étonnement — qui est un peu ce que la Tour Eiffel est à Paris — mais qui est dans un rapport inhumain avec l'homme, et c'est pourtant une de ses plus belles créations ! Ce qui fait que nous aboutissons à un paradoxe : l'homme tend à fabriquer de l'inhumain.

**M. STAROBINSKI** : Vous parlez d'évasion de la poésie en présence des forces qui tendent à écraser l'homme : le mécanique et le social. Mais n'est-ce pas précisément là que la poésie serait chargée d'une certaine culpabilité ? Elle aurait le tort d'être une voie d'évasion, au lieu d'essayer de nous réconcilier, ou de transformer le mécanique de façon qu'il n'écrase plus l'homme. En ce sens, il semble qu'un certain « poétisme » comme certains disciples de Rilke le pratiquent, soit en plein une voie de fuite et non pas une voie d'affrontement du monde et cela me paraît indéfendable.

**M. GRENIER** : Tout ce que l'homme a cherché plus ou moins jusqu'ici, c'est ce

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

qu'on appelle la délivrance en Orient, et le salut en Occident, c'est-à-dire se sauver, prendre la porte de sortie — quelquefois la sortie des artistes — mais enfin se débarrasser. Il me semble que dès que l'homme a pris conscience qu'il va mourir, le reste a peu d'importance.

**M. STAROBINSKI** : La porte de sortie est là, puisque c'est la mort !

**M. GRENIER** : p.275 Nous en cherchons une autre, une porte dérobée. Je crois que l'évasion est quelque chose de bien. Je suis d'accord avec ces milliards de personnes qui ont pensé que c'était quelque chose de bien, et je ne vois pas du tout pourquoi il ne s'agirait pas de s'évader.

**M. LALOU** : Je voudrais dire quelques mots pour le jet d'eau. J'ai vu beaucoup de choses dans le jet d'eau. Il m'est même arrivé d'y voir un symbole freudien, mais je ne l'avais jamais vu inhumain.

**M. GRENIER** : Quand je dis « inhumain », je ne veux pas dire qu'il ne soit une des plus belles conquêtes de l'homme, je ne veux pas dire que ce ne soit pas une grande réussite, mais je dis que nous sommes avec lui dans un rapport qui n'est pas un rapport d'amitié.

**M. LALOU** : C'est essentiellement subjectif.

**M. LESCURE** : Si les poètes qui se trouvent dans la situation que j'ai essayé, maladroitement, de décrire tout à l'heure, protestent parfois contre une certaine poésie militante, une certaine poésie politique, c'est rarement parce que cette poésie a une signification politique, c'est simplement parce qu'elle trahit la poésie, c'est simplement parce qu'elle est l'exercice d'une rhétorique, et à ce titre, elle ne suit pas cette expérience, cette conduite, cet affrontement du silence que le poète tente si constamment depuis un siècle à peu près.

En revanche, lorsque l'on trouve une œuvre à la fois poétique et de retentissement politique, comme celle d'Eluard, il me semble qu'il y a là quelque chose qui n'est pas une évasion, mais un poème, qui va aussi loin que peut aller le poème, qui exprime très clairement l'engagement d'Eluard dans un univers où le silence se traduit parfois en idéal communiste.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. GRENIER** : Je serais d'accord avec vous. Je pense à ce qu'Albert Camus dit quelquefois, à savoir que si nous avons besoin d'art, par exemple, c'est parce que probablement la vie et la nature ne nous satisfont point. Cette volonté de combler une nature, un monde, qui ne nous suffit pas, j'ai peut-être exagéré en parlant d'évasion, c'est, disons, le besoin d'un substitut.

**M. LESCURE** : Si je vous comprends bien, on pourrait s'évader dans le monde lui-même.

**M. GRENIER** : On peut s'évader au centre du monde par l'amitié avec des animaux ou avec des plantes. On n'a pas le droit de dire que c'est une évasion, au mauvais sens du mot.

**M. LALOU** : Ceci me fait penser au livre de Forster, *Route to India*, où est dépeint exactement ce sentiment de communion ; on parle même des pierres, des rochers.

**M. GRENIER** : p.276 Pour les Grecs, les rochers jouaient un grand rôle.

**M. STAROBINSKI** : Oublier les hommes pour les rochers, c'est tout de même très grave.

**M. GRENIER** : Lorsqu'on pense trop à eux, c'est encore plus grave pour eux. Nous avons à nous défendre de ceux qui nous veulent du bien. Tout ce qu'on peut souhaiter à notre époque, c'est de passer inaperçu.

**M. LESCURE** : Doit-on se défendre également de vouloir du bien aux autres ?

**M. GRENIER** : Il est impossible de s'en défendre, puisque nous ne nous suffisons pas à nous-mêmes. Ce qu'il faut, c'est ne pas leur vouloir trop de bien.

**M. STAROBINSKI** : C'est ne pas vouloir leur faire trop de bien ?

**M. GRENIER** : Leur vouloir du bien, comme Dieu.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. LALOU** : Ou bien les dictateurs.

**M. STAROBINSKI** : C'est précisément ce qui menace d'arriver. Si nous refusons de leur vouloir du bien, ce sont les dictateurs qui leur voudront du bien à notre place, et c'est assez grave.

**M. JACQUES CHENEVIÈRE** : Est-il très utile de vouloir du bien aux hommes sans essayer de leur en faire ? N'est-ce pas un peu platonique, si l'on ne peut pas de temps en temps passer à l'action ?

**M. LESCURE** : C'est tout le problème de la littérature et de ses relations avec l'histoire que vous posez. Que peuvent les quelques déclamations des intellectuels dans un monde où la radio et le cinéma prennent de plus en plus le pas sur l'expression imprimée ? Quel bien pouvons-nous faire à nos semblables, nous autres écrivains ? Quel dialogue peut-on engager ?

**M. CHENEVIÈRE** : Ce n'est pas moi qui ai établi le distingo entre vouloir du bien et faire du bien. On a constamment passé d'un domaine à l'autre ce matin, tant en littérature, peinture, morale, esthétique ou plastique. Je n'ai pas pensé spécialement à la littérature en disant qu'il ne suffisait pas de vouloir du bien aux gens, mais qu'il fallait, si possible, leur en faire, parce que vouloir du bien, c'est une intention louable. J'espère que certains individus à qui nous voulons du bien en éprouvent quelque bienfait, je le souhaite. Sinon, je ne vois pas quel est l'effet de cette disposition.

**M. LESCURE** : p.277 Il y a eu un moment où nous avons été parfaitement conscients de ce que pouvait représenter précisément le « vouloir du bien » du poète ou de l'artiste. Ce fut pendant la Résistance. A ce moment, nous avons publié avec Paul Eluard, aux Editions de Minuit, deux volumes de poèmes. Il est possible que si je les relisais aujourd'hui, je les trouverais fort mauvais. Mais à ce moment-là, nous avons su que nos camarades prisonniers récitaient nos poèmes par cœur et que cela les aidait à vivre. Je pense qu'alors notre solidarité avec les hommes était réelle.

**M. CHENEVIÈRE** : Dans le cas que vous citez, les poètes avaient dirigé leur

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

œuvre vers un but précis, qui était le réconfort, l'encouragement, l'éloge, l'exaltation. Mais il y a beaucoup de types de création littéraire qui n'ont pas ce but précis.

**Mme DURRY** : N'y a-t-il pas eu un moment dans la littérature où, tout à fait consciemment, les poètes, en particulier, ont refusé toute utilité. Disons à partir de Baudelaire ?

**M. THIERRY MAULNIER** : Je suis tout à fait convaincu que les recueils dont parle M. Lescure ont probablement aidé un certain nombre de prisonniers à vivre. Mais je suis convaincu aussi que d'autres prisonniers — dans des conditions analogues — ont éprouvé du réconfort à réciter des poèmes de Ronsard, de Baudelaire, qui ne les avaient pas du tout prévus pour ce genre d'utilisation, bien entendu. J'ai l'impression que le but même que vous vous étiez fixé, vous l'avez probablement atteint, et que d'autres l'ont atteint qui ne se l'étaient pas fixé. Ce qui m'incline à penser que le bien que fait le poète, il en est assez irresponsable, et il ne peut s'en prévaloir.

**Mme DURRY** : C'est le bien que fait tout ce qui est beau.

**M. PLISNIER**, parlant de la poésie, se demande si des poètes comme Verhaeren, puis Apollinaire ou Cendrars n'ont pas intégré dans le champ de l'émotion poétique les éléments de la vie moderne. Il ajoute :

N'y a-t-il pas là un apport du XX<sup>e</sup> siècle, une volonté véritable de transfigurer les réalités dites prosaïques, de les transformer, de les rendre objets de poésie, de façon que le lecteur éprouve devant elles un sentiment semblable à celui qu'il aurait éprouvé autrefois devant un clair de lune ou des arbres ?

**M. STAROBINSKI** : Il me semble que faire dévier ce débat sur la morale, c'est le gauchir. La question est de savoir si, dans une sorte d'évasion, la poésie va perdre communication, ou si elle va garder l'espoir d'une communication avec les hommes, cette communication étant en elle-même en deçà ou au delà des catégories du bien, p.278 ou du mal, que l'on veut aux autres, et du bien que l'on définit pour les autres, selon soi. Cette communication, si l'on y renonce, il vaut mieux ne rien dire, il vaut mieux être silencieux. Dans ce sens, j'admets très

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

bien qu'il y ait une évasion vers le silence, mais je ne la souhaite en tout cas pas. Je ne la chercherai pas, quant à moi. Il semble que la communication soit plus précieuse que le silence.

**M. GRENIER** : On ne peut pas renoncer à la communication à partir du moment où l'on écrit, où l'on parle ; seulement elle s'établit par hasard. Il est impossible de savoir comment on arrive à communiquer. Aucun artiste ne le sait d'avance.

**M. CHENEVIÈRE** : C'est le don.

**M. LESCURE** : Il se peut que nous attestions dans le vide.

**M. JEAN WAHL** : Ces deux termes d'évasion et de communication ne me satisfont ni l'un ni l'autre. L'artiste ne veut pas s'évader. Il n'emploie que rarement ce terme. D'autre part, Eluard ne veut pas communiquer, il s'exprime, et il se trouve qu'il communique.

**LE PRÉSIDENT** : Je dois remercier nos hôtes de l'entretien que nous avons eu ce matin, et, somme toute, de nous avoir fait du bien sans le vouloir.

@

### TROISIÈME ENTRETIEN PRIVÉ <sup>1</sup>

présidé par M. Albert Rheinwald

@

**LE PRÉSIDENT :** p.279 Je déclare ouvert le troisième entretien privé. Je salue la présence dans notre assemblée de M. le colonel de Montmollin.

Je tiens à féliciter les participants à l'entretien d'hier, de la rapidité avec laquelle ils ont présenté leur sujet. Pour la première fois, me semble-t-il, le dialogue a été d'une vivacité, d'une continuité et d'une animation qui ont enchanté tout le monde. Je compte beaucoup sur cette séance pour confirmer en quelque sorte une tradition qui me paraît excellente.

Nous aborderons aujourd'hui quelques discussions qui n'ont pas pu se poursuivre hier. La parole est à M. Eric Weil.

**M. ERIC WEIL :** Ce que j'ai à dire tiendra en peu de mots. Au cours de la discussion d'hier, un plan a peut-être été négligé, je ne veux pas dire un fait, à savoir : le rôle du public dans l'art. Je pense en effet que le changement de public explique, ou peut-être même conditionne, pour une large part, le changement dans l'art que nous observons. M. Chamson insistait hier sur l'importance, proportionnellement, de plus en plus large de l'image par rapport au livre, par rapport au discours. Or, le public qui lit aujourd'hui est constitué, à 90 %, d'hommes et de femmes qui lisent, si je puis dire, dans la première génération. Ce fait me semble tout de même important. Peut-être peut-on y ajouter une seconde remarque : à savoir que depuis le XV<sup>e</sup> siècle l'art a été art de cour, fait pour connaisseurs, et s'adressant à des connaisseurs, jugé par des connaisseurs. Peut-être le public actuel demande-t-il tout autre chose et peut-être vient-il de là que l'artiste, cherchant par un sentiment traditionnel un public éclairé et connaisseur, n'arrive plus à constituer de public vivant, mais s'adresse plutôt aux autres artistes. Il fait souvent de la poésie pour ou contre les autres poètes, de la peinture pour ou contre les autres peintres.

---

<sup>1</sup> Le 14 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. G. A. RAADI** : p.280 M. Ortega a montré beaucoup de courage en expliquant son point de vue. Permettez-moi aussi, me munissant d'un courage primitif, de dire certaines choses que je pense. Vous allez trouver ces choses très banales. Prenez-les comme la simple impression d'un auditeur.

Pour illustrer ma pensée, permettez-moi de me référer à un conte de notre littérature, inscrit dans une épopée mystique. Un homme avait lu qu'il y avait un trésor quelque part, et il était très intrigué. Or, il fit un rêve. Quelqu'un lui apparut qui lui dit : « Prends un arc et une flèche et lance ta flèche. Là où tombera la flèche, tu trouveras le trésor. » Le lendemain, l'homme part et avec toute sa passion il s'efforce de tirer sur l'arc. La flèche part, tombe. Il va à sa recherche et ne trouve pas le trésor. Le lendemain, il refait la même expérience, mais avec un peu plus de force. Toujours rien. Après plusieurs jours d'efforts, il était très ennuyé. Une nuit qu'il s'était endormi dans le désespoir, l'homme reparut et lui dit : « Je t'avais dit de lancer ta flèche normalement, de ne pas forcer pour aller plus loin. »

Alors je veux dire à M. Ortega y Gasset mon impression. Pendant votre conférence, je n'ai pas pu vous suivre, peut-être à cause de mon ignorance complète, mais aussi pour une question de méthode et de procédé. C'est pourquoi je voudrais vous poser la question des méthodes. Pour donner à l'Islam une voix au chapitre, le prophète de l'Islam demanda à ses disciples à quoi ressemblait son pied droit. Quand toutes sortes de réponses furent données, le prophète dit : « Mon pied droit ressemble à mon pied gauche. »

**M. JOSÉ ORTEGA Y GASSET** : C'est faux. Tous les cordonniers savent qu'il n'y a pas deux pieds semblables. Et Kant a très bien dit que Dieu a été obligé de faire à nouveau acte de création pour créer la main gauche.

**M. RAADI** : On peut évidemment nous dire que chaque savant, chaque penseur a la liberté d'aborder les questions comme il le veut, comme il le peut. Tout à fait d'accord. Mais le problème qui se pose à nous, c'est qu'en poussant cette logique-là, un savant nucléaire qui prétendrait — puisque cela lui plaît — pousser son expérience, peut faire sauter la terre. C'est en pensant à cela que j'ai suivi avec tout le respect que je vous dois, votre conférence, et je me suis posé la question de savoir si, par les méthodes que nous employons quelquefois, nous n'assistons pas à une sorte d'auto-destruction de la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

connaissance de l'homme, et si le trait essentiel de notre époque n'est pas une hantise de la connaissance et la destruction de la connaissance au moyen de certaines méthodes intellectuelles.

**M. ORTEGA Y GASSET** : L'intervention de M. Raadi est très intéressante et j'ai quelque faiblesse pour cette image où l'homme est une flèche. Il n'y a sans doute pas d'autre symbole plus juste pour l'homme. C'est pour cette raison que, lorsque j'avais vingt p.281 ans — parce que j'ai eu une fois vingt ans — j'avais mis en tête d'un livre un arc et une flèche. L'homme est cette flèche qui se sent toujours lancée, il ne sait pas pourquoi, et qui a oublié la cible. Il ne sait pas où il va. Il va.

Ce que j'ai dit dans ma conférence n'est pas du tout pessimiste, ni destructeur, bien au contraire. Nous nous trouvons dans une situation crépusculaire ; nous nous trouvons à un moment où les principes de notre civilisation sont périmés. Les deux sciences de notre civilisation qui semblaient les plus sûres, à savoir la physique et la logique mathématique, sont actuellement dans une situation telle qu'elles ne savent plus ce qu'elles sont. Les physiciens depuis Heisenberg, qui a fait le pas le plus courageux, mais le plus grave dans cette science, ne savent même pas ce qu'est la physique, ils ne savent pas s'il s'agit d'une connaissance, puisque, lorsque le physicien recherche la cause, son intervention crée une nouvelle réalité. La connaissance qui, jusqu'ici, n'était que *réception*, qu'essai de reproduire la réalité, s'est convertie, en quelque sorte, en une *création*, c'est-à-dire que ce qui faisait la vraie force sociale et historique de la physique, son application à la technique, on la retrouve maintenant dans la recherche, même théorique, c'est-à-dire que c'est une création technique.

Avant la guerre, on trouvait des articles de physiciens qui commençaient à se demander : « Que va-t-il arriver avec notre science ? » Malheureusement, la guerre a suspendu tous ces travaux, qui n'ont pas encore recommencé. Il y a quelques semaines, Heisenberg était à Copenhague avec les plus grands physiciens du monde, et il me disait : « Je dis parfois à mes compagnons, lorsque je me trouve devant certains phénomènes qui nous apparaissent dans les expériences : est-ce que la nature est sotté ? » Je lui ai répondu : « Cher ami, vous êtes obligé de penser, et c'est bien possible, que la nature est sotté. »

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Nous sommes arrivés à un moment où il faut nous libérer de l'optimisme intellectuel que nous avons hérité des Grecs. Les Grecs ont trouvé cette merveille qu'est la pensée nécessaire. Ils ont considéré l'intellect pur, la raison pure, comme quelque chose de surhumain, qui n'avait pas besoin d'être justifié, mais par lequel, au contraire, tout le reste devait être justifié. Ils l'ont divinisé. C'est pour cela qu'Aristote a donné à Dieu comme occupation de penser aux humains, comme s'il était un pauvre professeur de philosophie.

A cet intellect, qui était tellement parfait, à cette raison pure, correspondait une réalité, un monde qui devait être aussi parfait, qui devait s'accommoder des lois de la pensée logique. Et l'on voit, chez Platon, l'intention de trouver des choses parfaites, et l'intention d'en trouver encore de plus parfaites, et ces modèles d'êtres parfaits, ce sont les Idées.

De là cette idée que la nature est parfaite, que tout ce qu'elle fait est parfait, sauf dans le cas exceptionnel des monstres, de la tératologie ; une série d'exceptions confirmaient la règle.

Je crois qu'il faut nous libérer de cet optimisme intellectuel. Nous devons ouvrir les yeux devant les faits et chercher de façon méthodique les défauts de la nature, les sottises de la nature. Cela ne veut pas dire que je sois pessimiste.

Dans cette situation crépusculaire, où les principes mêmes de notre civilisation sont tombés sous l'horizon, nous devons tâcher de voir clair. Tout crépuscule est forcément vespérant ; tout crépuscule est équivoque. C'est une lumière qui peut être aussi bien la dernière heure du jour que le début de l'aurore. C'est pourquoi j'ai fait une division en deux parties : d'un côté, ceux que je nomme les « vespertinistes », qui croient que tout finit ; de l'autre, ceux qui, comme moi, croient qu'il faut être « matinaliste ». Alors, ce n'est pas du pessimisme, c'est tout le contraire. C'est l'annonce que quelque chose de grand va commencer ; commencer, c'est-à-dire qui n'est pas déjà connu et, à cause de cela, problématique, difficile, qui n'est pas là, qui est encore mort pour les gens qui prennent la vie comme quelque chose de commode. Mais tout homme qui a un peu de sang dans les veines a besoin de tout le contraire : d'une perpétuelle incommodité et inquiétude, et avec un sens impératif de création, d'aller à quelque chose de nouveau. Ces nouveaux principes ne sont pas des choses utopiques, ils commencent à être déjà là. Seulement, comme il est naturel, il y a très peu d'individus dans le monde qui savent de quoi il s'agit.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Je ne suis donc pas si loin de vous. Je suis avec vous comme flèche, avec un archer derrière nous pour nous lancer tous les deux.

**M. RAADI** : Vous vous réclamez de l'optimisme. Est-ce qu'alors vous ne vous contredisez pas, puisqu'au début de votre conférence vous avez dit qu'il faut renoncer à l'optimisme ?

**M. ORTEGA Y GASSET** : Justement, pour créer une situation plus solide. Nous nous retrouvons toujours. Mais c'est l'impératif européen, peut-être différent du vôtre. Prenons Descartes. Qu'a dit Descartes, qui est la source la plus européenne de pensée : qu'il faut d'abord douter et que c'est le doute qui est la chose la plus créatrice. Cet élément inquiet où l'on se sent tomber nous oblige à faire des mouvements pour nous sauver.

Alors se produit ce phénomène qui est le commencement de toute culture. Toute culture est un phénomène natatoire pour tâcher de se sauver, parce que l'on se sent noyé. Il faut avoir d'abord la conscience du naufrage pour nager. Il ne s'agit pas d'être sur la plage avec aussi peu d'habits que possible et de prendre un bain de soleil, il s'agit de nager, Messieurs.

**M. JEAN WAHL** : Je crois à la même chose que M. Ortega y Gasset, avec pourtant des nuances très différentes. Par exemple, pour ces équations auxquelles vous avez fait allusion, on peut en tirer une vérité complémentaire, ce qui n'est pas étonnant, étant donné les principes mêmes de la physique contemporaine, à savoir qu'il y a une réalité sur laquelle nous n'avons pas de prise complète. Vous avez insisté sur l'élément de création, mais il y a aussi l'élément de réalité <sup>p.283</sup> affirmée, réalité que nous ne pouvons pas atteindre. La science a elle-même déterminé une limite qu'elle ne peut pas dépasser. Je pense à un très grand physicien qui est Einstein ; je ne sais pas s'il est le plus grand...

**M. ORTEGA Y GASSET** : C'est un physicien classique. Il a fait faire des progrès admirables, mais c'est de la physique classique. Et comme c'est la physique classique qui est en question, il est déjà quelque chose qui appartient au passé.

**M. WAHL** : Il est extrêmement difficile de savoir qui a raison d'Einstein ou de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ces physiciens qui lui donnent tort sur certains points, à grand regret, étant donné l'admiration qu'ils ont pour lui. C'est une question dans laquelle nous ne pouvons pas entrer.

**M. ORTEGA Y GASSET** : Tout à fait d'accord.

**M. WAHL** : Parlant d'Einstein, je voudrais rappeler cette parole de lui : « Dieu est malicieux, il n'est pas méchant. »

**M. ORTEGA Y GASSET** : Je ne sais pas... Vous êtes trop sûr de ce qui arrive chez Dieu... Il est trop loin.

**M. WAHL** : Einstein n'est pas si sûr, et moi non plus.

**M. ORTEGA Y GASSET** : Il faut laisser Dieu à une longue distance. En ce sens, il faut être un peu comme ce premier hérétique qui mettait Dieu très loin parce qu'il le respectait suffisamment. Il était l'être superantissimus. Il n'avait rien à voir avec les hommes.

**M. GUIDO CALOGERO** : Ce qui me semble ne pas être assez clair, du moins pour moi, dans ce qu'a dit M. Ortega, c'est ceci : si nous disons que quelque chose de nouveau doit venir, c'est bien. Toujours quelque chose de nouveau doit advenir. Si nous ne faisons rien de nouveau nous n'aurions aucune responsabilité. Mais en fait y a-t-il maintenant une rupture solennelle ? Est-ce qu'une période de l'histoire se termine réellement ? Votre conception peut ne pas être pessimiste — vous l'avez interprétée d'une façon non pessimiste — mais je la trouve apocalyptique, au sens originel du mot. Nous devons avoir une apocalypse qui pourra être la révélation du bon comme la révélation du mauvais. Or, quelles sont les raisons de cela ? C'est ce que je voulais vous demander. Vous avez dit : les principes essentiels de la civilisation moderne et occidentale sont périmés...

**M. ORTEGA Y GASSET** : Cela ne m'est pas personnel. Il faut justement demander aux spécialistes de ces sciences très précises une réponse. J'ai pris comme exemple la crise des sciences, justement pour éloigner de moi une

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

appréciation qui n'aurait aucune importance si elle tenait à moi. Demandez à Russel, à Gödel ce qu'ils pensent.

**M. CALOGERO** : p.284 Mais il est impossible qu'une question foncièrement philosophique ou morale soit laissée à des spécialistes, notamment à des hommes de science. Il est tout à fait impossible que quelque chose qui peut déterminer notre façon de penser et d'agir moralement, socialement, puisse sortir d'une équation. Mais interrogez un mathématicien qui comprend vraiment ce qu'il fait, ou un physicien qui comprend vraiment ce qu'il fait, ils vous diront qu'on peut aussi, pour cette question déterminée retourner au vieux Kant, qui disait que nous ne pouvons apprendre de la nature et de la science de la nature quand il s'agit des commandements fonciers de notre activité morale.

Vous avez dit : la science, maintenant, est devenue une sorte de création ; elle n'est plus connaissance...

**M. ORTEGA Y GASSET** : Je n'ai pas affirmé cela. J'ai dit que c'est le problème devant lequel se trouve le physicien. J'ai dit : cela semble comme un changement radical de ce que nous appelions connaissance. Il faudra voir. Justement, ce fut une chose lamentable que la suppression des travaux des physiciens allemands, qui, à cause de cela, sont devenus subitement — et par force — des philosophes, parce qu'il leur fallait reconstruire des principes. Et si les principes initiaux sont en question, le spécialiste ne peut avoir pied sur sa science, mais sur une autre terre, sur un autre sol, qui est justement la philosophie.

Je ne dis pas que ce que disent les physiciens ou les mathématiciens est quelque chose qui doit forcément diriger notre éthique ou notre morale. C'est à nous d'interpréter les faits. Si je vous ai renvoyés au physicien ou au mathématicien, c'est simplement comme affirmation d'un fait, c'est qu'il pense au dedans de sa science, et pas plus ; le reste c'est à nous de le faire.

**M. CALOGERO** : Le principe foncier de notre civilisation, à savoir que nous devons comprendre, aider les autres, que nous devons appliquer la loi fondamentale du respect de la liberté d'autrui ne pourra jamais être changé pour une question de physique ou de mathématique, c'est-à-dire que nous n'avons pas une crise de la civilisation, nous avons seulement des problèmes,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

qui ont un caractère partiel dans l'application que nous devons faire de la loi fondamentale, de notre civilisation et de notre éthique, qui est de respecter la liberté des autres, d'aider la liberté des autres. Il n'y a pas une crise, simplement une adaptation. C'est un nouveau chapitre, il n'y a rien de tragique, ni rien de spectaculaire là-dedans.

**Mlle JEANNE HERSCH** formule deux remarques. La première est celle-ci : en déclarant que les principes de la civilisation occidentale sont périmés, que cette civilisation est morte, M. Ortega ne crée-t-il justement pas ce dont il parle ? C'est-à-dire, est-ce qu'il ne la tue pas, cette civilisation ?

Ma deuxième remarque est celle-ci. Vous avez dit dans votre conférence qu'il s'agissait d'une mort de civilisation glorieuse, parce que tous <sup>p.285</sup> les principes contenus dans cette civilisation avaient porté leurs fruits ; que c'était en somme pour avoir tout donné qu'elle mourait. Et à cause de cela, vous dites aux jeunes : « Allez-y. »

Je suis sur ce point d'un avis complètement différent. Si nous assistons vraiment à un crépuscule de civilisation — ce qui est possible — je ne voudrais jamais l'affirmer parce que c'est notre tâche de la faire vivre et donc changer. Si nous sommes dans cette crise, c'est précisément parce qu'elle n'a pas épuisé ces principes, parce que ces principes la travaillent du dedans, sans trouver leur aboutissement dans les faits. Je vais vous en donner un exemple sur le plan social : si vous prenez un des principes fondamentaux de cette civilisation, la dignité de la personne humaine, son droit à penser, son droit à être, c'est un fait que d'immenses quantités d'individus, sur la surface de la terre, de toutes les couleurs — blancs compris — n'ont ni les moyens, ni le temps d'arriver à cette condition dont nous disons qu'elle appartient en droit à chacun. Voilà une contradiction interne qui travaille notre civilisation, qui doit la travailler, et qui provoque cette crise dont vous parlez, crise salutaire en un sens, mais crise marquant la force des principes internes de notre civilisation et leur insatisfaction, et non pas leur épuisement.

**M. ORTEGA Y GASSET** : Je crois qu'au fond nous sommes d'accord. Qu'est-ce que cela veut dire lorsque j'ai indiqué que notre civilisation, ce que l'on appelait la civilisation européenne, qui n'était pas une chose vague, mais qui consistait en une série de principes, qu'elle était morte, c'est simplement que ces

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

principes étaient arrivés dans une situation dans laquelle on voyait qu'ils n'étaient pas suffisants. C'est toujours l'affaire du philosophe de tâcher de voir si les principes le sont vraiment. Différents en cela des hommes de science, qui progressent en accumulant des nouvelles connaissances, les philosophes progressent en arrière ; ils cherchent toujours, derrière les principes qui semblent valables à l'époque, s'ils le sont vraiment, et ils tâchent de trouver, derrière, des principes qui soient plus solides. C'est une chose curieuse, cette marche en arrière du philosophe. L'histoire de la philosophie est l'histoire d'une retraite.

Et lorsque j'ai dit : ces principes sont périmés, j'ai dit une chose tout à fait concrète, que nous pourrions démontrer en prenant chaque ordre d'idées.

La question de la dignité de la personne humaine suppose beaucoup de concepts purement intellectuels pour l'éclairer. Qu'est-ce que la personne humaine ? On ne peut éclairer cette question si l'on ne répond pas à cette autre question : qu'est-ce que le monde, et tout le reste... C'est pourquoi il faut commencer par cela. Nous en sommes arrivés à une époque où l'homme — et partant la personne — apparaissent comme la chose la plus décisive, la plus importante, et c'est justement la critique intellectuelle qui nous a délivrés de tout ce fatras de choses sur le monde, sur la nature, qui nous ont empêchés de voir devant nous la chose essentielle qu'est la personne humaine. Vous voyez que je ne suis pas tellement <sup>p.286</sup> loin de vous, à moins que vous ne me rejetiez et ne m'éloigniez, ce que font d'habitude les femmes !

Eh bien, ces principes se sont révélés faux. Et c'est une chose élémentaire qui, je le croyais, allait de soi, que toute critique qui prouve que quelque chose est faux est déjà une belle vérité. J'ai employé le mot principe. Ce ne sont pas des principes que nous allons chercher comme à la chasse, qui vont prendre leur vol comme des faisans, d'un côté ou de l'autre de notre chemin, ce sont des principes qui commencent déjà à se dessiner. Ces principes ne sont pas des nouveautés. Je n'ai pas de plaisir à déceler des nouveautés, mais je crois de notre devoir de reconnaître cette situation, de la prendre joyeusement. Sans joie, il n'y a pas de civilisation. Il n'y a pas d'hommes. C'est une capacité de l'homme, au milieu de toutes les douleurs, d'être joyeux. Surtout pour l'Européen. N'oubliez pas que l'Europe a commencé à être construite par l'épée de Charlemagne qui s'appelait « Joyeuse ».

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Eh bien, ces principes commencent déjà à être là, en continuité parfaite avec les autres principes. Alors, cette nouvelle civilisation européenne vient, qui continue l'ancienne.

J'ai parlé de civilisation européenne, eh bien, j'ai commis une faute, mais je l'ai commise sciemment, c'est une hypostase que l'on emploie depuis des années. Naturellement, il n'y a pas de civilisation européenne. Il y a des hommes européens qui vivent leur vie d'une certaine façon, et si nous la considérons abstraitement — en laissant l'homme qui vit de cette façon de vivre — c'est ce que nous appelons la civilisation occidentale. Allons tranquillement pour parler de l'homme.

**M. MAURICE MERLEAU-PONTY** : Il semble qu'il y ait un malentendu entre M. Ortega y Gasset et ses deux derniers contradicteurs. L'attitude de ceux-ci consiste à peu près à dire : il y a bien en effet une crise des idées de la science, ou une crise des idées morales dans leur application, mais cette crise n'entame pas le fond. Il y a un plan philosophique sur lequel s'installe M. Calogero où les crises de concept de la physique n'ont pas de signification décisive ; et il y a un plan de la moralité pure où s'installe Mlle Hersch, et où les contradictions que rencontrent les notions morales dans leur usage pratique et historique sont également sans importance, en ce sens qu'elles n'entament pas les principes.

Je trouve que la différence entre la position de M. Ortega y Gasset et celle de ses deux contradicteurs consiste en ce que lui a l'idée de l'histoire, l'idée d'une unité qui embrasse ces différents secteurs. Je trouve qu'en la circonstance, quand on voit la science elle-même devenir philosophie, quand on voit les physiciens réfléchir sur des notions de structure, sur des notions de base, comme le temps et l'espace, et les remanier complètement, distinguer ici entre le savant et le philosophe, c'est faire une distinction qui ne répond à rien d'effectif. Il y a en réalité une sous-estimation de la science dans ce que dit M. Calogero. On classe les gens en deux catégories : les savants d'un côté, les philosophes de l'autre, p.287 alors qu'il n'y a aucune raison de ne pas extraire de la science — puisqu'elle est notre expérience systématisée, avec une certaine naïveté, comme tous les philosophes le pensent — une signification philosophique, quitte à la rectifier quand il le faut.

Mlle Hersch dit de son côté : on risque de tuer une civilisation en disant

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

qu'elle est morte, moyennant quoi elle se replie sur les principes de la dite civilisation, même si, dans leur usage, ces principes se contredisent.

Seulement, il y a un autre risque qui consiste, en maintenant des principes qui n'ont plus qu'une valeur abstraite, de contribuer au désordre effectif dans lequel nous vivons. Et c'est ce danger-là que la moralité de Mlle Hersch doit éviter, non moins que l'autre danger dont elle parlait.

Autrement dit, il me semble que le concept d'histoire est celui sur lequel en réalité on se divise. Pour ma part, je me sens en plein accord avec la conception de M. Ortega y Gasset, telle qu'elle apparaît de cette discussion.

**Mlle HERSCH :** Ce n'est justement pas une conception de l'histoire. Dans l'histoire, il n'y a pas d'apocalypse. C'est justement le point non historique, à mon avis, de l'optique de M. Ortega y Gasset. Mais je sais bien que M. Ortega y Gasset a brossé un tableau. J'ai eu avant tout l'impression du tableau quand j'ai entendu sa conférence, et le tableau m'a séduite. Mais maintenant, nous nous détachons du tableau et du plaisir qu'il nous a causé, pour voir ce qu'il en est au cours de notre vie.

**M. ORTEGA Y GASSET :** J'éprouve beaucoup de sympathie pour l'attitude généreuse de M. Merleau-Ponty, qui a renoncé provisoirement à sa pensée et qui a joué le rôle d'un Anglais en nous proposant un compromis.

Dans ma conférence, je n'ai pas voulu insister lorsque j'ai dit que le physicien s'était senti obligé de mettre les pieds en dehors de sa physique, c'est-à-dire dans la philosophie.

L'une des choses les plus caractéristiques de la civilisation européenne, c'était le fondement de la raison, c'était la raison pure, qui vient des Grecs, que reprendra Descartes, que Kant tâchera toujours de considérer comme ce qu'il y a de plus essentiel. La raison pure, qui est la raison de la mathématique et de la physique, s'est révélée impossible. C'est ce que veut dire le théorème de Gödel ou l'interprétation des faits par Heisenberg.

Alors, je ne fais pas comme Heidegger, ou comme d'autres, qui ont répété Heidegger vingt ans après, MM. les Français, non, je ne vais pas en dehors de la raison, je me sens obligé de trouver une autre forme de raison ; en comparaison, la raison pure était tout à fait insuffisante, infantine, pauvre, qui

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

ne pouvait s'occuper que de choses simples, les atomes par exemple. On en vient à une raison qui est tout à fait raison, encore plus stricte que la raison pure traditionnelle, et que j'appelle p.288 la raison vivante, ou bien la raison historique. C'est une chose que j'ai déjà exposée dans mes livres, mais mes livres ne sont pas arrivés à Genève !

**M. ERNST VON SCHENCK** [Résumé de l'allemand] Il m'a semblé que la dernière remarque qui terminait l'exposé de M. Ortega y Gasset était fautive. Il a dit en effet que la civilisation occidentale était finie, à son avis, par suite de la non validité des principes traditionnels de la physique et de la logique. Or, c'est seulement aujourd'hui que ces principes commencent vraiment à déterminer notre vie. Au cours de l'histoire de l'Occident, ils se sont développés à côté de ce qui faisait l'essentiel de la vie occidentale. Il y a toujours eu une autre logique en Occident que la logique de la physique pure, par exemple, la logique dont parle Dilthey, Scheler, et autres. C'est sur cette logique que repose en fait la possibilité d'entretiens comme ceux que nous avons en ce moment. C'est pourquoi c'était une simplification abusive, et trop brutale, que d'avoir passé de l'une à l'autre.

D'autre part, la civilisation est en somme, grâce à cette logique sous-jacente, qui est une autre logique, dans une crise constante ; ce n'est pas une crise unique à un moment donné.

Quant au passé, M. Ortega y Gasset indique que l'homme actuel n'a plus de passé. Si c'était vrai, la crise serait véritablement définitive. Cela voudrait dire que l'homme a perdu son propre être, ce ne serait pas seulement la fin de l'homme, mais la fin de l'homme en tant qu'homme.

**M. ORTEGA Y GASSET** : C'est seulement au dernier moment que j'ai parlé de la raison historique. Et Dilthey est à mon avis le plus grand penseur depuis que l'on en est venu à cette nouvelle façon de penser. Je ne voulais pas aborder cette question parce que c'est une histoire très longue, mais qu'il faut absolument, une fois pour toutes, mettre au clair.

L'histoire de la pensée occidentale, du point de vue de la philosophie, en prenant la Grèce comme grande patrie de cette civilisation, a vécu intellectuellement de deux grandes idées : c'était d'abord — chez les Grecs et chez les gens du moyen âge — l'idée de l'Être. Puis, les Européens ont émigré vers une autre idée qui, pendant plus de trois siècles, a été développée : c'était l'idée de la *conscience*.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Eh bien, Dilthey a été le premier qui a soulevé une nouvelle idée : l'idée de la *Vie*. Et toutes les pensées qui, depuis Dilthey, s'élèvent sur l'horizon, sont différentes modulations de cette idée de la vie. Dilthey est un cas vraiment incroyable. C'était un génie, mais il manquait de force vitale. Sa voix était tellement menue qu'il ne pouvait pas faire son cours à l'Université. Il devait le faire chez lui. Comme écrivain, c'est la même chose. Il n'est pas capable de nommer de façon juste et frappante ce qu'il voit.

Pensez au drame pour un homme qui, le premier, voit certaines choses jusque-là inconnues. Il lui faut des mots pour dire ce qu'il voit, mais ces mots existent pour des choses déjà vues. Il lui faut donc un génie strictement poétique pour dénommer de façon suffisamment séduisante et éclairante ce qu'il voit. Un des grands génies de la poésie, Mallarmé, était, lui aussi, presque muet. On voit qu'il lutte avec les p.289 mots. C'est comme un peintre qui n'aurait pas de bras. C'est pourquoi le cas de Dilthey est tout à fait singulier. Il n'a eu aucune influence en tant que philosophe ; il en a une grande en tant qu'historien, mais il n'a aucune influence sur Scheler, et Scheler n'a pas eu la moindre idée — pas plus que moi-même qui me trouvais à Berlin à cette époque — que cet homme avait une grande philosophie. A tel point que lui-même ne voulait pas sa philosophie. Il appartient à une époque où le positivisme prévalait. Et lorsqu'il a trouvé cette nouvelle philosophie, il a pris peur. Il n'en voulait pas. Il n'est pas arrivé à formuler très clairement ses pensées, il n'a fait que tâtonner.

Il faut en finir avec cette habitude de désigner par un seul mot des choses tout à fait différentes, on appelle par exemple poésie ce qu'a fait Homère et ce que faisait Verlaine. Avec cela, nous n'arrivons qu'à couvrir les différences et non pas à comprendre ce que faisait Homère d'un côté, et ce que faisait Verlaine de l'autre. Cette logique, Dilthey ne l'avait pas. Il n'est pas arrivé à la raison historique. Ce qu'il appelait la raison historique, c'était la raison de toujours, la raison pure appliquée à la réalité historique.

**M. VON SCHENCK** : Mais depuis Dilthey il s'est passé beaucoup de choses.

**M. ORTEGA Y GASSET** : C'est après Dilthey que l'on a commencé cette philosophie de la vie, et qu'on l'a commencée dans cette petite péninsule située derrière des montagnes trop hautes ! Et c'est pour cela qu'Heidegger — qui était

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

du reste de mes amis — a répété des choses que nous avons dites en Espagne, treize ou quatorze ans auparavant. Je ne veux pas parler de M. Sartre, qui est un nouveau venu, et qui n'a pas suffisamment compris les choses. Heidegger a employé la terminologie scolastique. Il nous a renvoyés une fois encore à l'Être. Son erreur est d'avoir voulu faire une ontologie.

Il faut aller au delà de l'idée de l'Être, et le mot *Être* n'est pas capable d'exprimer cette nouvelle réalité qu'est la Vie. On dit, par exemple : l'homme est un être qui est ce qu'il n'est pas. C'est une erreur, du reste Heidegger en est d'accord maintenant.

**M. RENÉ LALOU** : Nous sommes réunis ici pour étudier la conception de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle. L'homme du XX<sup>e</sup> siècle n'a inventé qu'un seul art original : le cinéma. Est-il possible que nous nous séparions sans avoir parlé du cinéma ?

Si nous essayons de jeter un petit coup d'œil sur cet art nouveau — le seul art original avec la radio peut-être qu'ait produit l'homme du XX<sup>e</sup> siècle — nous répondons en partie à la question qu'a posée tout à l'heure M. Eric Weil. Chacun sait que les journaux popularisent même la manière de devenir une star. On se fait voler ses fourrures, ou l'on fait une tentative de suicide dans trois pouces d'eau, et après on est lancé.

p.290 La question que je voudrais poser dans le cadre de nos Rencontres est celle-ci : est-ce que cet art nouveau a ajouté quelque chose à la connaissance de l'homme ? Je ne cache pas une seconde que je vais répondre oui. J'espère que d'autres répondront non, ou répondront un oui beaucoup moins absolu.

A la question ainsi posée, la meilleure réponse serait peut-être une autre question, à savoir : qui aurait pu imaginer, au XIX<sup>e</sup> siècle, que l'homme qui possédait depuis des siècles le pouvoir de créer des symphonies auditives, ait été également capable de créer des symphonies visuelles, car le seul art auquel ressemble réellement le cinéma, c'est l'art musical. Qu'aurait fait Shakespeare, s'il avait disposé de ce prodigieux instrument qu'il appelait lui-même dans le fameux prologue d'*Henri V* et qui a fourni à Laurence Olivier le point de départ de son film ?

Il ne faut donc pas s'étonner si le cinéma a influencé le théâtre. Thierry Maulnier rappelait hier qu'il l'a influencé, ne fût-ce qu'en le stylisant, comme

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Olivier l'a fait dans *Hamlet*. Et les jeunes Américains ont été influencés par le découpage du cinéma en séquences.

Eh bien, voici mes conclusions personnelles. Je soutiens qu'en premier lieu le cinéma a enseigné aux hommes un art de voir qu'ils ne possédaient pas. La poésie des machines, des rues mouillées par les grands soirs d'automne, nous a été révélée par le cinéma. Le phénomène de la germination des plantes nous a été révélé par le cinéma, qui nous a permis de participer à cet aspect de la nature. Et puis le cinéma traduit parfois beaucoup mieux que les mots eux-mêmes des nuances psychologiques. Tout le monde connaît *Brève rencontre* ou *L'Héritière* de William Wyler, ce qui me dispense d'insister. Tous ceux d'entre vous qui ont assisté hier à la projection d'un film qui n'est certainement pas un des chefs-d'œuvre du cinéma, mais qui est fort intéressant : *The Browning version*, auront vu la femme de quarante ans se tourner vers la glace et, sans un mot, regarder son visage, l'entourer avec ses mains et se dire : « Est-ce encore un visage qu'un homme peut aimer ? » Aucune parole n'aurait pu traduire cette scène mieux que l'image.

Il est évident enfin que le cinéma exprime avec une puissance incomparable, devant laquelle la littérature doit capituler, les mouvements populaires.

Et M. Lalou cite entre autres *Le Cuirassé Potemkine*. Il montre aussi que le cinéma offre de merveilleux moyens de critiquer la vie moderne ou plutôt certains de ses aspects : comme la standardisation. Il rappelle à cette occasion le film de René Clair *A nous la Liberté*.

Prenons un autre exemple. A plusieurs reprises, au cours de cet entretien, on a parlé du sentiment de solitude de l'homme moderne. J'ai lu beaucoup de livres, par profession et par plaisir, et je n'ai jamais eu le sentiment de l'homme moderne avec autant de force poignante que dans un film comme *La Foule*.

On a parlé ces derniers jours de la création des figures légendaires. On s'est plaint qu'il n'en existe plus. Il en existe une, qui a rallié à elle <sup>p.291</sup> des millions d'individus. Cette figure légendaire a paru sur un écran, c'est celle de Charlie Chaplin. Pourquoi Chaplin est-il apparu comme représentant notre époque ? Précisément parce que Chaplin représente une des positions fondamentales de cet homme moderne, parce que Chaplin a montré — et je reprends le mot de Jean Wahl — que Dieu est malicieux sans être méchant, et que par conséquent ce qui distingue le hasard, c'est une espèce d'incohérence, un certain nombre de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

cocasseries, et qu'aux cocasseries du hasard l'homme peut opposer ce qu'il est. Jusqu'à présent, Chaplin est peut-être l'image la plus juste de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle : un mélange de détresse profonde et un invincible espoir dans les puissances de la poésie.

**LE PRÉSIDENT** : Le cinéma est un domaine si vaste qu'il nous ramènera certainement à des questions philosophiques. Je crois qu'un intermède est favorable, et que M. Kanters a peut-être des choses à nous dire.

**M. ROBERT KANTERS** : Il me semble qu'au début de notre entretien d'hier, Mme Marie-Jeanne Durry avait très bien posé une question importante : celle de savoir dans quelle mesure la littérature du XX<sup>e</sup> siècle avait fait progresser la connaissance de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle. C'est une question qui a été déjà discutée, mais je vais encore en dire un mot. Il y a d'autres questions connexes que M. Ortega a évoquées, et qui ont été également discutées au cours de notre entretien de Coppet : ce sont les questions de méthode dans l'étude de la littérature.

Je me demande si nous ne devrions pas voir pourquoi et comment nous pouvons étudier la littérature en ayant en vue la connaissance de l'homme contemporain. Le pourquoi est absolument évident : nous savons que nous devons étudier la littérature, et en particulier la littérature contemporaine, parce que c'est l'un des produits les plus complets, les plus riches de l'activité humaine, et que par conséquent on peut penser que dans ce produit total, comme disait M. Jules Romains, l'on trouve l'homme contemporain exprimé de la manière la plus compétente et la plus vaste.

M. Kanters rappelle la distinction faite par M. Lalou — lors de son exposé à Coppet — entre *critique* littéraire et *histoire* littéraire. Sur ce point, dit M. Kanters :

Je ne serais peut-être pas tout à fait d'accord avec lui. Il me semble que ce sont les mêmes méthodes qui sont appliquées en critique et en histoire. Or, nous avons à étudier la littérature à la fois du passé et du présent. Peut-être une question peut-elle se poser au passage : dans quelle mesure l'étude de la littérature du passé continue-t-elle à éclairer la connaissance de l'homme d'aujourd'hui, et quelles sont les constantes ainsi révélées — si constantes il y a — ou bien n'y a-t-il pas de constantes en cette matière ?

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. LALOU** : p.292 Le problème que j'ai posé, je l'ai posé du point de vue des tempéraments d'hommes, et je disais que certains hommes, vivant dans une époque, et qui sont obligés de pratiquer critique et histoire littéraire, se sentent plus à l'aise dans l'histoire littéraire, la « chose classée » dont parlait Thibaudet.

**M. KANTERS** : Il semble qu'en principe il n'y a pas de différence de méthode entre critique et histoire littéraire. La critique, c'est l'histoire littéraire continuée jusqu'à nos jours. Les difficultés sont celles que nous avons évoquées l'autre jour en disant : on ne peut pas faire une thèse sur la Résistance, parce que c'est un sujet trop proche de nous, et pour lequel il faut attendre, comme on dit, que les documents soient perdus.

Dans le même débat, M. Poulet est intervenu et je ne crois pas me tromper en disant qu'il a terminé son intervention en mettant en doute la possibilité de toute histoire littéraire.

Je me demande par quel biais il faut prendre cette littérature, cette littérature qui sert la connaissance de l'homme. Nous avons à expliquer l'œuvre d'art en essayant de montrer les liens qu'elle entretient avec son auteur et avec son époque, liens qui échappent parfois à l'auteur. La mission de la critique serait de montrer cette double dépendance et de l'éclairer de plus en plus. Il me semble que pour cela la critique d'aujourd'hui pourrait être aussi bien une critique qui part d'en haut, ou une critique qui part d'en bas, je veux dire une critique qui partirait d'une théorie de l'homme et d'une théorie philosophique définie, ou bien une critique plus modeste qui — et c'est celle-là qui a mes préférences — partirait de l'œuvre et essaierait de l'expliquer.

Il y a dans les interventions que nous avons entendues hier, deux manières différentes de prendre la littérature : celle des littérateurs et celle des philosophes. L'interférence de ces deux plans entraîne parfois quelques confusions. Nous avons entendu des techniciens — je veux dire des professionnels — nous parler de la littérature : un romancier comme Plisnier, un critique et un écrivain comme René Lalou. Nous avons entendu des gens qui ont compris la littérature sous un aspect purement philosophique, ou plus proprement philosophique. N'y a-t-il pas là deux méthodes d'étudier le fait littéraire, pour arriver à en dégager ce qui sert à la connaissance de l'homme contemporain, deux méthodes extrêmement différentes, et sur lesquelles

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

nous aurions peut-être besoin de nous interroger.

La critique littéraire qui s'appuie sur un système philosophique n'est pas très fructueuse. D'autre part, remarque M. Kanters, il semble que contrairement à la critique artistique, venue tard historiquement, la critique littéraire manque tout à fait d'une esthétique constituée.

Nous rejoindrions alors une difficulté comme celle soulevée par les problèmes du langage. Est-il possible d'avoir une poétique ou une rhétorique ? Nous avons entendu hier une discussion sur les possibilités d'une poétique du roman. D'après les thèses de Sartre, dans son article <sup>p.293</sup> sur la *Fin de la Nuit*, la conclusion à laquelle on est arrivé — si l'on est arrivé à une conclusion — c'est que cette esthétique n'est pas extrêmement définie, que la tentative de Sartre pour nous donner une esthétique du roman et faire une poétique du roman doit être considérée comme ayant, en partie au moins, échoué, puisque nous admettrions maintenant les deux voies d'accès.

M. Kanters repose la question : critique philosophique ou littéraire ?

Ou ne faudrait-il pas se rappeler la position de René Lalou : étudier la littérature en elle-même, en faisant intervenir, bien entendu, toutes les techniques auxiliaires. Il ne s'agirait pas de revenir à une critique littéraire classique. Mais nous aurions à faire intervenir et la psychanalyse et la médecine générale, et toutes les manières d'étudier un homme et une œuvre. Une étude sur l'influence des astres dans l'œuvre de Marcel Proust, comme celle qui a été faite, est parfaitement pertinente.

Faute d'esthétique des arts de littérature, il faudrait joindre peut-être une sorte de philosophie de la littérature ou de considération sur la philosophie des écrivains, à laquelle, peut-être, M. Poulet s'est déjà employé, considération qui me paraîtrait d'autant plus utile que la poésie et le roman d'aujourd'hui me semblent très profondément imprégnés de philosophie. Je crois que M. Starobinski et M. Grenier ont un peu répondu à Mme Durry, lorsque M. Grenier nous a parlé de l'art ou de la littérature comme un substitut de la religion. Cela d'ailleurs a été dit il y a longtemps. Il y a un article classique de Jacques Rivière sur la crise du concept de littérature, dans lequel l'auteur soutient — il y a de cela trente ans — que la crise du concept de littérature est une crise religieuse. Cela ne fait que se vérifier de plus en plus dans les différentes écoles de la littérature. On pourrait le dire aussi bien pour les tentatives, disons occultistes,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

des surréalistes d'aujourd'hui que pour l'espèce de régénération des mythes à laquelle on a fait longuement allusion hier, peut-être même pour un certain nombre de romans contemporains auxquels on propose d'appliquer la dénomination de « naturalistes métaphysiques ».

Dans quelle mesure cet apport philosophique est-il vraiment un apport à la connaissance de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle ? C'est la question qui reste posée.

**M. MERLEAU-PONTY :** Je m'excuse de revenir à ce qui a précédé les interventions de MM. Lalou et Kanters, mais les philosophes ont la mémoire tenace. Je n'ai pas compris le rapport que M. Ortega établit entre la notion de vie et la notion d'histoire, car c'est tout de même très différent, la *Lebensphilosophie* ou la philosophie bergsonienne de la vie. Sont-elles en mesure, à l'aide de ce concept de vie, de penser l'histoire ? M. Ortega a employé le mot de mutation, qui est un terme biologique...

**M. ORTEGA Y GASSET :** Je ne l'ai pas employé.

**M. MERLEAU-PONTY :** p.294 Cela n'a pas d'importance. Ce qui a de l'importance, c'est de savoir si la notion de *Leben* due à Dilthey peut être considérée comme une notion suffisante pour rendre compte ou exprimer ce qu'on appelle *Geistwissenschaft* ou historicité. M. Ortega y Gasset est bien sévère pour ceux qui se sont servis des notions de *Non-Etre* ou de *Néant* et *d'Etre*, et de la dialectique de ces deux notions. C'est tout de même infiniment plus précis que la notion de *Leben*.

**M. ORTEGA Y GASSET :** C'est Dilthey qui a découvert la vie comme historicité, et il n'emploie jamais les mots : « Etre » et « Non-Etre », de même qu'Héraclite ne les emploie pas non plus. C'était le contemporain des Parménides ; deux philosophies luttèrent entre elles, qui sont de la même époque, probablement de la même génération. Héraclite n'emploie jamais le mot *Etre*, et chez Dilthey vous ne trouvez jamais cette expression.

**M. MERLEAU-PONTY :** Qu'est-ce que cela prouve ? Est-il interdit d'employer les deux concepts d'Etre et de Non-Etre corrélativement et dialectiquement, quand on veut analyser ce qu'est l'historicité ? Est-ce que ce couple de notions,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

avec leurs rapports ambigus, n'est pas plus capable d'exprimer l'historicité que la notion de *Leben* ?

**M. ORTEGA Y GASSET** : Je n'insiste pas trop sur la notion de *Leben*. Nous n'avons pas encore les mots pour dire ce que nous voyons. Il nous faut employer pour des raisons tout à fait hygiéniques un mot ou un autre. Le mot *Leben* n'est pas pour moi suffisant. Je n'emploie jamais l'expression *Lebensphilosophie*. Il n'y a pas une philosophie du *Leben*, il est très probable que ce que nous commençons à faire est tout différent de ce qu'on appelait concrètement philosophie. Alors, nous nous trouvons dans une situation très difficile comme cela arrive toujours, quand vraiment l'on s'est approché de choses tout à fait nouvelles. Alors le dictionnaire est comme inerte, il ne sait pas suffisamment. Mais la chose la plus grave est de choisir des mots qui philosophiquement déjà sont chargés de beaucoup de définitions. Je ne trouve pas que ce soit une chose hygiénique — le mot est assez modeste — d'employer les expressions comme *Etre* ou *Non-Etre*, lorsque nous voyons une chose tout à fait différente. Le mot *Etre* a été le centre de la pensée et de la vie en Grèce dans sa forme la plus pure. Mais ce que les Grecs ont pensé par ce mot n'a pas été et ne peut pas être d'une façon radicale compris par les hommes qui sont venus après. Pensez comme l'histoire est parfois ridicule. Les moines du moyen âge, en tâchant de comprendre les mots grecs, et surtout le mot *Etre*, n'y sont jamais arrivés. C'est seulement aujourd'hui, avec tous les moyens de la philologie — qui est le microscope pour traiter avec les trépassés — que nous nous approchons davantage de ce que pensaient les Grecs sous ce terme.

Toute ma conférence n'est qu'une invitation à un travail enthousiaste, en raison des possibilités énormes. Le bois n'est pas coupé, au contraire. <sup>p.295</sup> Ce qu'il y a de plus essentiel, même en littérature, Messieurs les Français, est encore à dire. Mais il faut aller lentement. Pour parler de philosophie, pour penser philosophie, il faut aller lentement.

**Mme MARIE-JEANNE DURRY** : Au point de vue critique littéraire, ce qui me fait toujours peur, c'est une excessive division du travail : critique littéraire, histoire littéraire, critique philosophique, critique non philosophique. Est-ce que la vraie critique ne serait pas celle qui, sans se soucier des différentes divisions, arriverait à faire appel à toutes ? Ce qui si souvent discrédite justement

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'histoire littéraire — à juste titre, je crois — c'est le moment où elle ne fait plus appel qu'à l'histoire et qu'à l'érudition, et où il devient possible d'écrire des thèses, des quantités de thèses. Rien qu'en accumulant des faits exacts, on peut arriver, sans aucune espèce de talent, à faire une thèse qui soit très honorable. On arrive à ce que disait Valéry Larbaud : que pour les gens qui enseignent la littérature, les belles-lettres, celles-ci demeurent pour eux, très souvent, lettres closes. Je voudrais qu'on ne s'enfermât pas dans une formule. Il y a d'ailleurs quelque chose de frappant et peut-être d'attristant, mais qui peut aussi être encourageant. Il y a une forme de critique qui semble avoir disparu complètement, c'est la critique normative, celle qui fait des arts poétiques ou qui édicte des règles. C'est peut-être dommage, je n'en sais rien, cela prouve peut-être une incertitude générale, peut-être un désir de recherche plus profonde pour arriver un jour à formuler quelque règle.

**M. JEAN STAROBINSKI** : Il semble que M. Ortega y Gasset a précisément évoqué cette critique. Et lorsqu'il parlait de la biographie, je sentais qu'une attitude de ce genre pouvait être tournée vers l'étude littéraire comme vers tout autre chose.

**M. KANTERS** : C'est prendre toutes les disciplines comme sciences auxiliaires d'une critique littéraire complète.

**M. ORTEGA Y GASSET** : Le problème de la littérature est un des plus profonds que l'on pourrait traiter aujourd'hui, parce qu'il y a des pays, la France par exemple, qui ont vécu et qui tâchent de vivre encore de la littérature. Alors il faut se demander, une fois pour toutes, un peu clairement, sans évasion, qu'est-ce que cette façon de s'occuper de l'homme que de faire de la littérature ou de parler de la littérature ? Cela nous amènerait à des choses bien profondes. On a méprisé la rhétorique pendant beaucoup de générations et cette chose méprisée s'est vengée parce qu'elle a été livrée complètement et sans défense aux dictateurs qui sont tous de grands rhétoriciens. C'est là un problème pur, virginal, qui n'a pas été touché, cette histoire de la rhétorique. Lorsque la culture antique meurt, que reste-t-il de cette culture antique ? Ce n'est pas la philosophie, ce n'est pas la science, c'est la rhétorique ; c'est Cassiodore et les derniers latins qui ont enseigné les jeunes peuples. Ils ne

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

faisaient que de la rhétorique. C'est la chose qui est p.296 restée flottante, alors c'est une chose importante. Il faudrait penser à ce qu'est la rhétorique. N'est-ce pas, peut-être, la science des mots ? N'est-ce pas, comme toute science, quelque chose qui pourrait nous donner une technique profitable pour notre vie sociale et notre lutte politique ? Le pouvoir sur les mots est ce qu'il y a d'ultime chez les hommes.

**M. LALOU** : M. Ortega vient de mettre le doigt sur un des problèmes essentiels de notre époque. Je me résumerai en une phrase : tous les dictateurs procèdent par slogans. Le slogan est devenu un des rois du monde. C'est une rhétorique.

**M. GEORGES POULET** : Si la critique littéraire — une certaine critique littéraire — peut nous donner une connaissance de la littérature, n'a-t-elle pas une chance aussi de nous montrer que la littérature est elle-même connaissance ?

Or, si je pose le problème de cette façon-là, je ne puis témoigner que d'une expérience qui est celle-ci : il me semble qu'il n'y a de critique littéraire possible, qu'il n'y a même de critique tout court, que si l'on s'enferme à l'intérieur de la totalité d'une œuvre. Et l'on ne peut s'enfermer dans cette totalité que si l'on est en train de penser et de sentir comme celui qui a écrit cette œuvre. Or, je me trouve ainsi enfermé, entièrement — j'y réussis — dans la subjectivité de cet auteur. Et cela me permet de faire une remarque supplémentaire extrêmement importante : Nous avons de toutes les façons possibles tourné autour de la question suivante : quelle connaissance de l'homme a apportée le XX<sup>e</sup> siècle ? A aucun moment, nous ne nous sommes posé la question suivante : pour le XX<sup>e</sup> siècle, quelle est la connaissance de soi qu'a l'homme, la connaissance subjective de l'homme par l'homme, de moi par moi ?

C'est précisément une caractéristique des siècles récents d'avoir accentué le point de vue cartésien, c'est-à-dire cette prise de conscience initiale de l'homme par l'homme, qui constitue une sorte de point de départ fondamental. Sans doute, chez Descartes et chez les sensualistes, cette connaissance du moi est encore liée, d'un côté à une ontologie ou à la supposition de l'existence d'une ontologie au sens ancien du terme, et de l'autre, au phénomène de la sensualité. Il me semble qu'à partir du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles, un changement important s'est opéré, et nous sommes en train de vivre ce changement au maximum. Au XIX<sup>e</sup>

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

siècle, on a essayé d'abandonner l'idée d'un point de départ absolu, parce que l'on répugnait de plus en plus à l'idée d'absolu, et l'on a vécu dans la relativité. Nous arrivons en somme à quelque chose d'assez semblable à ce que M. Ortega y Gasset rappelait à propos de Dilthey, à une philosophie de la vie, et à une philosophie de la vie qui serait subjectivement perçue dans sa continuité vivante. Il me semble qu'au delà de Dilthey, Bergson est allé dans le même sens. Or il me semble qu'à présent cette subjectivité est arrivée à son point maximum parce qu'elle se perçoit dans une discontinuité brutale qui se marque dans la philosophie de l'absurde, qui est un des côtés de l'existentialisme et de la littérature <sup>p.297</sup> qui s'est créée autour de l'existentialisme, et aussi dans toute la philosophie de la contingence. Je me demande si les remarques que je viens de faire peuvent rejoindre l'essentiel du débat.

**M. ANDRÉ CHAMSON** : Je viens de passer deux heures abominablement tiraillé à l'intérieur de moi-même et des intérêts que je portais à la conversation qui se poursuivait.

**M. ORTEGA Y GASSET** : Nous vous demandons pardon !

**M. CHAMSON** : D'un côté, on parlait spécifiquement de littérature — ce qui est l'intérêt propre de ma vie à moi — et j'étais tout prêt à me laisser basculer et incliner vers la littérature, mais de l'autre on me parlait de mon destin, et homme utilisant le destin, peu habitué à le fabriquer moi-même, en ayant porté au cours de ma vie le poids chaque fois qu'il tombait sur la communauté à laquelle j'appartiens, je ne pouvais m'empêcher d'avoir une oreille qui se tendait de l'autre côté, et devant les apocalypses ou les crépuscules du soir ou du matin que l'on m'annonçait, d'être plus intéressé par le crépuscule du soir ou du matin que par la littérature à laquelle j'ai consacré ma vie.

Ne vous excusez pas, Monsieur Ortega, cela vous dépasse beaucoup, mais cependant, vous avez été la voix qui l'avez fait. L'autre jour, en vous écoutant, j'ai eu l'impression que malgré l'appel du pied, celui, si vous voulez, du torero qui excite le taureau pour la pose des banderilles — je suis moi aussi d'un pays de tauromachie — en dépit de l'appel à l'espérance et à la jeunesse, votre message n'était pas encourageant. Et j'ai reconnu ce matin, dans la voix de Mlle Hersch, qu'il pouvait avoir produit la même impression.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Mais ici, je suis obligé de virer et je dirai que la conversation de ce matin m'a fait passer du sentiment d'être dans le crépuscule du soir à celui d'être aujourd'hui dans le crépuscule du matin. J'aborde les choses nettement, peut-être avec naïveté ; il est permis à l'écrivain d'être naïf au milieu des philosophes. J'ai l'impression, à la fin de la conversation, que l'on est arrivé à des formulations et à des perspectives qui, elles, sont encourageantes. Vous m'avez beaucoup encouragé lorsque vous avez dit qu'il convenait que le philosophe avance lentement.

Et comme utilisateur du destin — et non comme philosophe — je me tourne vers les philosophes et je leur dis aussi bien que vous, mais peut-être avec moins de clarté : nous sentons bien que s'il n'est pas question d'apocalypse au sens propre du mot, nous sommes dans une de ces grandes crises qui font passer l'homme de l'ombre à la lumière et de la lumière à l'ombre, et ce n'est pas la première fois que cela arrive aux hommes. Mais ce que nous vous demandons, c'est de ne pas trop hâter le mouvement, car nous autres, simples hommes, nous avons besoin de vivre. Et dans quoi, je vous le demande ? Ce n'est pas à un Espagnol qu'un Français peut poser cette question, ni un Espagnol à un Français. Nous avons assez lourdement porté les uns et les autres le poids du destin, mais il a fallu que nous y fassions face, et il faudra demain encore que <sup>p.298</sup> nous y fassions face. Et si ces entretiens peuvent avoir une valeur et une signification, c'est dans la mesure où ils seraient capables d'apporter aux hommes, non pas peut-être des prestiges de joutes oratoires, mais quelque chose qui pourrait les soutenir les uns et les autres. Je dirai ici, parce que c'est mon métier, que j'ai surtout besoin, pour les quelques années qui nous sont encore données, dans ce passage du soir au matin, et du matin au soir, que les philosophes soient assez gentils pour la pauvre espèce humaine, et qu'ils n'aillent pas trop vite. J'ai l'impression que l'on va quelquefois trop vite et que l'on annonce des mutations avant que celles-ci soient commencées. Il y a une espèce de pesanteur de la vie qui fait que l'homme a besoin de rester à l'intérieur de sa vie. Et si avec une grande naïveté, toutes armes mises bas, sans bouclier devant la poitrine, sachant très bien à quoi je m'expose du point de vue du jugement des hommes plus habitués peut-être au maniement des idées, je leur dirais : Je vous en prie, Messieurs, nous sommes désarmés, nous avons vécu, nous voulons continuer à vivre, et si vous avez trouvé une signification, c'est de nous aider à le faire.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. ORTEGA Y GASSET** : Je n'ai pas plus que vous de signification spéciale. Pourquoi exigez-vous cela de moi et ne pensez-vous pas que, moi, qui suis encore vivant, j'ai besoin aussi d'encouragements ? Vous avez le même devoir que moi. Pourquoi parce que vous êtes écrivain, vous mettez-vous en dehors de ce devoir ?

**M. CHAMSON** : Je ne m'en évade pas.

**M. ORTEGA Y GASSET** : Vous dites : j'ai subi le destin ; je ne suis pas celui qui critique et qui promet. Non, vous êtes dans la même situation que moi. Vous avez fait appel à des souvenirs profonds de mon adolescence, lorsque je jouais avec les taureaux. Je suis torero. Il nous faut donner à notre âme toutes les formes possibles. Eh bien, si vous renoncez quelque temps à être littérateur, joignez-vous à moi pour faire autre chose que de la littérature, temporairement. Pour moi, c'est probablement le problème le plus grave de la France actuelle qu'elle se soit reposée sur la littérature. Vous avez peut-être la plus belle littérature, et justement parce que votre littérature est la plus belle, parce que vos traditions littéraires sont si parfaites, je crains que depuis quarante ans la France soit restée prisonnière de ces belles formes, et vous savez très bien que même en tant qu'écrivains, vous, les Français, vous êtes obligés de rompre ces formes traditionnelles. Eh bien, si vous venez avec moi pendant quelque temps, sans littérature, sans rien, nous ferons tous les deux une belle course de taureaux.

**M. CHAMSON** : M. Ortega y Gasset s'étonnait tout à l'heure que ses œuvres ne fussent pas arrivées à Genève. Je n'aurai pas la mauvaise grâce de lui dire que ma propre biographie n'est sans doute pas arrivée jusqu'à lui, mais nous avons passé notre vie littéraire à faire ce que vous nous demandez. Ce que vous nous demandez de faire est <sup>p.299</sup> derrière nous. Je pourrais vous en donner des preuves qui vous toucheraient même directement. Ce que vous me demandez de faire, je l'ai déjà fait, je suis prêt à le faire. S'il y a quelque chose de sérieux dans ce que j'ai dit — et il y a toujours quelque chose de sérieux dans des paroles sincères — c'est que, puisque nous sommes à un point où le pivot se meut, où les choses changent, il y a des besoins différents dans la nature profonde des hommes. Il y a des gens qui s'accommodent assez bien de penser

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

vite et à l'avance ce qui n'est pas encore. Il y a des gens qui ont besoin d'être, non pas dans la littérature, Monsieur Ortega, mais dans la plénitude d'une vie qu'ils savent ne pas leur être laissée pour si longtemps et qu'ils ne voudraient pas perdre, sous prétexte qu'ils sont dans le crépuscule.

**M. ORTEGA Y GASSET** : Pourquoi dites-vous que ce sont des choses qui ne sont pas encore ? Elles sont. Elles sont là. Mais, naturellement, elles ne peuvent pas être dans la tête de tous. Toutes ces choses sont déjà dans certaines têtes, très peu de têtes. Et c'est pourquoi le moment est venu pour des gens de suivre la bonne piste, d'avoir l'oreille aux aguets, pour entendre non pas des choses déjà consacrées, mais les petites rumeurs qui peuvent venir de différents points du monde. Les choses importantes sont toujours venues des coins dont on ne parle pas dans les journaux, et demain va se produire la naissance d'une nouvelle civilisation.

**M. CHAMSON** : Le moment de la vérité vient toujours.

**LE PRÉSIDENT** : Je déclare clos ce troisième entretien.

@

## QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Victor Martin

@

**LE PRÉSIDENT** : p.301 En ouvrant ce quatrième entretien public, consacré à la question religieuse, je suis pleinement conscient que nous nous aventurons sur un terrain plein de périls. Le sujet touche à des convictions intimes, hautement respectables pour autant qu'elles sont sincères, mais aussi susceptibles d'être froissées, parce que ceux qui les entretiennent leur attribuent des fondements surnaturels. Ce qui fait que leur simple mise en cause peut déjà paraître sacrilège. La franchise indispensable doit donc, ici, s'envelopper de prudence.

Parmi ces périls auxquels nous sommes exposés, je voudrais en signaler deux, pour tâcher de les exorciser dans la mesure du possible.

Le premier vient du langage. Si nous sommes exposés à des confusions, du fait que nous appelons les uns et les autres du même nom des choses différentes, nous sommes aussi menacés de nous croire extrêmement éloignés les uns des autres, parce que nous donnons des noms différents aux mêmes réalités. Et je crois que, dans le domaine que nous abordons, c'est un danger très réel.

En second lieu — et il faudra prendre garde à cela — on parlera de mythes et de symboles, de représentations, et il faut bien éviter, toujours, de confondre ces représentations avec les réalités psychiques qui sont derrière elles.

Je vous proposerai un certain nombre de points successifs, afin que l'entretien se centre autant que possible.

Le premier point concernera, si vous me le permettez, le thème de la réhabilitation de l'absolu. En effet, nous allons assister à un phénomène de renversement des positions assez curieux. Jusqu'ici c'était l'homme de science qui attaquait, détruisait les notions traditionnelles de valeurs, d'idéal et d'absolu. Nous les voyons aujourd'hui réhabilitées par certains hommes de science — en particulier par des psychologues et par des psychiatres — et,

---

<sup>1</sup> Le 14 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

inversement, ce sont des philosophes qui p.302 cherchent à les pulvériser, sauf peut-être la notion de liberté, qui subsiste encore, puisqu'ils nous disent que nous sommes condamnés à la liberté.

Ceci est le premier point sur lequel je proposerai de faire porter notre entretien, et le Dr Baruk a bien voulu, pour amorcer la discussion, rappeler les thèses qu'il a développées lui-même dans sa conférence, et qui ont été reprises ensuite dans le second entretien.

La parole est à M. Baruk.

**M. HENRI BARUK :** Je résumerai très brièvement les conclusions de mes études à ce sujet. Je n'aborde le problème religieux que sur le plan purement scientifique, social et expérimental. C'est l'étude de la vie sociale, soit dans la vie sociale ordinaire, soit même dans les maladies mentales, qui m'a montré des lois extrêmement curieuses : à savoir que dans les conflits qui désolent une société, malgré les apparences, les injustices qui sont faites semblent réussir au début, pendant une certaine période, mais ensuite elle déterminent à retardement des réactions insoupçonnées, qui se produisent quelquefois très tard et, si on ne les étudie pas bien, on ne voit plus le lien qui unit l'injustice initiale et les réactions terribles qui se produisent plus tard.

Tout se passe donc comme si toute injustice, toute violation, tout mal fait à son prochain, en quelque sorte, entraîne — d'une façon irréductible et immanquable — des réactions sociales graves : réactions de défense, réactions de guerre, réactions de haine, réactions de conflit. Et tout se passe donc comme si, en somme, l'injustice produisait la guerre, le conflit, le désordre, tandis que le rétablissement de la justice détermine la paix. C'est donc la science de la paix que nous étudions.

D'autre part, le fauteur d'injustice, celui qui attaque son prochain, qui le dénonce, qui lui fait du mal par dessous, toutes ces horreurs, non seulement produisent des réactions sociales graves, mais elles produisent des réactions sur lui-même, sur sa propre conscience, sur son propre organisme. Il désagrège sa propre personnalité, il se rend lui-même malade. Il se rend lui-même atteint, quelquefois, de délire de la persécution et de haine invraisemblable.

Donc, tout se passe comme si la vie sociale humaine était contrôlée et réglée par une force spéciale que l'on peut objectiver, étudier par des

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

expériences scientifiques, élucider et enregistrer comme un phénomène absolument météorologique, si je puis dire, ou biologique — force extrêmement redoutable qui sanctionne en quelque sorte les injustices et rétablit la balance.

Voilà ce que j'ai, dans un nombre considérable d'expériences, recherché pendant des années, où j'ai pu suivre à la trace l'injustice initiale, et les conséquences terrifiantes qui en résultaient, soit dans la société où elle se produisait, soit pour l'auteur même de cette injustice.

Donc, ces études, qui sont purement scientifiques, expérimentales, m'ont amené à retrouver le Dieu d'Israël, c'est-à-dire le Dieu du premier monothéisme, le Dieu de Moïse, le Dieu d'Abraham, celui des Patriarches, p.303 c'est-à-dire la découverte du monothéisme hébraïque qui est le premier monothéisme qui a apporté au monde entier la notion même de monothéisme.

En effet, ce Dieu d'Israël n'est pas un Dieu philosophique. Il ne s'agit pas de discourir sur la philosophie. C'est un Dieu qui intervient dans les choses humaines, c'est un Dieu social qui défend les opprimés, qui rabaisse les oppresseurs, et qui rétablit sans cesse la balance, mais pas tout de suite, après avoir laissé d'abord une certaine liberté. L'opresseur peut faire son vilain travail, et ensuite le Dieu d'Israël — ou le Principe qui le représente — intervient et rétablit la balance. C'est donc la force régulatrice essentielle.

Voilà le résumé de mes conceptions, qui sont des conceptions sociales. La théologie, ici, est dans la société. Il ne s'agit pas de remonter au ciel, comme l'a dit Moïse, ni au delà des mers, mais c'est la conduite même de la vie, c'est la science de la vie, et l'expérience de la vie. Voilà ce que nous apprend le message hébraïque, le message du peuple juif et de la religion juive. Voilà l'essentiel de son apport. Voilà le véritable monothéisme.

Je termine en disant que la science psychologique actuelle, comme l'a dit très bien notre président, reprend en ce moment ces problèmes. On y retrouve les mêmes démarches qu'autrefois, entre le paganisme et le monothéisme. On redécouvre aussi les dieux, comme la divinisation de l'instinct sexuel ou la divinisation de l'instinct de puissance et de l'intérêt. Ce sont d'anciens dieux païens, d'anciennes idoles, qui sont des forces réelles, mais des forces que je considère comme beaucoup moins importantes, et en tout cas qui ont beaucoup moins de puissance que cette force morale, qui règle le problème du juste et de l'injuste, et que représente, encore une fois, le Dieu d'Israël.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. JOSUÉ JÉHOUDA** commence par souligner la difficulté qu'il éprouve à parler en quelques mots seulement du monothéisme juif. Mais le témoignage de M. Baruk, celui de Marcel Griaule qui, à propos des Noirs, a montré « la possibilité de sortir de la conception occidentale et d'envisager le monde du point de vue du *compagnon invisible* », celui, enfin, de Paul Vuillaud, « spécialiste de la doctrine chrétienne qui, à force de scruter sa spécialité, est parvenu à donner une conception universelle », lui servent un peu d'appui.

Après ces quelques préliminaires, je peux vous donner tout de suite la définition du monothéisme que vous attendez de moi. J'étonnerai peut-être beaucoup d'entre vous en disant que le monothéisme est avant tout une discipline d'esprit, inconnue encore en Occident, pour ne pas dire méconnue. Cette discipline d'esprit, les monothéistes la tirent de la tradition juive, la tradition orale, qui a sa propre dialectique, qui n'a rien à voir avec les méthodes de pensée de l'Occident.

Le monothéisme n'est donc pas une religion — dans le sens occidental du mot — il n'est pas un dogmatisme, et encore moins une théologie. Le mot « religion » tel qu'on le conçoit en Occident est totalement étranger à la mentalité monothéiste ; en hébreu, ce mot n'existe <sup>p.305</sup> même pas. Le monothéisme est un tout homogène, qu'on accepte ou qu'on rejette en bloc. De là, tant de mutilations involontaires au cours des siècles et des millénaires. C'est une discipline d'esprit, qui nous indique le moyen d'élever notre conscience morale, et cette discipline d'esprit — on rejoint ici la thèse de M. Baruk — se situe à un degré assez élevé pour offrir la possibilité de formuler des jugements de valeur absolument sur tout : sur la religion, sur la politique, sur l'économie, dans tous les domaines de la pensée humaine.

Le monothéisme est donc un mode de pensée qui nous procure la faculté de juger avec justesse pour distinguer entre le vrai et le faux, le bien et le mal, le beau et le laid, l'ordre et le désordre, et ces jugements engagent tout l'acte...

**R. P. DANIELLOU** : Dès maintenant, je voudrais relever deux points de votre intervention sur lesquels je crois qu'une question serait d'abord à poser.

Il me semble tout d'abord que le lien que vous établissez entre le monothéisme et le judaïsme est quelque chose de tout à fait contestable. Vous monopolisez le monothéisme pour le judaïsme. Or, il me semble que, d'une part, même avant le judaïsme, nous avons des traces de monothéisme très

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sérieuses dans un certain nombre de religions, et, d'autre part, que le monothéisme subsiste parfaitement dans des religions qui sont séparées du judaïsme, comme le protestantisme, le catholicisme, ou même l'islamisme. Je crois que l'on a dit tout à l'heure — et c'est tout à fait exact — qu'il y a une révélation de Dieu dans la conscience morale, mais ce fait, qui est un fait capital, est un fait humain et n'est pas simplement juif.

En second lieu, je crois que la méthode de démonstration du Dieu vivant par la science, telle que soit le Dr Baruk, soit M. Jéhouda l'ont utilisée, représente certainement un élément d'apologétique très sérieux, mais très dangereux, car si la démonstration de l'existence de Dieu dépendait d'expérimentations scientifiques, elle serait alors à la merci des théories scientifiques diverses qui s'opposent autour de nous. Le XIX<sup>e</sup> siècle a prétendu nous démontrer par la science que Dieu n'existait pas ; le XX<sup>e</sup> siècle démontre par la science qu'Il existe. Je m'en réjouis, mais ce n'est pas là-dessus que je fonderais ma foi et que se fondait la foi de ceux qui ont continué à croire, au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que la science prouvait le contraire.

Le fondement de la foi monothéiste est essentiellement le témoignage de l'Écriture, de Jésus-Christ, qui est quelque chose à quoi des vérifications scientifiques peuvent apporter des corroborations très précieuses — je précise tout de suite que, dans ce qu'a dit tout à l'heure le Dr Baruk, il y a des choses qui me paraissent d'un profit très grand — mais enfin la foi monothéiste n'est pas essentiellement suspendue à cela.

Je pense qu'il était nécessaire de préciser ces deux points, pour situer très exactement le débat de ce soir et pour montrer que cette présence de l'absolu est en réalité liée à des éléments tout autres que des démonstrations scientifiques ou que le monothéisme juif.

**M. BARUK :** <sup>p.305</sup> Je voudrais dire un petit mot à propos de l'intervention du R. P. Daniélou.

Je crois que le mot « absolu » n'est peut-être pas très bien choisi. On peut croire à l'absolu et ne pas l'appliquer du tout. Le but que nous poursuivons n'est pas tant d'établir telle ou telle croyance formelle et qui n'entre pas dans l'application sociale, tandis qu'une certitude scientifique a beaucoup plus de valeur, parce qu'elle entre dans l'application sociale. Elle n'est peut-être pas

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

aussi absolue, mais ce qu'on a expérimenté, ce qu'on a vu, a une valeur considérable, plus que ce qui est simplement admis sur le plan de la simple foi seule et sans qu'on l'ait soi-même vécu.

Par conséquent, je crois que la partie expérimentale peut donner une nouvelle confirmation des vérités qui ont été établies d'abord sur des bases religieuses.

**R. P. DANIELOU** : Là, je suis tout à fait d'accord avec vous.

**M. JÉHOUDA** : Je voudrais ajouter, mon Père, que je n'ai jamais prétendu que le monothéisme est une exclusivité juive. Vous ne m'avez pas laissé terminer ; vous me répondez par avance.

Je vous ai averti tout à l'heure que j'ai une position tout à fait nouvelle, inattendue, et il est facile de réfuter quelqu'un qui ne peut pas parler. Je voudrais aller jusqu'au bout de ma pensée, un point c'est tout. Je n'ai aucunement l'intention de vous convertir, mon Père, soyez-en certain, mais je voudrais tout de même que vous compreniez qu'il y a une possibilité d'envisager le monothéisme d'un autre point de vue. Je suis là pour témoigner qu'il existe une tradition juive, et que cette tradition juive est une position bien déterminée, qui a sa logique, sa dialectique, sa possibilité de voir les choses d'une autre manière, exactement comme l'ethnographie a essayé de vous expliquer qu'il y a une manière nègre d'envisager le monde.

Je crois que notre époque aurait intérêt à voir le problème sous un autre angle. Dans l'état actuel de la pensée occidentale, vous êtes toujours plongés dans le dualisme, et vous n'arrivez pas à vous entendre ; vous n'arrivez pas à cette unité à laquelle vous avez rendu hier, mon Père, le plus éclatant hommage (et j'y ai été très sensible). Mais vous avez ajouté tout de suite que c'était difficile. Je suis venu ici pour vous indiquer la manière par laquelle, peut-être, cette unité peut se faire, et je ne pense pas que ce soit à négliger.

**M. PIERRE THÉVENAZ** voudrait, dans le sens de l'intervention du R.P. Daniélou, poser une question à M. Baruk :

J'aimerais savoir par quel critère vous pouvez établir, ou qu'est-ce qui vous dit que la conscience du malade, ou la conscience psychologique simplement de

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'homme, est vraiment la même chose que cette force régulatrice que vous trouvez dans l'Ancien Testament ? Il me semble qu'il n'y a là qu'un acte de foi, que je respecte naturellement, p.306 mais je ne vois pas comment, scientifiquement, cette identification peut s'opérer. Autrement dit, la force apologétique qu'on en tire dans un sens ou dans l'autre — confirmation de la science ou confirmation de la religion — me paraît au fond un peu fragile.

**M. BARUK** : On peut répondre à cela en faisant l'étude psychologique même des faits de l'Ancien Testament, c'est-à-dire la psychologie religieuse. Je viens d'apprendre qu'il existe à Genève une chaire de psychologie religieuse, et je m'en réjouis.

Prenons quelques faits concrets, suffisamment démonstratifs, par exemple l'histoire de Joseph, qui a été vendu en Egypte simplement parce que ses frères le jalouaient d'avoir une tunique rayée plus belle que la leur. Joseph aurait pu se décourager, mais par ses qualités morales, sa droiture, son intelligence, les choses ont été rétablies, d'une façon absolument incroyable, puisqu'il est devenu en quelque sorte le vice-roi d'Egypte et qu'il a pu se venger de ses frères en les comblant de bienfaits.

C'est ainsi que l'Ancien Testament montre le juste. Voilà un fait absolument capital. L'homme juste fait fleurir les bienfaits partout où il se trouve, et ceci est si vrai que, lorsqu'il n'y a plus un nombre suffisant de justes dans une ville, on assiste à ce qui s'est passé pour Sodome et Gomorrhe. Cela se passe aussi dans les collectivités. A partir du jour où il n'y a plus d'hommes dévoués et désintéressés, tout s'effondre — c'est une constatation scientifique.

Voici un deuxième exemple — je pourrais vous en citer des quantités : prenons l'histoire de David avec Bethsabée. Bien entendu, vous vous le rappelez, David, amoureux de la femme de son général en chef, a, sans s'en rendre compte, envoyé son général en chef au combat dans un endroit exposé où il a été tué ; ensuite, David a épousé sa femme, en toute liberté. Il était tout à fait tranquille, sa conscience morale était absolument anesthésiée, bien que David fût un homme vraiment supérieur. Or, le prophète Nathan est venu lui dire : « Sais-tu que tu as commis un crime ? C'est comme si tu avais assassiné le malheureux général. » Alors, le remords est venu, et David a été accablé, car le prophète avait réveillé sa conscience morale endormie. Que s'est-il passé ?

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

David a été très inquiet, jusqu'au jour où l'enfant, né de cette union, est mort. Après la mort de cet enfant, tout le monde croyait que David allait avoir un chagrin énorme. Mais que nous dit la Bible ? Qu'il s'est borné à prendre un bain, et qu'il a prononcé la parole suivante : « Je vais vers lui, il ne reviendra pas vers moi. » Ensuite, il a ordonné des réjouissances et tout a été fini, car il avait eu l'impression que, par la mort de cet enfant, il avait payé et que l'équilibre était rétabli. Nous retrouvons là les phénomènes de rédemption, qui sont bien étudiés dans l'histoire religieuse biblique et que je vois chez un très grand nombre de sujets en psychiatrie. On peut consacrer un chapitre considérable à la question du paiement, de la rétribution. C'est une des notions les plus enfoncées dans l'humanité, et qui a une valeur réelle. C'est pourquoi je pourrais vous citer à l'infini des exemples.

p.307 La Bible est un livre scientifique. C'est une expérience scientifique, et le plus grand traité de psychologie humaine que nous possédions encore.

Voilà quelques exemples qui, je crois, pourront vous donner une réponse.

**M. CHARLES BAUDOIN** : Nous avons beaucoup entendu, pendant ces Rencontres, faire le procès, je ne dirai pas seulement de l'absolu, mais de la substance, de la stabilité. On nous a dit, sous différentes formes, que l'homme n'existait pas. On nous a dit que la physique n'existait pas. On nous a dit que la logique n'existait pas, n'existait plus. Dans un entretien privé, ce matin, quelqu'un a émis l'idée que de telles affirmations sont peut-être un danger. Sans doute.

Je crois que toute doctrine, que toute affirmation philosophique, que toute affirmation doctrinaire, dans la mesure où elle est féconde, est un paradoxe. Une doctrine philosophique, quelle qu'elle soit, nous montre ce qu'on oubliait de considérer ; elle est féconde dans cette mesure. Elle nous montre l'envers de ce que tout le monde voit, de ce que l'époque voit, de ce que la science d'une époque, de ce que le bon sens d'une époque voit, et il est très sain qu'elle éveille cette inquiétude. Mais il faut placer ces paradoxes à leur place de paradoxes, et par rapport aux affirmations qu'ils contestent.

Ces idées d'un homme, d'une réalité, d'une physique, d'une logique, d'une humanité, qui se désintègrent, qui s'émiettent, qui cherchent à nous donner l'impression d'exister, qui viennent d'un relativisme désespéré — et le mot

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

« relativisme » est encore insuffisant — tout cela est le paradoxe correctif de quelque chose, et comme tel, il est bon que cela soit dit.

Mais il faut se souvenir que cela est dit par rapport à quelque chose. Il serait tout de même un peu étonnant de prendre ces formules à la lettre, et les gens qui les prononcent n'entendent pas que nous les prenions à la lettre. Où cela devient dangereux, c'est quand ces formules sont vulgarisées, et vulgarisées d'une manière primaire, de sorte que les gens qui n'ont jamais ouvert un traité de physique puissent dire : « Tant mieux, la physique n'existe plus. » Et le garçon qui va au collège pourrait dire : « Pourquoi m'ennuie-t-on avec cette physique puisqu'elle n'existe plus ? Je ferme mon livre et je vais au dancing. » Il serait tout de même extraordinaire que l'on nous persuadât que cette physique n'existe plus, au moment où elle nous fabrique des bombes atomiques qui nous crèvent les yeux, en attendant qu'elles nous fassent crever tout court !

Donc, ce relativisme, c'est très bien, mais il faut savoir que le relativisme suppose la relation à une base. C'est quelque chose dont nous voudrions rappeler modestement aujourd'hui l'existence, chacun à notre façon, chacun d'après notre expérience.

Je ne suis pas physicien, je ne suis pas logicien. Pour m'en tenir à un domaine que je connais mieux — je veux parler de la psychologie, je veux parler de la psychanalyse — on nous a présenté, je dirais presque p.308 à satiété — de manière, d'ailleurs, extrêmement pertinente souvent, extrêmement élégante et intéressante, sous toutes sortes de formes — on nous a présenté Freud comme l'un des types significatifs de l'esprit moderne, de l'esprit qui désintègre l'homme, qui le désintègre de telle sorte que la littérature suit le mouvement, que toutes les mœurs suivent le mouvement, etc. On nous a dit aussi — et je crois qu'il faut souligner cela — que Freud, comme tout créateur, était dépassé par sa création, bien entendu.

Mais il est peut-être intéressant de savoir certaines choses. Je ferai état d'un entretien que j'ai eu le bonheur d'avoir encore avec Freud, dans les dernières années de sa vie, que j'ai rapporté dans un de mes carnets de route : *Eclaircies sur l'Europe*, où il me disait, à propos de toutes les manières modernes de voir : relativiste, intuitionniste, etc. : « Cela me demeure complètement étranger. J'ai gardé deux dieux — je sais qu'ils sont démodés, qu'ils sont peut-être du XIX<sup>e</sup> siècle, ou qu'ils sont peut-être beaucoup plus vieux — j'ai conservé deux dieux :

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'un s'appelle *logos*, et l'autre *anankè*. » Voilà ce que pensait Freud, au bout de son expérience humaine.

Dans notre travail à nous, dans notre travail psychanalytique, je suis toujours surpris d'entendre invoquer la psychanalyse comme une sorte de pierre à l'appui, si j'ose dire, de la démolition. L'image est hardie, mais je crois qu'elle vaut la peine d'être dite. Ce qui me frappe personnellement — et ce qui frappe bien d'autres — dans cette investigation profonde et minutieuse de l'humain, c'est sans doute l'extrême variété que nous découvrons à chaque instant de cet être « ondoyant et divers » — nous pouvons répéter cela à satiété, et cela est infiniment vrai — mais en même temps, et d'autre part, nous découvrons, nous approfondissons l'opposé, et plus nous voyons l'homme ondoyant et divers, plus nous le voyons stable, plus nous le voyons lui-même, et dans des régions où on ne s'y attendrait pas. Dans le domaine de l'imagination, nous découvrons des constantes étonnantes — j'ai déjà eu l'occasion de le dire dans une de mes interventions d'une autre année, et cela sera sans doute développé tout à l'heure — je veux parler de ce qu'on appelle aujourd'hui, d'un nom contestable, les archétypes. Cela revient à dire que l'on découvre au fond de l'inconscient un inconscient collectif dont la stabilité — à travers des êtres humains si différents et qui ne se connaissent pas, à travers des civilisations très différentes — sous la forme de mythes, sous la forme de certaines conceptions primordiales, nous donne un sentiment étonnant de la cohérence, de la constance de l'homme.

Je n'en dis pas plus pour le moment. Dans la suite de l'entretien, on a prévu un développement sur les mythes et sur les symboles ; je crois qu'à ce moment-là nous pourrions continuer le débat présent.

**LE PRÉSIDENT** : Au sujet de la restauration des valeurs, est-ce qu'il ne serait pas possible d'arriver à un certain accord, sur ce point-là, entre les représentants des religions — je dirai les croyants — et ceux qui sont appelés — improprement à mon sens — les incroyants, p.309 et qui, s'ils acceptent ces valeurs, sont peut-être beaucoup moins éloignés les uns des autres qu'ils ne le pensent.

C'est pour cela que je serais extrêmement intéressé d'avoir, sur ce point, l'opinion de philosophes, et si par exemple M. Jankélévitch voulait bien nous dire quelque chose, nous lui en serions reconnaissants.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH** : Je n'ai pas l'intention de reprendre les exposés du R. P. Daniélou et du pasteur Westphal comme on reprend les exposés d'un candidat à la licence, mais je m'interroge simplement sur le rapport entre ce qu'ils nous ont dit et l'objet de notre réunion.

Est-ce que la connaissance de l'homme peut être la connaissance d'une surnaturalité, ou est-ce que la connaissance d'une surnaturalité aboutit à la méconnaissance de l'homme ? C'est quelquefois l'inquiétude que l'on peut avoir... Je vois le problème autrement, en mécréant que je suis. Dans sa nature, l'homme est tout entier mystère, mystère ambulante, mystère souffrant, mystère vivant en un mot. Et, pour employer une expression paradoxale et qui vous fera à nouveau penser à l'équivoque, l'homme est un être empirique et qui est en même temps métempirique. C'est un être empirique, il vit dans la continuation des jours, il fait de petites affaires et de grands négoce, il fait des projets, il agit, donc l'homme est empirique. Mais le fait de l'homme est surnaturel ; la vie est empirique, mais le fait de la vie est métempirique, et ainsi de suite...

**R. P. DANIELOU** : Le pasteur Westphal aura peut-être un mot à vous répondre. Je précise d'abord très brièvement ma pensée.

D'une part, je pense que votre témoignage est précieux et converge avec ceux que nous avons portés, dans la mesure où il atteste l'existence d'un mystère de l'homme, d'un homme surnaturel qui dépasse celui qui concerne seulement notre être empirique. Je pense toutefois que le point de vue religieux dépasse celui-là dans la mesure où il affirme cette dualité qui vous a choqué dans l'expression, peut-être un peu brutale, que j'en ai donnée, mais qui me paraît être constitutive de l'acte religieux comme tel. Je pense que l'acte religieux, comme tel, commence précisément au moment où l'homme reconnaît qu'il se reçoit d'un autre et admet donc une transcendance, au sens propre du mot, c'est-à-dire non pas seulement le fait en lui d'un ordre de réalités qui aurait un caractère surnaturel et mystérieux, mais le fait d'une relation personnelle avec un être transcendant qui — comme je le disais hier — le dépasse, non pas comme une réalité extérieure qui s'imposerait à lui du dehors, mais comme l'expression même de ses aspirations les plus profondes.

Ce qui m'apparaît ici, c'est qu'il y a dans le fait religieux — et ici je pense

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

rejoindre ce que disait M. Baruk — quelque chose qui nous heurte, qui est tout de même en nous, au delà de nous. Voilà l'expression que j'emploierais. Et précisément parce que je me heurte à quelque chose — et c'est là cette expérience morale que nous donnait M. Baruk — p.310 il y a là une réalité où je découvre non plus seulement la souveraineté de ma volonté, mais quelque chose à quoi ma volonté vient se heurter. En d'autres termes, pour moi, ce qui caractérise l'existence de Dieu, ce n'est pas comme on l'a pensé le fait que Dieu nous « arrange » — c'est-à-dire que son existence soit consolante — mais au contraire le fait qu'il nous dérange.

**M. JANKÉLÉVITCH** : Je ne suis pas d'accord et je ne le serai jamais, mais je suis très ému par ce qu'a dit le R. P. Daniélou. Je pense tout de même qu'il ne suit nullement du fait de l'existence surnaturelle, il ne suit nullement que sa prise de conscience ne soit pas absolument différente. La philosophie est la prise de conscience perpétuelle, continuellement reprise, qui ne peut avoir lieu que dans l'instant. Ce qui m'ennuie toujours, dans cette connaissance surnaturelle où vous vous établissez, c'est ce caractère un peu bourgeois, c'est l'installation confortable dans quelque chose qui est stable, qui continue, alors que pour moi il est un acte instantané et soudain.

**M. CHARLES WESTPHAL** : Je suis tout à fait d'accord avec le R. P. Daniélou. Je voudrais répondre à M. Jankélévitch que j'ai beaucoup de mal à le comprendre parce que je ne suis pas philosophe, mais que pour moi l'expérience chrétienne est, comme l'a dit le R. P. Daniélou, l'expérience d'un autre. Est-ce que vous diriez que l'expérience philosophique c'est l'évidence d'une vérité ? Si vous admettiez cela, je dirais que l'expérience chrétienne c'est l'évidence d'une vérité qui est quelqu'un, et pas seulement une idée, quelqu'un qui est hors de moi et qui vit en moi.

Quand vous dites que nous nous établissons dans une sorte de sécurité, je vous rappellerai seulement ce que répondait Claudel à Jacques Rivière, dans leur correspondance. Quand Jacques Rivière a dit : « Je me convertirais bien, mais j'ai peur de trouver le repos », Claudel lui a répondu : « Vous recevrez l'hôte qui ne vous laissera pas de repos. » On ne peut pas donner plus magnifiquement le témoignage de l'expérience chrétienne.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. JANKÉLÉVITCH** : Je voudrais savoir si le R. P. Daniélou est d'accord avec vous à propos de cette inquiétude.

**R. P. DANIELOU** : Je suis parfaitement d'accord avec le pasteur Westphal, dans la mesure où il voit l'essence de l'expérience religieuse dans cette rencontre d'un autre — et par ailleurs dans le fait que ceci n'est pas l'installation dans une vie bourgeoise et confortable, mais au contraire je pense que c'est une perpétuelle provocation, et, comme je le disais tout à l'heure, un dérangement. Je ne crois pas que pour un vrai croyant sa foi soit quelque chose qui l'installe dans la facilité, mais c'est, au contraire, quelque chose qui l'arrache perpétuellement à son vouloir propre pour le soumettre à ce vouloir, qui le dépasse et qui l'arrache perpétuellement à lui-même. <sup>p.311</sup> Je crois qu'à cet égard l'existence chrétienne est *extase* — au sens philosophique du mot — c'est-à-dire, essentiellement, cette « sortie de soi » qui fait que l'on se subordonne à un autre par amour. Or, je ne crois pas qu'il y ait, dans ce sens, existence plus dangereuse et moins installée.

**LE PRÉSIDENT** : M. le pasteur Westphal a dit à M. Jankélévitch : « Je ne vous comprends pas parce que vous parlez en philosophe. » Moi je dis au R. P. Daniélou : « Je ne vous comprends pas parce que vous parlez en théologien. » Qui est-ce qui peut comprendre quoi que ce soit à quoi que ce soit ?

**M. WESTPHAL** : C'est ce que nous essayons de faire.

**M. JÉHOUDA** : Je voudrais justement vous faire remarquer que la position occidentale, basée sur la pensée rationnelle, d'une part, et sur la pensée mythique, d'autre part, ne peut pas sortir de sa dualité. Je crois que c'est là le problème, et c'est pourquoi j'aurais bien voulu dire quelques mots à M. Baudouin.

Pourquoi parler de Freud, quand il y a maintenant une thèse de M. Baruk ? Freud est une chose, et M. Baruk en est une autre. Freud nous a appris quelque chose sur le refoulement individuel et non pas social. Et après Freud vient M. Baruk, qui nous apprend quelque chose qui est beaucoup plus important pour notre avenir et qui nous montre comment le refoulement de la conscience morale amène la guerre. Nous devons, à mon sens, approfondir cette question,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

parce que nous ne la connaissons pas, elle est encore trop neuve.

Voilà ce qui nous donne une idée sur l'éclairage de la conscience morale. M. Baruk a pu constater — même chez les gens les plus obscurcis du point de vue de la raison — l'existence de cette conscience morale. Elle est en nous, et nous n'avons peut-être pas la possibilité de l'éveiller pour arriver à l'unité, pour arriver à cette entente, à cette compréhension entre la pensée philosophique, d'une part, et la pensée théologique, d'autre part.

**M. BARUK** : Je voudrais dire un petit mot à propos de ce qu'a dit M. Jankélévitch. Je dois avouer que, bien que M. Jankélévitch ait dit qu'il était mécréant, sa pensée est très proche de la mienne, malgré tout. Je me sens très près de lui par le fait qu'il a insisté sur les précautions qu'il faut prendre pour ne pas trop enfler la transcendance, parce que si l'on insiste trop sur le côté transcendantal cela risque de contredire le côté humain. Je suis tout à fait d'accord avec M. Jankélévitch pour dire que le but principal est précisément dans l'humanité, dans un monde fraternel. C'est cela le but principal. Il ne faut pas trop insister sur la transcendance, car on risque de créer deux plans : un plan de respect extraordinaire et d'adoration pour le principe transcendant, et un plan de l'humanité, abandonné à l'injustice et à toutes <sup>p.312</sup> les horreurs que nous voyons. C'est pourquoi il faut que cela reste absolument inscrit dans la réalité sociale, et je dirai même dans la réalité de tous les jours.

**R. P. DANIELOU** : Mais il ne faut tout de même pas complètement oublier la transcendance. Vous êtes d'accord avec moi et avec M. Jankélévitch.

**M. BARUK** : Je dirai que je me place avant tout sur le plan scientifique, expérimental. Je crois que c'est sur ce plan expérimental que nous pourrions tous nous entendre, sur le plan de l'expérience. Si nous admettons que cette conscience morale est une force importante, je crois que l'unité pourrait être faite et que l'étude des diverses religions et des non-religions pourrait s'incliner devant une constatation réelle. Il resterait les conceptions métaphysiques, que chacun de nous peut avoir, mais qui ne se trouvent pas en quelque sorte sur un plan plus élevé.

**M. JANKÉLÉVITCH** : Je suis désolé de démentir mon admiration profonde pour

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

M. Baruk et de repousser une main qui m'était tendue, mais je ne me sentais pas d'accord avec lui, et j'allais lui avouer, au moment où il a parlé, que ce qu'il disait tendait seulement à prouver que la Bible est une lecture édifiante au point de vue moral et qu'un autre croyant pourrait trouver un autre texte tout aussi édifiant. Nous devrions parler d'un « tout autre ordre », comme dit Pascal, quelque chose qui est tout autre, surnaturellement, en rapport avec l'empirique. Ce que vous dites tend simplement à démontrer que la Bible confirme certaines hypothèses de la psychiatrie, que sa lecture est très morale et très édifiante et très belle et de nature à installer la paix parmi les hommes. Mais tout cela n'est pas ce dont nous parlons, qui est impalpable, qui est tout autre, absolument surnaturel. Je crois que la gloire de Dieu n'est pas visible dans la splendeur des couchers de soleil, malgré la preuve cosmologique, de même que le surnaturel n'est pas visible dans des textes comme ceux de la Bible qui, pour moi, sont des textes écrits par des hommes, car tout ce qui est de l'homme vient de l'homme, est humain. L'homme est un être mitoyen, qui est dans sa mitoyenneté. Je ne vois pas comment on peut en sortir.

**M. BARUK** : Nous parlons un tout autre langage, parce que c'est dans l'homme et dans la vie humaine que l'homme voit les principes essentiels qui font marcher l'humanité et peut-être l'univers entier. C'est par l'expérience humaine que l'homme découvre ces principes transcendants, dont il ne faut pas abuser parce qu'il ne faut pas même les prononcer, mais qui sont inscrits dans l'homme. Si ces expérimentations vous sont étrangères, alors nos doctrines sont complètement étrangères l'une à l'autre. Il n'y a aucun point de contact. Je m'excuse de ne pas avoir compris votre pensée. Si vous ne voyez pas dans l'homme la grandeur de l'homme, le moyen de vérifier par la vie des sociétés p.313 humaines les principes supérieurs qui font marcher ces sociétés, vous restez dans une science limitée de l'homme qui le restreint à sa partie biologique. Il n'y a plus aucun point de contact.

**M. GEORGES POULET** : Je voudrais rappeler une phrase du pasteur Westphal qui m'a beaucoup frappé : « La foi est une assurance et non une sécurité », et qui se rattache de la façon la plus étroite à ce qu'a dit M. Jankélévitch tout à l'heure, lorsqu'il semblait répugner à une sorte d'installation « bourgeoise » dans le divin.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Or, il me semble qu'il y a ici une double question à poser, ou plutôt une question à poser au pasteur Westphal lui-même et, d'autre part, une autre à poser au R. P. Daniélou.

D'une part au pasteur Westphal : Quel est le sens exact de cette distinction ?

D'autre part, au R. P. Daniélou : Est-ce qu'il accepte ce sens et cette distinction ?

**M. WESTPHAL** : C'est très difficile, mais je peux vous rappeler l'exemple que j'ai donné, l'exemple d'Abraham. Quand Abraham est parti d'Ur, en Chaldée, pour aller vers une terre qu'une voix transcendante lui a promise, vous ne nierez pas, Monsieur Jankélévitch, que cela s'est traduit dans la réalité de sa vie humaine. Vous ne pouvez dire qu'il n'a pas quitté son pays, c'est donc inscrit dans sa vie. Ainsi, j'ai le droit de dire qu'Abraham est parti sans savoir où il allait, comme dit l'Écriture. Il n'avait aucune sécurité, mais il est parti, et il avait une assurance. Est-ce que l'exemple vous éclaire suffisamment ou est-ce que vous désirez que j'en développe les grandes lignes ?

**M. POULET** : Cela ne me semble pas bien clair. Je vous demande si cette assurance est une certitude que l'homme ne possède que pour l'instant ou si c'est une certitude qu'il possède pour toute son existence ou au delà ?

**M. JÉHOUDA** : Je viens à votre secours, Monsieur le pasteur, vous allez voir ça !... Vous m'avez fait plaisir en citant Abraham. Abraham n'est pas seulement obéissant, Abraham, selon la conception monothéiste, est *initié*, et naturellement il est impossible d'expliquer ce que veut dire « initié ». Le principal livre de la Kabbale, qui ne contient que trente-deux pages mais qui contient tout, qui confirme les données actuelles de la physique, en parlant d'Abraham, dit : « Il vint, il regarda, il observa, il dit, comprit, approfondit, grava, sculpta, combina, forma, et réussit dans le mystère de la création. »

Vous voyez que nous parlons toujours à côté de la question, parce que la Bible n'est pas du tout ce que vous croyez, Messieurs les philosophes, ni vous, Messieurs les théologiens, la Bible est tout à fait autre chose. La Bible est un livre céleste, qui n'est accessible qu'après de longues études et des générations

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

très longues ; pour ma part, je suis <sup>p.314</sup> encore un apprenti, après trente années d'études. C'est le sens ésotérique qu'il faut approfondir pour retrouver et prendre conscience de l'unité. Nous sommes centrés sur la pensée grecque, qui est une pensée désintéressée, objective, et dont la science découle. Or, pour la tradition juive, il n'existe pas une pensée désintéressée. Elle est intéressée, elle veut le bien, elle considère qu'une connaissance qui n'est pas axée vers le bien n'est pas une connaissance et qu'elle est même dangereuse. Elle veut être éclairée, et je dois vous dire au moins quelques mots sur la constitution de l'homme, dans la tradition monothéiste.

L'homme, selon la tradition monothéiste, est un microcosme, il reflète tout le macrocosme, il est relié à l'infini, et pourtant il fait éclater en lui la conscience morale, il devient reflet du divin, chacun peut devenir divin...

**R. P. DANIELOU** : Je voudrais répondre d'un mot à la question de M. Poulet. J'accepte tout à fait la formule du pasteur Westphal. Je crois, en effet, que la foi est assurance, dans la mesure où elle s'appuie sur la promesse, absolument irrévocable, de Dieu. A cet égard, elle est en soi une assurance permanente. Elle n'est pas une sécurité, dans la mesure où il y a toujours un risque pour moi de me soustraire au bénéfice de cette promesse.

**M. WESTPHAL** : Je voudrais tout de même dire un mot. M. Jéhouda est venu m'apporter un secours que je ne peux accepter. Pour moi, la Bible n'est pas un livre ésotérique. C'est un livre extraordinairement humain dans lequel il apparaît du non-transcendant. Je suis toujours affligé quand on nous dit : du moment où vous parlez de transcendance, vous sortez de l'humain. Le propre de l'expérience chrétienne, c'est le transcendant. Je n'aime pas beaucoup dire le transcendant, parce que c'est un terme philosophique, j'aime mieux dire : « Le Dieu vivant prend possession de ma vie humaine ».

Je voudrais ajouter, à propos de l'assurance et de la sécurité, ceci : Qu'est-ce qui se passe dans l'amour d'un homme et d'une femme ? Quand un homme et une femme s'aiment, ils se marient, ils ont une assurance, mais je n'oserai pas dire qu'ils ont une sécurité. La foi est quelque chose de comparable. La foi, c'est un amour.

**M. JEAN GRENIER** : Je voulais faire simplement remarquer, à propos de la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

discussion entre M. Jankélévitch et le R. P. Daniélou, qu'il faudrait faire la distinction entre *transcendance* et *transcendant*. Maintenant, beaucoup de philosophes sont d'accord pour affirmer la transcendance, et plus ils aiment la transcendance, et plus ils sont éloignés de l'être transcendant. Il est évident qu'à l'époque où Kierkegaard écrivait, ce n'était pas pareil. Mais la dissidence s'est faite maintenant et existe entre *transcendance* et *transcendant*. Très souvent, nous croyons être d'accord sur la transcendance et en réalité nous ne sommes pas d'accord sur le fond de la question.

**R. P. DANIELÉLOU** : p.315 Je voudrais réserver l'expression de *transcendant* au sens strict, au sens où il définit un être distinct de moi, qui me dépasse infiniment, et pas seulement un dépassement de mon expérience.

**M. JANKÉLÉVITCH** : C'est moi qui suis l'être.

**M. BARUK** : Il y a une définition de la transcendance donnée par les Hébreux : *chechina*, présence. Si vraiment la concorde règne entre nous, la concorde et l'amour, c'est la présence, la *chechina*. Voilà à peu près le sens de la conception hébraïque, d'après laquelle les actes et la vie sociale ont Dieu en eux-mêmes.

**M. GRENIER** : On ne l'a peut-être pas beaucoup aujourd'hui.

**M. BARUK** : C'est à décider. Lorsqu'on n'est pas réuni — d'après la tradition hébraïque — Dieu remonte au ciel et n'est plus présent, et l'humanité est en quelque sorte livrée à elle-même.

**R. P. DANIELÉLOU** : Ce qui est important, dans ce qu'a dit M. Baruk, c'est que la transcendance, en ce sens, ne détruit pas l'homme et n'est pas inhumaine, mais qu'au contraire elle est une présence qui illumine et vivifie l'homme. Il ne faudrait pas que l'expression de transcendance — que nous avons employée les uns et les autres — supprime l'autre aspect essentiel de la présence, qui n'implique pas une transformation en immanence, mais qui est une présence réelle de Dieu au milieu de nous.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. JANKÉLÉVITCH** : La sécurité ne peut-elle pas devenir une habitude ? Elle est aussi une manière d'être.

**M. WESTPHAL** : Bien sûr, le pire blasphème serait de s'installer dans une sécurité.

**M. JANKÉLÉVITCH** :... Ou dans l'insécurité. Le diable est malicieux...

**M. WESTPHAL** : Comme on s'installe aussi dans l'ambiguïté, dans la dialectique, etc.... Mais je crois que c'est une tentation.

**LE PRÉSIDENT** : Il serait bon que nous passions au second thème, c'est-à-dire à la question de la personnalité et de la construction de la personnalité.

On a remis aussi en honneur les jugements de valeur. Il m'a toujours semblé que la vie consistait à enchaîner les jugements de valeur, et si nous sommes ici, nous y sommes en vertu d'une certaine conception du meilleur que nous avons en nous. On peut se tromper sur cette conception du meilleur. Cette capacité de distinguer le bon et le mauvais est très <sup>p.316</sup> importante pour la vie individuelle et pour la vie collective. Nous pourrions ici partir de l'anthropologie chrétienne à l'égard de laquelle chacun pourra naturellement prendre position conformément à ses vues personnelles et je donnerai la parole au R. P. Daniélou.

**R. P. DANIELOU** : J'introduirai très brièvement cette partie sur l'anthropologie religieuse en précisant qu'il s'agit de l'anthropologie chrétienne. Le texte essentiel, ici, est un texte biblique : l'homme créé, âme et corps, à l'image de Dieu, c'est-à-dire, d'une part, constituant cette totalité de l'âme et du corps, étroitement unis et dépendant l'un de l'autre ; et, d'autre part, à l'image de Dieu, c'est-à-dire possédant en lui cette réalité de la liberté et de la loi morale, qui sont indissolublement liées et qui lui permettent d'avoir une conduite morale référée à un absolu.

Mais il faut ajouter aussitôt à cela que l'homme dont nous avons l'expérience nous apparaît comme un homme en état de déséquilibre, en état de désordre, et pour employer l'expression biblique, là encore, *un homme déchu*, c'est-à-dire en qui il y a une dualité, une séparation, une division. Et c'est ici qu'intervient alors une notion tout à fait capitale, je pense, qui est la notion paulinienne de la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

*chair* et de l'esprit, de la *σάρξ* et du *πνεῦμα*. L'esprit et la chair ne sont pas, il est très important de le dire : l'âme et le corps ; mais l'esprit c'est l'âme et le corps ensemble, quand ils sont sous l'emprise des énergies divines, transfigurés par elles, et libérés de leur servitude. Et la chair, c'est l'âme et le corps tout ensemble, quand ils ne sont pas sous l'emprise des énergies divines. Car pour l'anthropologie biblique l'âme peut très bien être chair — non pas être corps, mais être chair. Quand saint Paul parle de « pensées charnelles », il ne veut pas dire que ce sont des pensées dans lesquelles nous pensons aux choses de la chair — comme disent les moralistes — mais que ce sont des pensées qui ne sont pas pénétrées par Dieu, qui sont nos pensées faibles, misérables, débiles quand nous sommes livrés à nous-mêmes.

Or, ici, le point essentiel, c'est ce double aspect de l'homme qui est une double forme d'existence. L'homme, quand il n'est pas saisi par Dieu, est chair tout entier, et l'homme saisi par la grâce de Dieu devient esprit, et précisément l'anthropologie chrétienne, à proprement parler, consiste à dire que cette vie de l'esprit — ou vie de la grâce — est celle qui est donnée par le Christ et qui, dès cette vie, transfigure l'âme en la libérant de la captivité du mal, et qui, un jour, libérera le corps lui-même de ses servitudes, et c'est ce dogme si extraordinaire de la résurrection des corps qui affirme — à quel point — cette unité totale de l'âme et du corps. Dans une anthropologie chrétienne cette unité est essentielle, puisque ce que nous attendons, ce n'est pas du tout comme des platoniciens, d'être libérés de nos corps, mais au contraire que nos corps soient libérés de leur servitude. C'est l'objet même de l'espérance.

Je terminerai donc en disant que notre anthropologie chrétienne est essentiellement eschatologique, c'est-à-dire que l'équilibre total de l'homme et sa pleine vision est quelque chose qui ne peut pas se situer <sup>p.317</sup> dans le temps présent, mais qu'elle se situe seulement dans une perspective future. Il y a là un ensemble d'affirmations qui, comme vous le voyez, sont dogmatiques, mais qui, en même temps, sont celles qui posent les bases de ce qu'est une conception de l'homme dans une perspective chrétienne.

**M. AUGUSTE LEMAÎTRE** : Je désire apporter quelques compléments aux affirmations des chrétiens qui ont pris la parole hier soir et cet après-midi, plutôt qu'entrer ici dans certains débats d'ordre théologique qui pourraient accuser peut-être des divergences secondaires.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Il n'y a pas de connaissance de l'homme, dit le pasteur Lemaître, qui ne doive tenir compte de *tous* les hommes et de leurs expériences caractéristiques, dont l'*expérience religieuse*.

Pour ma part, je voudrais aussi rappeler qu'en parlant de connaissance chrétienne nous parlons du Christ, je dirais volontiers — peut-être par ma déformation d'historien — de Jésus, dont le nom personnel, dont le nom humain n'a pas été souvent prononcé. Il y a eu un jour, sur la terre, un homme qui s'est appelé Jésus, dans lequel les croyants reconnaissent l'incarnation du Père. Et Jésus a vécu une vie qu'il a entendu propager. A-t-il eu un autre désir que de laisser après lui — lui qui n'a rien écrit — un nouveau type d'homme, le type chrétien ? Et je n'entends pas caractériser ce soir ce type chrétien, ce type qui, à l'école du Christ, entend faire prédominer en lui, et la confiance en Dieu, et l'amour pour le prochain, ce type d'homme qui se sent dominé par l'idée, non pas d'un destin, mais bien d'une vocation. Le mot vocation a-t-il encore un sens s'il n'est pas compris dans le langage du personnalisme, qui entend montrer une personne appelée et une personne qui appelle ; et ce mot de vocation a-t-il un sens si cet appel ne répond pas à un but ?

Ici, deux brèves questions à nos chers conférenciers avec lesquels je suis si amplement d'accord sur tant de points. J'ai peine à comprendre ce que veut dire mon collègue M. Westphal quand il entend que la foi n'est l'explication de rien ; et d'autre part, le R. P. Daniélou, lorsque, après tant d'autres — de manière très brève assurément — il a fait le procès de toute idée de progrès. Mes deux remarques sont d'ailleurs plus solidaires que vous ne le pensez. La foi n'est l'explication de rien ? Peut-être, si Abraham n'est pas seulement un symbole, mais si la foi de cet homme qui part sans savoir où il va représente le tout de la foi chrétienne. J'entends les accents du Christ : « Vous savez où je vais, et vous en savez le chemin », et je pense aux accents de saint Paul, de saint Jean, et je me dis : est-ce que vraiment la foi n'est l'explication de rien, ou est-ce qu'elle n'est pas précisément l'explication de ce quelque chose de très important qui s'appelle l'homme, dans son caractère le plus profond ?

La foi ne prétend pas se substituer à la science pour expliquer ce qu'expliquent nos psychologues et nos savants, comme ont pu se <sup>p.318</sup> l'imaginer d'autres siècles. Mais la foi entend projeter la lumière de l'Évangile sur le mystère de l'homme. Quand on a dit à un homme où il va et quel est le sens de sa vie : servir, se conquérir en se donnant, à l'image du Christ, cet

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

l'homme est dans une très large mesure expliqué, ce qui ne signifie pas dépouillé de tout mystère ; mais il y a une explication de l'humain dans la foi. Je rejoins ici la question du progrès. Entre la foi de l'Abraham de l'histoire, la foi d'Esaië, la foi de Jésus, il y a un progrès. Je demande aussi au R. P. Daniélou : N'y aura-t-il pas progrès si Dieu permet que, dans un siècle futur, il y ait un plus grand nombre de saints, un plus grand nombre de peuples pénétrés par l'esprit de l'Évangile, un plus grand nombre d'âmes qui auront trouvé le sens de leur vocation dans le message même du Christ ? N'y aura-t-il pas là à nos yeux, et peut-être même au regard de l'Éternel, un progrès, c'est-à-dire une ascension vers le but, s'il est vrai que la vocation qui s'adresse à l'individu s'adresse aussi à l'humanité tout entière, objet de l'amour éternel du Père ?

**R. P. DANIELOU** : Sur l'idée de progrès, je vous réponds ceci : l'idée de progrès que j'ai critiquée est rigoureusement celle-ci : c'est l'idée que les transformations matérielles de la civilisation produisent certainement des modifications morales. Ceci me paraît alors un mythe que je conteste tout à fait.

Quant à savoir s'il y a un progrès de l'histoire religieuse de l'humanité, j'y crois profondément. J'y crois en ce sens que l'élection d'Abraham, la venue de Jésus-Christ marquent des nouveautés radicales dans cette histoire, et par conséquent les étapes principales du progrès, et qu'à l'intérieur de ces étapes le progrès de la connaissance du Christ dans le monde représente en effet une acquisition non plus qualitative, mais au moins quantitative, qui me paraît mériter tout à fait le nom de progrès. Vous voyez que le point qui vous est cher, je l'admets tout à fait, et que là nous sommes d'accord.

Quant à cette critique du progrès, au sens technique du mot, je pense que vous seriez d'accord avec moi.

**M. LEMAÎTRE** : Je suis d'autant plus heureux d'entendre le R. P. Daniélou sur ce point que, malheureusement, la prédominance, dans certaines tendances théologiques, du point de vue eschatologique a amené souvent des malentendus ; et il y a parfois une manière brutale de nier toute espèce de progrès, qui n'est pas la vôtre, mais qui est quelquefois défendue par des hommes religieux ; et il me semble qu'il y a là un péril.

**M. WESTPHAL** : Je ne crois pas avoir dit : « La foi n'est l'explication de rien »,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

mais : « La foi n'est pas une explication ». Elle est le consentement à l'absence d'explication. Ce n'est pas tout à fait la même chose. Je crois que c'est vrai en soi. Je pensais à ce que nous avait dit M. Merleau-Ponty : « Le philosophe doit refuser toutes les explications. » Si j'ai bien compris, vous craignez l'explication parce <sup>p.319</sup> que c'est la fin de la pensée. Une fois qu'on a une explication, on n'a plus rien à dire. En ce sens, bien sûr, la foi n'est pas explication, parce qu'elle n'est pas la fin de la pensée. Elle n'aurait pas de sens pour nous, si elle était la fin de la pensée. Elle est seulement un commencement neuf de la pensée.

Un texte biblique dit : « Soyez toujours prêts à rendre raison de l'espérance qui est en vous. » Ici, nous devons pouvoir expliquer, dans la mesure du possible, l'expérience qui est en nous. Mais justement, une expérience n'est pas une explication. C'est un événement. C'est quelque chose qui se passe dans notre vie. Lorsque je fais la connaissance d'une personne nouvelle — excusez-moi si je me sers d'une image de relation — je ne m'en explique pas. Elle me restera probablement mystérieuse dans une certaine mesure, jusqu'à la fin. Mais ce que je sais, c'est que la relation qui s'établit entre elle et moi peut déterminer un changement radical dans ma vie. C'est ainsi que je vois l'expérience de la foi.

**M. LEMAÎTRE** : Je ne suis pas très sûr que vous ayez bien répondu à mon objection : votre foi ne vous permet-elle pas de dire qu'il y a dans le Christ une explication de l'homme ? Quand on dit que l'homme est créature de Dieu, quand on le définit comme l'a fait le R. P. Daniélou, comme créé à l'image de Dieu — âme et corps — quand on le déclare destiné à la vie éternelle, quand on définit son devoir terrestre par des mots très clairs que je rappelais tout à l'heure : idéal de service, d'amour et de spiritualité victorieuse, il semble qu'on a donné une explication de l'homme qui, évidemment, ne dissipe pas tout mystère, mais qui n'en reste pas moins une explication.

**M. WESTPHAL** : Je ne crois pas que ce soit tout à fait cela. Je ne crois pas que la foi chrétienne nous donne vraiment une explication, en ce sens que nous aurions une anthropologie tout à fait logique, définitive, dans laquelle nous pourrions entrer comme dans un système. Nous avons une révélation de l'homme, et non une explication. C'est-à-dire que la connaissance de l'homme qui nous est donnée reste, en dépit de tout, mystérieuse. Elle n'est jamais

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

entièrement satisfaisante ou épuisée intellectuellement. C'est en ce sens que je n'aime pas beaucoup le mot explication.

**M. BARUK** : J'ai été très intéressé par ce que vient de dire M. Lemaître. Il nous a posé le problème d'Abraham, d'Esaië, de Jésus. Peut-être, pour bien comprendre le problème de ces personnages si importants, faudrait-il les replacer dans leur milieu. Abraham, Esaië, Jésus étaient des Juifs. Ils ont vécu dans l'histoire juive et l'on ne peut vraiment les comprendre que si on les situe dans leur cadre.

Or, que s'est-il passé dans cette histoire juive ? Cette histoire est tout à fait particulière. C'est celle d'un peuple qui, périodiquement, est chassé de son territoire, dispersé comme étranger chez d'autres peuples. Voilà un point extrêmement important. Cela a commencé <sup>p.320</sup> par une dispersion volontaire, celle d'Abraham, qui, comme on l'a rappelé tout à l'heure, a reçu l'avertissement de quitter sa ville d'Ur, en quelque sorte son pays — Abraham était Araméen. Mais, ultérieurement, ces dispersions se sont succédé. Il y a eu l'Exode en Egypte, etc.

Quelle est la signification de ces dispersions ? Vous savez tous que lorsqu'on est étranger dans un pays, on se trouve toujours dans une situation défavorisée. On n'a pas la loi pour soi. On est souvent maltraité. On n'a pas de force à sa disposition. On ne peut donc se faire accepter dans le pays que par la façon scrupuleuse dont on se comporte, par sa valeur morale. C'est justement ce qui s'est passé pour Abraham. Nous le voyons dans chacun de ses actes être tellement juste, tellement prudent, tellement charitable, qu'il devient vénéré dans ces pays où, d'habitude, les étrangers sont maltraités et méprisés. Par conséquent, la dispersion en pays étranger est en quelque sorte un moyen de développement des qualités morales. Quand on n'a pas de force à sa disposition, il ne reste plus que la force morale, mais c'est une force spéciale, peut-être plus importante que la vraie force. Quand on n'a pas de police à sa disposition, ni aucun moyen de pression, il reste cette extraordinaire force morale. Et c'est peut-être aussi par là que l'on peut découvrir le monothéisme, qui est la mise en évidence de cette force morale miraculeuse, force qui, lorsqu'elle est pratiquée, réalise l'entente.

**M. EDMOND ROCHEDIEU** : Puisque nous parlons de l'anthropologie, de la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

conception de l'homme, disons que cette anthropologie peut se présenter de différentes façons. On a beaucoup parlé de l'un des aspects par lesquels nous avons conscience d'être nous-mêmes, c'est le corps. Et M. Baruk a dit des choses extrêmement justes à ce sujet. On a parlé des études de la psychanalyse. Celle-ci s'attache surtout au passé qui vit en nous et qui commande le présent. D'autres orateurs ont relevé les incidences d'ordre social — je les crois très importantes. Nous sommes un animal social. Nous avons besoin les uns et les autres d'avoir notre place dans la société, et lorsque nous ne l'avons pas, nous la cherchons d'une façon ou de l'autre. Mais il est encore un autre élément dont on n'a pas parlé et qui me semble extrêmement important et en rapport avec la foi chrétienne, c'est ce que l'on a appelé le « moi futur », l'idéal, ce que l'on désire devenir, ce vers quoi l'on tend. On a parlé de cet éclairage de la conscience morale, qui transforme les idées que nous avons de telle et telle chose, et j'ai la certitude que le christianisme, par l'idéal qu'il représente, par le but qu'il représente aussi, et vers lequel marchent les chrétiens, donne un éclairage tout particulier de cette nature humaine qui est la nôtre. Dans le christianisme, on a relevé une certaine insécurité. Je le veux bien, mais il y a aussi la sécurité — qu'on l'appelle assurance, qu'on l'appelle sécurité, peu importe. Mais si je compare le christianisme à l'ensemble des autres religions, je constate qu'il est l'une des rares religions où l'homme se sait aimé par Dieu. Non seulement il le sait, mais il en a la certitude, le Christ ayant été envoyé par Dieu pour sauver les hommes ; et cet aspect-là se retrouve dans quelques religions d'une <sup>p.321</sup> façon moins complète, mais cela existe ; dans le judaïsme, on parle de cet amour de Dieu, dans l'islamisme également, dans la mystique japonaise aussi. Mais d'autres religions nous présentent Dieu comme un ennemi, comme un être indifférent, comme un être que l'on peut gouverner par la magie.

Dans le christianisme, au contraire, cette grande perspective, c'est celle d'une sécurité. Or, la psychologie nous a montré de plus en plus que nous avons tous besoin d'une sécurité intérieure — peu importe le nom qu'on lui donne — et que cette recherche et ce besoin d'une sécurité intérieure expliquent bien des troubles de la personnalité. Ici, le fait pour le croyant de se savoir aimé par Dieu, et d'un Dieu qui prend l'initiative de tous les actes de cette religion entre lui et l'homme, crée une sécurité dans la mesure où nous y croyons fermement.

Ma deuxième remarque a trait à une déclaration de M. Westphal qui nous a

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

dit : « Le christianisme croit au péché, et la philosophie ne possède pas cette notion ». En gros, je suis peut-être d'accord, mais il me semble que cette déclaration est un peu abrupte. Oui, le christianisme croit au péché, et c'est un élément essentiel dans la vie religieuse, qui est le point de départ de toute une transformation. Il faut prendre le mal et le bien au sérieux, et savoir que Dieu les prend au sérieux. Mais il y a péché et péché. Et dans le christianisme même, très souvent, le sentiment du péché est complètement faussé. Les psychologues le savent peut-être plus que d'autres, qui voient des épaves leur arriver pour redresser un sentiment faussé du péché. Il y a malheureusement, parmi les chrétiens, des gens qui se persuadent qu'ils ont péché, alors qu'il s'agit simplement de transgression de conventions sociales et de choses qui n'ont aucune importance. L'on voit se multiplier de faux scrupules, d'autant plus dangereux qu'ils empêchent ensuite de voir ce qui est le véritable péché, c'est-à-dire l'orgueil et la méchanceté du cœur. Mais, d'autre part, il y a le vrai péché, et le vrai péché c'est la séparation du fidèle d'avec Dieu. Ces sentiments de péché sont accompagnés chez l'homme du sentiment de l'angoisse, et cette angoisse se présente de façon différente lorsqu'il s'agit du vrai péché ou du faux péché. Ici, dans le cas d'un péché véritable, c'est-à-dire de quelque chose qui trouble vraiment notre vie intérieure et empêche la communion du fidèle avec Dieu, l'angoisse qui surgit est une sorte de signal d'alarme, qui montre que la vie psychique tout entière est en danger. Dans le christianisme, lorsque ce signal d'alarme fonctionne, qu'il y a cette véritable notion du péché — qui n'est pas névrotique, qui n'est pas pathologique — quand il s'agit véritablement de quelque chose de grave, en même temps que le sentiment du péché, on trouve la certitude de la grâce et du pardon divin. Les deux choses vont ensemble et font précisément que l'on ne tombe pas dans le morbide, et que, comme je le disais, il y a un instant, à propos de cet idéal — l'amour de Dieu — la certitude d'être aimé par Dieu remet en quelque sorte sur la bonne voie et fait du péché ce qu'il doit être : un moment de la vie du croyant qui, lorsqu'il en prend conscience, est une étape dans le progrès de sa vie intérieure.

**M. JÉHOUDA** : p.322 Je voudrais poser une question à M. Rochedieu. Vous dites que, pour le fidèle chrétien, se savoir aimé par Dieu est un idéal. Je vous pose une simple question : que fait le fidèle chrétien pour Dieu ? En quoi contribue-t-il au règne, à l'arrivée de Dieu ?

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. ROCHEDIEU** : Je suis très heureux que vous ayez posé cette question. Je n'avais pas introduit ce point parce que cela dépassait mon sujet ; je présentais simplement l'anthropologie. Mais je crois précisément que c'est parce que l'homme se sait aimé par Dieu qu'il lui est possible d'aimer les autres. Prenez un exemple tout simple : celui d'un enfant dans une famille. S'il ne se sait pas aimé, cet enfant sera insupportable et aussi méchant que possible. Et la seule éducation véritable de cet enfant commencera non par des punitions, ni par des efforts pour lui faire comprendre qu'il est méchant, mais par l'amour. Il faut que la mère, qui peut-être a manqué sur ce point, l'aime véritablement. A ce moment — mais à ce moment seulement — on verra se redresser cette vie. Je crois que pour le chrétien c'est précisément ce qui se produit. Dans la mesure où il se sait aimé, tout naturellement se produiront chez lui des œuvres d'amour qui, autrement, ne se produiraient pas, parce qu'il y aurait toujours cette angoisse — réelle ou névrotique — qui l'empêcherait d'accomplir ce commandement que le christianisme partage avec le judaïsme et qu'il a puisé dans le judaïsme : « Tu aimeras ton Dieu comme toi-même, de toute ta pensée et de tout ton cœur, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. » A mon sens, cet amour du prochain n'est possible que si d'abord nous avons une certaine sécurité intérieure, parce que, sans cela, au lieu de l'aimer, nous le soupçonnerons toujours et l'on tombera dans l'injustice.

**M. JÉHOUDA** : C'est uniquement une réponse sur le plan humain. « Tu aimeras ton Dieu » et « Tu aimeras ton prochain », ce sont deux catégories bien distinctes. Dieu a créé le monde *ex nihilo*, et dans ce monde l'homme est placé au faite de la création, comme son collaborateur, plus que son collaborateur, comme son complice. Il ne peut devenir complice du plan divin que pour autant qu'il dégage une morale qui est en lui. Aimer, c'est une catégorie sentimentale. Ce n'est pas encore aider Dieu à établir son règne, puisqu'on a parlé de règne eschatologique — ce qui n'est pas seulement applicable sur le plan individuel, mais également sur celui de la collectivité. Dans votre conception du christianisme, il y a tout l'élément messianique qui est un peu passé comme chat sur braise, qui est mis en sourdine, et qui fait qu'il n'y a pas d'entente entre les philosophes — qui sont toujours détachés du monde et qui contemplent la nature — et ceux qui doivent être vraiment les serviteurs du divin, qui sont les vrais fidèles serviteurs. Je pourrais prendre Abraham et les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

autres patriarches. Abraham était initié. Il a inauguré le cycle actuel de l'histoire, et l'histoire a un but. Nous — l'humanité — nous allons vers un but précis...

Nous sommes à peu près dans la même situation que l'était Byzance, où l'on discutait de détails, tandis que la ville était assiégée. C'est cela <sup>p.323</sup> l'angoisse. Vous restez toujours cloués à l'angoisse purement individuelle, et vous oubliez le plan politique, social. Il faut sortir de l'angoisse individuelle pour être conscient de l'angoisse sociale. Je crois qu'une entente de bonne volonté serait nécessaire pour faire avancer les choses vers une réalité plus concrète et plus belle.

**R. P. DANIELOU** : Je suis très heureux de l'intervention de M. Jéhouda et de l'accent qu'il met sur l'élément messianique, eschatologique. L'anthropologie chrétienne est d'abord celle du peuple de Dieu tout entier.

Je répondrai un mot à M. Rochedieu au sujet de la question de la sécurité. Malgré tout, j'éprouve une gêne quand il dit que la religion apporte la sécurité psychologique. Il y a un danger de confondre la religion avec un élément de cure psychique, et il est très important de le montrer ; le problème est de savoir si, oui ou non, la religion apporte de la sécurité dans la psychologie ou si, au contraire, à certains moments elle peut être source — comme c'est le cas chez de grands mystiques chrétiens — de désordres psychiques. Je crois que l'élément d'équilibre psychique ne doit pas être négligé ; il a une certaine importance. Mais tout de même, on ne peut pas dire que le but de la religion soit de nous donner cette sécurité.

**M. ROCHEDIEU** est d'accord, à condition — il reprend sa thèse — que l'angoisse soit considérée comme un signal d'alarme de la vie psychique en danger. Et même, ajoute-t-il :

Je vais peut-être plus loin que vous. Je crois que lorsqu'on est sur le plan religieux, le devoir est, dans certains cas, de faire surgir cette angoisse lorsque le signal d'alarme n'a pas fonctionné. Sur ce point, je me sépare complètement de certains psychologues, qui estiment que l'angoisse est tellement dangereuse qu'il faut la supprimer à tout prix. Non, il y a des moments où elle doit être suscitée, mais à condition que ce ne soit pas l'angoisse névrotique, celle qui porte sur des scrupules absolument faux et qui ne sont que des conventions.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**Mlle JEANNE HERSCH** : Je viens de la salle et je suis montée sur cette estrade pour vous dire mon impression. Il me semble que l'entretien est passé d'un rythme à l'autre. Tantôt, les personnes qui parlent s'affrontent sur des points centraux, et d'une façon irréductible ; tantôt, elles abandonnent les points centraux pour des considérations psychologiques ou sociologiques périphériques, sur lesquelles elles arrivent plus ou moins à s'entendre. Je me demande si, en procédant ainsi, on vise l'essentiel. Ne pourrait-on aborder le cœur du problème religieux avec un peu plus d'oreille qu'on ne le fait ?

Ce qui m'a frappée, c'est, au fond, le peu de curiosité d'autrui. Tout le monde sait. Mais est-ce que vous savez bien que vous parlez de Dieu ? Si l'on parle de Dieu, en vérité, qui peut s'imaginer savoir ? Comment se fait-il que cet entretien soit le moins interrogatif que nous ayons eu, p.324 alors qu'il est question de Dieu ? J'en arrive à croire que c'est un trait caractéristique de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle qu'il nous donne une plus grande impression de la présence de Dieu lorsqu'il le nie que lorsqu'il l'affirme. C'est la raison pour laquelle je suis montée ici.

Vous avez parlé d'explication. Et plusieurs d'entre vous ont eu l'air d'avoir peur que l'explication épuise la notion de Dieu, comme si la notion de Dieu pouvait être anémique. Mais l'explication, même dans les sciences, si elle augmente le savoir, ne diminue pas le mystère, mais l'approfondit. Qu'en sera-t-il sur le terrain religieux ? Je vous propose d'examiner ce que cela peut bien signifier, l'explication, sur le terrain religieux. On parle d'accepter ou de refuser l'explication. Mais qu'est-ce que l'explication ? Que signifie, en général, expliquer ? Que signifient les mots dont on se sert quand on les applique à Dieu ?

Je voudrais amener votre conversation sur ce point, parce que moi je n'y connais rien, mais vous paraissez vous y connaître tous beaucoup, et j'aimerais recevoir quelque chose de l'échange de vos lumières.

**Mme MARIE-MADELEINE DAVY** : J'ai été très heureuse de l'intervention de Mlle Hersch, parce qu'en écoutant mes amis et collègues, je pensais à un texte d'Horace qui dit : *Circum praecordia ludit*, « il se joue aux alentours du cœur » ; c'est-à-dire ils sont autour de l'essentiel.

Avant d'essayer, de façon très brève, de déterminer ce que j'entends par l'essentiel, je voudrais reprendre le terme de « sécurité », de « bourgeois » dont

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

nous nous sommes servis plusieurs fois durant cet entretien. Je pense que pour beaucoup de chrétiens — et de non-chrétiens — entrer dans la religion chrétienne, c'est comme entrer dans un parti et dans un parti de bien-pensants, dans un parti bourgeois. Mais quiconque pense ainsi est, me semble-t-il, dans l'erreur. Seuls, les faux-chrétiens sont bourgeois, les vrais chrétiens ne peuvent pas être bourgeois. Un texte de Léon Bloy, à cet égard, illustre ma pensée : « Ceux qui recherchent la sainteté ne sont pas des messieurs tranquilles, et non seulement ils ne sont pas des messieurs tranquilles, mais on les poursuit, on les considère comme des chiens enragés, on veut les tuer. » Je donnerai deux exemples : sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix. Saint Jean de la Croix, ses collègues disaient qu'ils auraient préféré le voir entre les mains des morts plutôt qu'entre les mains de ses confrères. Sainte Thérèse eut autour d'elle des compagnes qui furent excommuniées. Il n'y a pas de sécurité pour celui qui cherche la sainteté. Mais la question est de savoir si elle peut être cherchée à l'intérieur d'une religion. La question est de savoir si le problème essentiel n'est pas celui d'une désacralisation du monde ; s'il ne faut pas borner notre attitude à chercher le pourquoi d'une désacralisation, à rechercher le lien qui unit l'homme à l'absolu, qui unit l'homme à Dieu, plutôt que d'errer sur des points périphériques.

J'ai trouvé la conférence du R. P. Daniélou absolument magnifique, mais j'ai été étonnée — et je lui en sais gré personnellement — qu'il n'employât pas davantage le mot « Eglise ». Le mot « Eglise » doit être p.325 employé. Il doit être regardé en face. Est-ce que l'Eglise, oui ou non, nous apporte le message du Christ ? Le R. P. Daniélou a fait allusion au Grand Inquisiteur, aux chapelles latérales ; il n'a pas employé le mot « chapelles », il a dit « pseudo-chapelles ».

Et M<sup>me</sup> Davy se demande : ce Grand Inquisiteur, quel visage a-t-il ?

En d'autres termes, il s'agit de savoir si le christianisme présenté par les Eglises nous offre une sécurité de bourgeois repu ou, au contraire, la position « de guingois » dans l'existence. J'ai passé cinq mois, l'hiver dernier, en Grande-Bretagne, où j'ai pu constater de nombreuses conversions au catholicisme. Comme je demandais à un pasteur pourquoi il y avait tant de conversions, il m'a répondu avec beaucoup de loyauté : « Il y a beaucoup de conversions, parce que l'Eglise romaine présente quelque chose de plus solide, de plus sûr — disons entre nous de plus bourgeois — qu'une autre Eglise. »

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que lorsqu'on est sur un bateau qui tangue, on se rattache à quelque chose qui tient bon. Quand l'enfant apprend à marcher, il se rattache à quelque chose de solide. Cela veut dire que, d'une certaine manière — je m'excuse du mot, je n'en trouve pas d'autre — il y a peut-être une « prostitution » à la bourgeoisie. Mais cela veut dire seulement que ce que je reprocherai à l'Eglise, je le reprocherai à la bourgeoisie, ni plus ni moins.

Les mystiques, on n'en parle pas, on n'ose pas en parler. On aurait trop peur de paraître fou. Seulement quels sont ceux qui maintiennent la vie spirituelle ? Ce sont les mystiques. Pourquoi n'a-t-on pas parlé de sainteté ? Pourquoi n'en parle-t-on jamais, alors que ce mot est le centre de la vie spirituelle, puisque le Christ dit : « Soyez parfaits comme le Père Céleste est parfait » ? La vie spirituelle, pour un chrétien, ce n'est rien d'autre que de retrouver l'image et la ressemblance. Mais il y a l'extrême prudence, non pas une prudence d'ordre spirituel, mais une prudence tout humaine, et c'est ce que je voulais essayer de montrer.

**R. P. DANIELLOU** : Je voudrais dire combien nous avons été impressionnés par les paroles de Mlle Hersch, et combien, en effet, elle nous provoque à nous examiner nous-mêmes. Dans la mesure où Mlle Hersch a signifié que nous parlions de Dieu, sans mystère, sans recueillement, il y a là en effet quelque chose de choquant. Elle a parlé de certains athées qui donnent parfois, en présence du gouffre de leur athéisme, le sentiment d'une angoisse d'âme. C'est là une leçon dont nous avons peut-être à retenir quelque chose.

Quand nous parlons de Dieu, nous devons toujours en parler dans l'angoisse, dans la recherche, dans l'attitude de celui qui sait combien il est disproportionné à Celui dont il doit parler. Mais je voudrais ajouter aussitôt que nous ne sommes pas ici pour parler de notre expérience personnelle. Nous sommes seulement des témoins. Nous sommes ici pour rendre témoignage à la Parole. Et si, quand nous parlons de nous-mêmes, nous devons être très humbles, très modestes, quand nous parlons d'une Parole qui doit nous être adressée, à laquelle nous rendons <sup>p.326</sup> témoignage, nous devons au contraire dire : ceci est la vérité. Cette vérité, nous savons combien mal nous la comprenons. Nous savons combien nous y sommes inférieurs. Ici, c'est à la parole de Dieu que nous rendons témoignage.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**R. P. MAYDIEU** : Je n'ai pas besoin de dire combien je suis d'accord avec le R. P. Daniélou. On m'avait plaisanté après les quelques petites divergences qui s'étaient produites dans la discussion de l'autre jour. Mais il vient de toucher à quelque chose de très profond et de commun à nous tous qui sommes chrétiens. Il me semble cependant qu'il n'a pas entrevu tout ce que voulait dire Mlle Hersch.

En partant de ce que vient de dire le R. P. Daniélou, on peut continuer à parler avec Mlle Hersch dans le sens de la question qu'elle a posée. Notre grande difficulté, lorsque nous rendons notre témoignage — auquel nous ne pouvons rien retrancher, rien ajouter, il ne vient pas de nous — notre grande difficulté, c'est qu'alors nous avons l'air de savoir ou d'expliquer ; c'est qu'alors, de cette adhésion à la parole de Jésus, nous avons l'air de déduire des principes qui pourraient tout organiser et dont le reste ne serait que l'application. Eh bien, pour les choses de ce monde, il est bien vrai que nous ne savons pas, et lorsque nous nous trouvons avec les autres, c'est dans une parfaite égalité. Nous ajoutons une nouvelle dimension aux choses de ce monde. Mais, en même temps, nous n'avons pas à en tirer les conséquences. Nous n'avons pas simplement, vis-à-vis de Dieu, à savoir que c'est un mystère, nous avons à le savoir vis-à-vis de tous nos frères. Tous nos frères sont enveloppés dans le même mystère, nos frères ce sont tous les hommes, quelle que soit notre position, même s'ils déclarent avec honnêteté et franchise qu'ils sont athées. Eh bien, parce que tous nos frères sont enveloppés dans cela, Mlle Hersch a raison : nous devons nous interroger les uns les autres. Nous écoutons tous ceux qui sont autour de nous. Le chrétien n'est pas celui qui sait, même s'il a donné toute sa foi à une Eglise. Il n'est pas celui qui sait, il est celui qui, ensuite, s'interroge sur toute la vie humaine, au sujet de laquelle il n'a aucun renseignement. Et c'est parce que cette vie humaine conditionne l'interrogation qu'il crie vers Dieu et que cette interrogation aussi conditionne la compréhension qu'il a de la réponse et de la parole de Dieu dont il est le témoin. Il se trouve que c'est avec tous ses frères aussi qu'il continue la recherche que réclame Mlle Hersch.

**Mlle HERSCH** : Je vous remercie. Je pensais tout à l'heure à l'entretien que vous aviez eu ici même avec Jaspers, et aussi à l'entretien entre Barth et Jaspers et entre Barth et vous. Il y avait eu alors des moments où l'on sentait,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

chez les interlocuteurs, la certitude que ce n'était certainement pas trop des autres pour essayer de trouver un peu ce dont il s'agit, que les autres sont nécessaires pour arriver à pénétrer ce qu'il s'agit de pénétrer, tandis que je n'avais pas cette impression aujourd'hui. Je vous remercie de l'avoir dit. Il s'agit de savoir écouter les autres et de les suivre aussi loin qu'il est possible.

**M. JÉHOUDA** : p.327 Mlle Hersch me rassure. Dans sa première intervention, j'ai cru comprendre qu'elle constatait que nous n'avions pas donné un intérêt suffisant à un problème aussi grave ; sa deuxième intervention me le confirme, et je me demande pour quelle raison, puisqu'il s'agit d'un problème aussi grave, on se limite à une interrogation. On veut toujours rester dans cet état d'angoisse, d'inquiétude. On ne veut pas aller au delà et voir s'il y a des possibilités ; on ne donne pas une possibilité de confirmer une autre position pour en tirer peut-être des conclusions utiles, parce qu'il n'y a rien de plus utile, quand on est au bout de sa propre pensée, que de confronter cette pensée avec celle d'autrui. C'est là le sens des Rencontres. J'ai l'impression qu'aujourd'hui encore on a été un peu trop prudent, de part et d'autre, et que cet entretien est à peine amorcé qu'il est déjà fini. Je souhaiterais qu'on continue, parce que ce n'est pas une question purement théologique, c'est une question de vie et de mort pour la civilisation occidentale.

**LE PRÉSIDENT** : Je suis aussi persuadé que les conditions dans lesquelles nous nous trouvons ici sont les plus mauvaises qui existent pour toucher à des questions pareilles. Peut-être peut-on arriver dans une conversation à deux à se rencontrer dans une certaine mesure, mais lorsqu'on est dix-huit — et devant un public — tout est complètement faussé. Je crois que nous devons enregistrer ce qui vient d'être dit, en faire notre profit individuellement, si nous le pouvons, mais étant donné l'heure avancée, il nous faut clore ce débat. Je regrette que ce soit sur des paroles pessimistes, mais je ne veux pas me leurrer sur ce que nous pouvons obtenir dans des réunions de ce genre.

@

## CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC <sup>1</sup>

présidé par M. Antony Babel

@

**LE PRÉSIDENT** : p.329 Je déclare ouvert le dernier entretien des sixièmes Rencontres Internationales de Genève.

Nous avons l'honneur de compter parmi nos hôtes M. Jean Thomas, directeur des Activités culturelles de l'UNESCO. Je suis heureux de le saluer et de le remercier très vivement, au nom de notre Comité, d'avoir bien voulu participer à nos travaux. Il a ainsi manifesté une fois de plus l'intérêt qu'il voue à nos Rencontres.

Depuis trois ans, l'UNESCO a apporté de précieux encouragements moraux, intellectuels, et aussi matériels à nos Rencontres internationales de Genève. Nous en sentons toute la valeur — toute l'immense valeur. Nous prions M. Jean Thomas de bien vouloir transmettre à M. Torrès-Bodet nos sentiments de vive gratitude. Nous sommes persuadés que les rapports qui se sont si heureusement établis entre notre modeste organisation et l'UNESCO ne pourront que se renforcer à l'avenir. Les objectifs que nous nous sommes fixés, dès 1946, correspondent à quelques-uns de ceux que l'UNESCO, entre beaucoup d'autres — avec évidemment des possibilités d'action et des résultats effectifs qui n'ont aucune commune mesure avec les nôtres — cherche de son côté à atteindre. C'est sans doute cette similitude qui nous vaut le précieux appui de l'UNESCO.

M. Jean Thomas a accepté de nous dire quelques mots. Je le prie de bien vouloir prendre la parole.

**M. JEAN THOMAS** : Monsieur le président, permettez-moi tout d'abord de vous remercier de l'invitation que vous avez bien voulu m'adresser et des paroles si aimables par lesquelles vous m'avez accueilli.

Je suis heureux d'avoir l'occasion d'apporter le salut de l'UNESCO aux Rencontres de Genève et aux personnalités si distinguées qui p.330 participent à

---

<sup>1</sup> Le 15 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

leurs travaux. Notre directeur général, M. Torrès-Bodet, que ses fonctions ont appelé hors d'Europe, m'a prié de vous apporter son message de sympathie.

J'aurais aimé, pour ma part, ne pas devoir me contenter de cette trop brève visite. J'aurais aimé assister à toute la série de ces entretiens, ne rien perdre de l'enseignement qu'ils ne peuvent manquer d'apporter. Mais le poids des besognes administratives ne nous laisse guère le temps, à l'UNESCO, de nous absenter longtemps, quel que soit le profit que nous devons retirer de ces absences. Il me faudra retrouver l'écho de vos débats dans cette série de volumes que les Rencontres publient chaque année, et qui portent témoignage à la fois de leurs efforts et de ce qu'il y a de passionnément vivant dans les idées qui s'y expriment. Ces volumes en sont réellement la preuve.

Les Rencontres internationales de Genève occupent dans la vie culturelle de l'Europe une place unique, et, j'ose le dire, une place nécessaire. Au nom de l'UNESCO, j'ai plaisir à rendre hommage à ces efforts toujours lucides pour approfondir, au-dessus des frontières, les valeurs de l'humanisme qui restent un fondement de la paix, efforts repris d'année en année, loin de toute compromission et de tout conformisme, pour maintenir un terrain d'entente entre les esprits les plus divers, dans leur orientation, leur appartenance et leurs préoccupations, et qui ne masque jamais les difficultés ou les divergences.

Dans notre monde troublé par l'incompréhension, soulevé par des passions de tous ordres, le maintien de ces libres discussions répond à un besoin plus impérieux que jamais. Tout en estimant le drame contemporain, il reprend à son compte la meilleure tradition de l'humanisme, le respect de la pluralité dans l'unité, de la compréhension réciproque.

Le choix des thèmes annuellement proposés à nos réflexions révèle cet esprit de responsabilité, de sérieux, et de netteté qui est le vôtre, et les conclusions données par les contacts humains dont cette réunion est l'occasion sont comme les germes d'une universalité vivante, que définit si bien ce nom de Rencontres.

Ceux de mes collaborateurs qui ont été vos hôtes les années précédentes, MM. Jean-Jacques Mayoux, Jacques Havet, ont souligné à juste titre la parenté d'inspiration qui unit les Rencontres de Genève à l'UNESCO. Les Rencontres illustrent, en effet, sur le plan intellectuel et culturel, le même esprit qui préside aux travaux de l'UNESCO.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

L'UNESCO, sollicitée par les problèmes techniques et administratifs que pose l'organisation de la vie internationale, n'a garde d'oublier l'importance des idées et de l'échange des idées à leur niveau le plus élevé, pour l'édification d'un monde pacifique qui est son but et justifie son existence. A ce point de vue, l'effort poursuivi par les Rencontres et le retentissement dont leurs manifestations s'accompagnent, revêtent pour l'UNESCO un intérêt tout particulier.

L'importance de l'UNESCO lui vient en grande partie de son caractère officiel ou, comme nous disons, intergouvernemental. Grâce à elle, les pouvoirs publics sont, dans chaque pays membre, étroitement associés au développement d'un rapprochement international. Mais de là <sup>p.331</sup> viennent aussi des difficultés, des limitations, auxquelles notre organisation s'est montrée soucieuse d'échapper. Il est essentiel que, non seulement par les commissions nationales dont s'entourent les gouvernements membres, mais aussi par des réunions où se rencontrent librement des hommes de tous les pays, elle garde le contact avec le mouvement spontané de l'opinion, avec les valeurs vivantes de la culture. Si l'UNESCO s'adresse à l'esprit des hommes, ce ne peut être qu'en faisant appel à leurs propres aspirations, à leur besoin de clarté, à leur volonté de compréhension mutuelle, que représentent au plus haut point les différentes cultures.

Monsieur le président, vous avez bien voulu faire allusion à l'aide apportée par l'UNESCO aux Rencontres de Genève depuis deux années. Jusqu'à présent cette aide a été modeste, mais lors de sa dernière session, notre Conférence générale a fait une place spéciale aux Rencontres de Genève dans notre programme de 1952. Elle a autorisé le directeur général à leur offrir une aide accrue et une collaboration plus étroite. Je n'ai pas besoin de vous dire combien je me félicite d'une telle décision. Je suis sûr qu'une telle collaboration se révélera très heureuse.

Certes, les Rencontres ont su, par la qualité, la sincérité de leurs travaux, se recommander à l'attention de notre continent. Elles constituent pour les intellectuels un important centre d'attraction, portant un témoignage passionnant de la vie des idées, et leur prestige les place au-dessus des protections et des consécration officielles. Leur valeur et le prix que revêtent leurs manifestations pour l'UNESCO reposent d'ailleurs sur le maintien de leur entière liberté.

Mais je voudrais, en vous offrant cette collaboration, répondre aux vœux et

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

aux regrets que vous avez vous-même exprimés l'an dernier. Lors de votre conférence d'ouverture, vous avez regretté, Monsieur le président, que les moyens dont disposent les Rencontres ne leur permettent pas de faire appel à des hommes qui, venant de contrées éloignées, enrichiraient le dialogue en faisant entendre la voix d'autres cultures, d'autres philosophies, d'autres sensibilités. C'est là une lacune que l'UNESCO veut vous aider à combler.

Les Rencontres sont et demeurent une expression de la culture de l'Europe occidentale, et loin de moi la pensée de le déplorer. Mais je ne pense pas qu'elles perdent de leur caractère et de leur originalité en accueillant chaque année quelques représentants d'autres régions culturelles, je dirai même le contraire. Malgré les avertissements et les cloches d'alarme, je crois que la civilisation européenne est loin de s'acheminer vers son déclin. Les civilisations ne sont mortelles que lorsqu'elles oublient leur vocation. Sans doute, la meilleure façon pour la culture européenne de démontrer sa valeur est-elle de ne pas se contenter d'une vocation d'universalité abstraite, mais de devenir effectivement le lieu de rencontre, le terrain d'entente des autres cultures du monde. N'est-ce pas là, d'ailleurs, la conclusion des entretiens que vous avez consacrés, il y a deux ans, à la recherche d'un nouvel humanisme ? Le drame de l'Europe est de présenter aujourd'hui, sous une forme singulièrement aiguë, et surtout singulièrement consciente, les problèmes <sup>p.332</sup> qui sont ceux de l'humanité entière. L'avenir de sa civilisation consiste peut-être à penser ces problèmes avec lucidité, à les dépasser, non point en se repliant sur soi-même, mais en invitant au dialogue les hommes de tous les continents.

Je suis sûr que, grâce aux rapports amicaux qui se sont déjà établis entre le comité des Rencontres et notre secrétariat, cette collaboration se développera tout naturellement et que la préparation intellectuelle et technique des entretiens de l'an prochain pourra être entreprise assez tôt pour qu'il soit possible de lancer des invitations dans des pays où, même lorsqu'il s'agit de l'Europe, vous obtenez avec peine la pleine participation des intellectuels. L'UNESCO vous aidera aussi dans la détermination des thèmes à traiter, grâce au concours des plus représentatifs des écrivains et des artistes.

Je crois qu'il est urgent d'aider les hommes de culture à jouer le rôle qui leur revient dans le monde actuel, à se rassembler pour parler aux autres hommes, à faire face à une incompréhension qui peut devenir tragique.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Qu'il soit possible, chaque année, de réunir une petite société d'hommes libres et responsables, de leur donner un appui et un terrain d'entente ; que les Rencontres démontrent ainsi ce que peuvent la lucidité et l'intelligence, c'est une réussite inespérée et d'un prix infini. Il faut en remercier non seulement leur comité d'organisation, mais aussi les autorités du Canton et de la Ville de Genève. Il faut enfin en remercier Genève elle-même qui reste fidèle à son passé de carrefour des idées, de patrie des libertés et de foyer de la vie internationale. Et j'ai plaisir à apporter aux Rencontres et à la cité qui les abrite, le salut de l'UNESCO.

**LE PRÉSIDENT :** Je remercie très vivement M. Jean Thomas des aimables paroles qu'il vient de prononcer, et dont nous apprécions toute la valeur.

Il est bien évident que l'aide accrue qu'il vient de nous promettre, qu'il vient presque de nous garantir, nous permettra de transformer, dans une assez large mesure, le caractère même des Rencontres. Dès le début, nous nous sommes appelés « Rencontres internationales de Genève » et non pas « Rencontres européennes de Genève ». « Rencontres internationales », cela signifie rencontres entre les continents. Mais, M. Jean Thomas l'a très bien remarqué il y a un instant, ce sont des raisons d'ordre financier qui, dans la plupart des cas, nous empêchent d'atteindre, dans d'autres régions du monde, un plus grand nombre de conférenciers et d'invités. Avec l'appui qui nous est promis maintenant, nous allons, nous l'espérons, changer le caractère des Rencontres internationales.

Je prie M. Jean Thomas de bien vouloir être notre interprète auprès de M. Torrès-Bodet, directeur général de l'UNESCO, et de lui dire dès maintenant notre vive gratitude.

Au cours de cette décade, dans nos conférences et dans nos entretiens, nous avons entendu exposer les points de vue les plus divers. Nous sommes arrivés au terme de nos travaux. Ils se sont déroulés, vous avez pu le constater, dans un ordre dispersé, par la force même <sup>p.333</sup> des choses, étant donné la diversité des penseurs qui nous ont fait l'honneur de leur présence, de leur active présence, et la variété des disciplines et des doctrines dont ils sont les représentants. Il a pu même nous arriver de cheminer, vous l'avez senti également, par des voies apparemment divergentes.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

D'autre part, nous sommes les premiers à constater les lacunes, parfois immenses, qu'offrent nos débats. De nombreuses questions, essentielles souvent, n'ont pas été évoquées. Il est grave, en particulier, que les rapports économiques et sociaux entre les hommes plongés dans la vie quotidienne, aux prises avec les difficultés de cette vie, n'aient même pas été effleurés dans notre investigation. Sans doute, le fait que la conférence de M. Labrousse et l'entretien qui lui aurait été consacré ont dû être supprimés, à cause de l'accident arrivé au conférencier, est en grande partie responsable de cette situation.

Pas plus que les années précédentes, nous n'avons l'intention d'arriver à la formulation de conclusions générales ni, à plus forte raison, à la rédaction d'une manière de résolution finale. Nous l'avons dit déjà à plusieurs reprises : notre débat est un débat ouvert, et, dans certains cas, il est à peine amorcé. Il se poursuivra, nous l'espérons, dans le monde, suscitant des prises de positions qui seront vraisemblablement contradictoires, puisqu'il s'agit d'un débat suscitant des critiques et des oppositions. Cependant, il ne nous semble pas inutile, au moment où s'achèvent nos VI<sup>es</sup> Rencontres, de tenter d'établir une certaine vue d'ensemble. Quelles sont les convergences qui, en partant de disciplines diverses, par les méthodes les plus variées, peuvent apparaître au terme même de ces débats ? Quelles sont, d'autre part, les oppositions momentanées, ou peut-être irréductibles, qui ont surgi ?

Eh bien, cette vue d'ensemble, M. Jean Wahl, à la demande de notre Comité — et je le remercie très vivement d'avoir bien voulu répondre à notre désir — va nous la donner. L'exposé de M. Jean Wahl servira de point de départ à notre dernier entretien, à notre ultime discussion des VI<sup>es</sup> Rencontres internationales de Genève.

La parole est à M. Jean Wahl.

**M. JEAN WAHL** : Je ne sais pas si j'arriverai à donner une vue d'ensemble, ou plutôt quelques vues sur l'ensemble. Il me semble qu'il y a une certaine dialectique, ou une certaine logique dans ces entretiens, bien qu'on nous ait annoncé la mort de la logique, et qu'en un sens je croie à la mort de la logique. Nous avons commencé par le mythe, avec la conférence de M. Griaule. Ensuite, dans différentes conférences, sont apparues les théories sur les mythes qui sont

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

dans l'œuvre de Freud ; il y a eu les deux conférences de M. Baruk et de M. Merleau-Ponty, entre lesquelles je trouve à la fois des oppositions et, sur certains points, de remarquables concordances. M. Baruk nous a montré la puissance de la force morale ; M. Merleau-Ponty a vu la force morale aux prises avec ce qu'il appelle l'« adversité », et nous a montré comment, peut-être, on peut entrevoir des solutions. Ensuite, M. Jules Romains et M. Ortega y Gasset ont exposé des vues <sup>p.334</sup> d'ensemble sur la situation de l'homme. Enfin, nous sommes arrivés aux deux conférences religieuses du R.P. Daniélou et du pasteur Westphal.

Mon rapport, en un sens, pourrait s'arrêter là, et ce serait plus facile. Il y a eu, à tous les moments, des affirmations et des négations, qui rendent le résumé presque impossible. Par exemple, si quelqu'un avait jeté le mot de « dévalorisation des mythes » comme caractéristique du monde moderne, on lui représentait qu'Euripide avait commencé, il y a bien longtemps, à dévaloriser les mythes. Si l'on parlait de la poésie comme valeur de connaissance, telle qu'elle a été conçue en France, particulièrement depuis Rimbaud, Mme Durry, avec sa science de la littérature, disait que *vates* signifiait « prophète » et « poète ». Si l'on parlait des mythes qu'a mis en lumière Freud, il était naturel de penser à Sophocle et à *Œdipe-Roi*. De sorte que nous étions en présence de ce que Merleau-Ponty, à un autre moment et à un autre point de vue, a appelé « une volubilité infatigable de la pensée » qui fait bouger les théories.

Et puisque je parle de Merleau-Ponty, il me paraît intéressant d'opposer à sa conception — pour donner à réfléchir — quelques lignes de Karl Marx qui sont citées au début d'un opuscule de Staline sur le langage : « C'est pourquoi l'humanité ne pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car on peut considérer toujours les choses, il s'avérera toujours que le problème lui-même ne surgit que lorsque les conditions matérielles de sa solution existent déjà, ou tout au moins sont en formation. »

Qui a raison, de Karl Marx ou de nous tous, qui avons pensé que nous ne voyons pas encore la solution, et que le problème a surgi avant que les conditions de sa solution ne soient apparues ? C'est ce que je ne déciderai pas.

Nous avons vu — et c'est ce qu'indiquait le programme même des Rencontres — qu'il n'y a pas d'éléments simples, comme on le pensait et comme les idéologues proprement dits de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle le pensaient.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Je passe tout de suite à la conférence de M. Griaule, dont nous ressentons si fortement l'absence — mais nous nous réjouissons de savoir que, bientôt, nous pourrons le revoir parmi nous. Il nous a montré une sorte de métaphysique, ou d'ontologie, incluse dans les mythes primitifs : alternance de l'organisé et de l'inorganisé, rôle de l'ordre — mais aussi rôle du désordre ou, comme il a dit, du contre-ordre — ouverture de l'esprit, où nous retrouvons une idée sur laquelle insistait, à une époque récente, Heidegger. Nous pourrions, en partant de la théorie des éléments, rappeler les spéculations de Gaston Bachelard sur le rôle des éléments, du feu, de la terre, de l'air et de l'eau, dans les spéculations poétiques, et quand M. Griaule dessinait au tableau ses figures, nous ne pouvions pas ne pas penser à certaines figures de Picasso. Il nous a montré, d'autre part, que dessiner, pour les Noirs, c'est créer, et nous pensions à l'idéalisme magique d'un Novalis — et bien souvent nous pouvions trouver des relations entre ce qu'il a dit et l'occultisme. C'est toute une question, puisque Merleau-Ponty a mis en cause p.335 l'occultisme et puisque l'occultisme a été mis en cause aussi à propos d'autres problèmes, que l'on pourrait poser à ce sujet. En fait, résumer, c'est bien davantage situer les questions qu'établir des réponses.

De même que l'on pourrait aller de la conférence de M. Griaule à l'idéalisme magique, à l'occultisme, on pourrait aller aussi au mysticisme. « Au centre, tout se trouve », lui disait un Noir, et il concluait sa conférence en disant : l'homme est un semeur de l'humain, un champ vivant.

Ce n'est pas à dire que je serai tout à fait d'accord avec M. Griaule pour introduire tout de suite dans le programme — c'est une question de détail, mais elle me tient à cœur — la connaissance de ces mythologies, de ces croyances des Noirs. Nous sommes en Occident, et il doit y avoir des équivalences dans l'Occident même, où nous pouvons connaître, de première main, beaucoup de ces choses qui sont dans l'art et la pensée nègres. Héraclite, Plotin, Novalis — dont je disais un mot — ont dit beaucoup de choses analogues à ce que M. Griaule a découvert là-bas, et que nous pouvons étudier de première main, tandis que, pour les autres, nous ne pouvons prendre nos renseignements qu'auprès de M. Griaule qui, lui, sait les choses de première main. Et je voudrais ici, en même temps que me réjouir de la présence d'un Noir et aussi d'un Oriental, regretter l'absence de la Chine. Mais M. Jean Thomas a dit sur ce point des choses qui nous dispensent tout à fait d'insister.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Il y a eu ici plusieurs médecins, plusieurs psychiatres : M. Stocker, M. Baudouin, qui nous ont apporté leurs lumières, toujours très intéressantes ; mais, naturellement, c'est de M. Baruk que je veux plutôt parler, puisque c'est lui qui a fait cette conférence si prenante. Je voudrais signaler d'ailleurs que beaucoup d'entre vous ont vu certaines analogies entre la pensée de M. Baruk et celle de M. Merleau-Ponty ; peut-être chacun d'eux le nierait-il, et ce serait un sujet de discussion. M. Baruk a affirmé qu'il y a une unité de l'âme et du corps ; M. Merleau-Ponty a dit : notre vie spirituelle est corporelle de part en part ; l'esprit passe dans le corps comme le corps passe dans l'esprit. M. Baruk a parlé de la conscience du cœur ; c'est à peu près, je crois, ce que M. Merleau-Ponty appellerait un pré-prédictif affectif. M. Baruk a insisté d'une façon magistrale sur la façon dont la personnalité est à la fois résistante et fragile, et il a mis en cause notre mauvaise conscience à l'égard de la personnalité.

J'en viens — très rapidement — à la conférence de M. Merleau-Ponty. Je dirai un mot auparavant de MM. Jules Romains et Ortega y Gasset, auxquels je reviendrai un peu plus tard, pour signaler que, pour Jules Romains, l'homme n'a pas changé, il est absolument stable ; pour M. Ortega y Gasset l'homme est le changement même. Je regrette que chacun d'eux ne soit pas là pour défendre ses opinions.

M. Merleau-Ponty voit plutôt l'homme à la fois comme stabilité et changement. Je me rallierais plutôt à l'idée du changement, mais à vrai dire je crois qu'il y a beaucoup de stabilité dans l'homme. Ce qu'il a dit au début de sa conférence, c'est qu'il n'y a plus d'absolu, et sur ce point je rappelle que cette idée a été discutée par Mlle Hersch et par M. Calogero. Faut-il essayer de recréer cet absolu ? En tout cas, il ne semble <sup>p.336</sup> plus être là. Et si nous laissons de côté le domaine moral et que nous nous contentions du domaine spéculatif, on ne voit pas non plus de causalité, au sens ancien du mot, et M. Merleau-Ponty a parlé du problème de l'âme et du corps, pour bien nous le faire sentir. Le corps n'est pas cause et n'est pas instrument de l'âme. Il a dit plus loin qu'il n'y a plus d'explication, ou que l'explication — au sens ordinaire du terme, l'explication par la causalité — ne nous intéresse plus. Nous avons des observations et des expériences. Je note la ressemblance entre ce qu'a dit M. Merleau-Ponty sur ce point et ce qu'a dit M. Westphal.

Le centre de la conférence de M. Merleau-Ponty était axé sur l'idée

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

d'ambiguïté, de la perception ambiguë. Je rappelle — c'est un peu en dehors du sujet — qu'un critique anglais a consacré tout un volume à analyser les différents types d'ambiguïté (sept types d'ambiguïté) et a dit que tout grand poète est essentiellement ambigu, présente une multiplicité de sens. Ceci irait dans le sens de M. Merleau-Ponty.

Celui-ci montre comment la pensée contemporaine est hantée par l'idée d'autrui. Le R.P. Daniélou a prononcé le nom de Scheler et on peut prononcer celui de Gabriel Marcel. Mais cette hantise vient peut-être de plus loin et la réponse à cette hantise d'autrui, on la trouve déjà chez Saint Augustin.

On a fait observer à M. Baruk que ce qu'il avançait se trouvait, en un sens, chez Aristote déjà. On m'a prié de ne pas parler d'Aristote, mais je ne peux pas m'empêcher d'en toucher un mot. Aristote dit — on l'a répété ici — que « l'âme est l'acte du corps organisé », mais organisé par qui ? Le corps est-il organisé par l'âme ? Il y a là une difficulté. Je crois que la doctrine d'Aristote — parmi toutes les doctrines des grands philosophes, qui sont toujours pleines de difficultés — est celle qui en présente le plus.

Je revendiquerai Aristote comme le père de l'existentialisme. Si on pousse certaines de ses affirmations au bout, ou même si on les prend au pied de la lettre, l'individu ne peut pas être exprimé, il est inexprimable, et d'autre part la substance est l'individu.

Il y aurait en outre une confrontation, bien intéressante à faire, entre la pensée de M. Merleau-Ponty, qui insiste sur l'idée d'histoire, et celle de M. Ortega y Gasset, qui insiste sur celle de vie. A vrai dire, je crois — comme le pense M. Ortega y Gasset — que ces deux conceptions sont liées l'une à l'autre, que c'est à partir du romantisme que l'on a pris conscience de l'homme, de l'être vivant conçu avant tout comme un organisme, et aussi, par là-même, comme une histoire, une réciprocité d'action de toutes les parties, et comme une action profonde du passé sur l'avenir.

Jules Romains a reproché à la philosophie contemporaine d'être irrationaliste, mais je crois que cette pensée cherche ce que Merleau-Ponty appelle « une raison vivante », qu'elle veut se débarrasser d'une certaine sorte de rationalisme pour aller vers quelque chose d'autre. J'ai parlé déjà des ressemblances entre M. Jules Romains et M. Ortega y Gasset. En effet, l'un de nous — je crois que c'est M. Zbinden — a vu les analogies de formules entre M.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Jules Romains, p.337 qui nous dit que nous sommes obsédés de complexes et qui nous montre les monstres errant parmi les machines, et certains passages de la conférence de M. Ortega y Gasset. Tous deux disent qu'il y a une sorte de perte du passé ; ce dont je ne suis pas, à vrai dire, tellement convaincu.

Dans la dernière partie de sa conférence, M. Merleau-Ponty nous plaçait au milieu des questions politiques. En tout cas, c'est une des caractéristiques du monde contemporain et de la vision moderne de l'homme, en général, que l'idée de progrès devient question, devient problème. Il y a une ambiguïté de l'idée de progrès ; il peut y avoir une marche en avant, il peut y avoir une marche en arrière, et cela dépend de nous. M. Merleau-Ponty nous a rappelé cette politique paranoïaque — comme il a dit à un certain moment — cette politique où les gouvernements se perdent eux-mêmes. Il a déploré l'étroitesse des idées. Il a posé le problème : si la guerre vient, aura-t-elle été évitable ? A vrai dire, je crois que c'est un problème auquel on ne peut pas donner de réponse. La guerre, si elle vient, sera diversion ou mauvais hasard. Je crois que, quand quelque chose est arrivé — et j'espère beaucoup que cette chose n'arrivera pas — on voit que cette chose a été inévitable, mais on peut, pour le moment, se placer vis-à-vis de l'avenir et penser qu'elle est évitable.

Vers quoi tendent, en ce moment, nos civilisations, nos pactes ? Vers la création de quelque chose qui serait supérieur à l'idée de nation, ou bien ne faut-il pas très sérieusement conserver l'idée de nation ? C'est encore une question qu'on peut se poser devant les plans qui se préparent en ce moment. Plutôt même que de préparer ces plans, ne vaudrait-il pas mieux, nous rappelant ce que dit Jules Romains sur l'importance du milieu pour la formation des individus, nous efforcer de constituer un milieu où la vie soit possible pour tous ?

Je voudrais dire aussi un mot des discussions sur la littérature qui ont eu lieu au cours d'un entretien. Mme Durry s'est demandé, avec juste raison, je crois, s'il y avait aujourd'hui plus d'intelligence qu'autrefois. Il y a peut-être plus de conscience. Elle a rappelé elle-même les titres de quelques livres connus : *Rien que la Terre*, *La Condition humaine* ; elle a parlé d'une pièce qui dit que nous ne sommes ni Dieu ni Diable.

On a souvent aussi retrouvé l'idée de mythe, et Thierry Maulnier a justement montré que cette place du mythe est peut-être une place trop consciente, c'est-

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

à-dire que l'homme de lettres moderne, quand il se réfère au mythe, s'y réfère avec une extrême conscience et lui donne une signification univoque et précise, qui, peut-être, fait perdre au mythe une partie de sa valeur.

Faut-il être pessimiste sur la situation littéraire en France actuellement ? M. Wahl ne le pense pas et, dit-il :

Je ne partagerai pas tout à fait le pessimisme de mon ami Chamson. Mais je me rappelle que Starobinski a mis en lumière une idée — extrêmement importante à mon avis — selon laquelle nous allons vers deux extrêmes, et qu'en un sens la période contemporaine pourrait être appelée *la période des extrêmes* — extrême de l'intériorité et extrême <sup>p.338</sup> de l'extériorité, avec tous les dangers que cela implique : évanouissement de l'intériorité par l'intériorisation même et évanouissement de l'extériorité qui ne signifie plus rien.

Je parlerai brièvement du cinéma. Je voudrais dire que, contrairement à M. Lalou, je ne pense pas qu'il ait été malheureux que le cinéma n'ait pas été inventé au temps de Shakespeare. Je me réjouis beaucoup de ce que Shakespeare n'ait pas fait de cinéma.

**M. RENÉ LALOU** : Il le réclame dans le prologue d'*Henri V*.

**M. WAHL** : C'est mieux de le réclamer que de l'avoir.

Je ne crois pas qu'on puisse parler d'une sorte de capitulation de la littérature. Je ne crois pas que *L'Héritière* soit mieux comme cinéma que comme roman, sur tous les points.

**M. LALOU** : Sur ce point, vous n'essayez pas de conclure de mariage.

**M. WAHL** : J'en viens, peu à peu, à la dernière partie, à la transcendance, à la question religieuse, à l'occultisme aussi, dont on a prononcé le nom plusieurs fois, pour le réprouver, et quelquefois aussi pour montrer son influence sur de très grands poètes.

Il est évident que le christianisme a apporté à la connaissance de l'homme des éléments fondamentaux. Il est évident que, sans le christianisme, par exemple, la poésie d'un Baudelaire — et donc toute notre poésie — n'aurait pas

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

pu être. Il est même certain que, sans le christianisme, Nietzsche n'aurait pas pu être, que son affirmation « Dieu est mort » est liée très profondément à l'affirmation chrétienne elle-même. De sorte que la connaissance chrétienne de l'homme, du péché et du remords reste un champ ouvert à nos méditations. Je ne peux pas m'y étendre, puisque le péché, comme a dit Kierkegaard, on ne peut pas en parler philosophiquement.

Et puis il y a une connaissance juive de l'homme, j'en suis persuadé. Il y a aussi une connaissance « noire » de l'homme. C'est le privilège de notre siècle de pouvoir bénéficier de toutes ces « connaissances ». C'est aussi un danger redoutable, parce qu'il faut qu'il préserve, en un certain sens, parce qu'il faut qu'il maintienne sa spécificité, en dépit de toutes ces connaissances.

M. Merleau-Ponty a parlé de son athéisme, mais en même temps il nous a dit que le langage, par exemple, nous donne quelque chose qui n'est pas en nous, et de cette façon il a dit aussi que le langage doit aujourd'hui nommer ce qui n'a pas été nommé. Cette chose qui n'est pas en nous, cette autre chose qui n'a pas été nommée, n'est probablement pas sans analogie avec ce que M. Jankélévitch, hier, a appelé la transcendance.

M. Ortega y Gasset a déclaré que l'individu n'est pas ineffable. Sur ce point, je m'opposerai volontiers à lui. Je crois même que, logiquement, il devrait s'opposer à lui-même, puisqu'il a reconnu que ce qu'il appelle une bio-graphie, une bio-logie, ne peuvent jamais être complètes.

p.339 Nous avons vu ici différentes visions religieuses du monde : celle de M. Baruk, avec un Dieu social, avec une théologie dans la société, avec une science de la vie ; celle du R. P. Daniélou. Par opposition à ces exposés et à celui du pasteur Westphal, M. Jankélévitch s'est représenté le monde — autant que cela peut être représenté — comme un mystère ambulante, vivant et souffrant. Il y a eu alors une discussion, qui m'a semblé très intéressante, entre M. Baruk et M. Jankélévitch, qui se sont trouvés en profond accord et en non moins profond désaccord.

Il est certain que, quand le R. P. Daniélou dit qu'une des formules qui le satisferait le plus c'est qu'il y a en nous quelque chose qui est au delà de nous, M. Jankélévitch serait tout à fait d'accord avec lui — si l'on s'en tient à cette formulation. Mais est-ce que le R. P. Daniélou s'en tiendrait à cette formulation ? Il dirait sans doute qu'il faut aussi savoir qu'il y a « l'autre », qui

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

est au delà de nous et autre que nous. M. Jankélévitch dirait qu'il conçoit bien, pour sa part, que cet au delà de nous est en un certain sens autre que nous. Nous entrerions alors dans une discussion philosophique et affective sur « l'autre ».

M. Jankélévitch a bien mis l'accent, me semble-t-il, sur quelque chose que le R. P. Daniélou avait déjà souligné : à savoir que l'événement essentiel de l'histoire, pour le christianisme, est déjà arrivé. A vrai dire, je ne sais pas si, en se fondant sur Kierkegaard ou même, peut-être, sur une théologie catholique, on pourrait dire que cet événement est déjà arrivé. En un sens, il est déjà arrivé, mais peut-être arrive-t-il tous les jours, et peut-être arrivera-t-il.

Le R. P. Daniélou concluait sa conférence en disant qu'il faut chercher la vérité et, plus encore, l'attendre du Dieu vivant, avec la confiance dans le Dieu vivant, pour accomplir ce qui est impossible aux hommes. La question est de savoir ce qui est impossible aux hommes ; ne faut-il pas penser que, dans certaines limites, beaucoup de choses doivent d'abord être conçues comme possibles aux hommes ?

Avant de terminer, puisque le R. P. Daniélou a parlé de l'attente de Dieu, il est naturel de parler de Simone Weil et de sa recherche passionnée de la vérité à travers la philosophie, l'occultisme, et la religion.

Une formule du pasteur Westphal m'a semblé très proche de celle de M. Merleau-Ponty, tout en ayant chez lui un sens extrêmement différent. Il y a, disait le pasteur Westphal, un acte significatif avant toute parole, mais il pensait à la parole divine. M. Merleau-Ponty dirait la même chose, mais en se plaçant sur le plan de la phénoménologie. Y a-t-il un passage de l'un à l'autre ? C'est encore une question. Ce qui m'a frappé, c'est que ne soient pas apparues ici deux formules que l'on cite souvent, la formule de Valéry : « Les civilisations sont mortelles » — j'espère qu'on la redira après moi ce matin — et la formule de Bergson : « Il nous faut un supplément d'âme ». Nous nous sentons tellement menacés par beaucoup de choses, et en particulier par l'Etat.

Je lisais récemment un livre où je trouvais une réflexion qui me semble intéressante. Il s'agit d'un livre sur les poètes métaphysiques anglais qui disait que, pendant tout le moyen âge — pendant des <sup>p.340</sup> siècles — on a attendu la fin du monde. De nouveau, l'idée de fin du monde surgit devant nous, mais nous avons cependant un avantage sur les hommes du moyen âge, c'est que,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

dans leur esprit, la fin du monde ne dépendait absolument pas d'eux, tandis que la fin du monde, aujourd'hui, dépend de nous.

M. Wahl a l'impression que les connaissances « amassées au cours de ces entretiens n'ont pas été *légères*, pour reprendre l'expression de M. Griaule » ; il y a eu sans cesse « communication avec autrui, langage ».

Nous avons vu qu'il y a toujours une vérité approximative, que le mot « rencontre » a été ici senti dans son sens le plus fort, et que chacun, en réfléchissant à ce que disait l'autre, prenait conscience de l'irréfléchi qui est en lui, que l'« ambiguïté » enfin — pour reprendre encore un mot de M. Merleau-Ponty — devenait valeur.

S'il fallait résumer ce qui pour moi est apparu, c'est qu'il y a eu conscience toujours plus vive des choses ; que, de plus en plus, s'est révélée l'ambiguïté du progrès, mais aussi que des unités se sont fait jour : celles sur lesquelles ont insisté MM. Merleau-Ponty et Baruk ; que les extrêmes, enfin, comme l'a noté M. Starobinski, se sont montrés dans toute leur acuité et qu'en même temps il y a eu une tentative de dépassement de ces extrêmes.

Je me rappelle le moment où M. Griaule parlait du danseur qui, au cours de sa danse même — et par l'action de sa danse — démolit son masque. Peut-être est-ce l'histoire de l'homme de démolir son masque. Et je retiens ici ce qu'ont dit M. Baruk et M. Baudouin : qu'il ne faut pas avoir trop de remords, que la conscience morale, si elle est fragile, est en même temps résistante.

**LE PRÉSIDENT** : Je remercie infiniment M. Wahl du lucide exposé qu'il vient de faire. Il a réussi ce tour de force de nous donner beaucoup de substance en très peu de minutes. J'accroche immédiatement le dialogue à cet exposé.

M. Ansermet m'a prié de lui donner tout de suite la parole.

**M. ERNEST ANSERMET** : Ce qui m'incite à prendre la parole, c'est la phrase de Karl Marx que M. Jean Wahl a citée. On pourrait, en effet, parler de miracle en constatant que l'homme a constamment trouvé ce dont il avait besoin à chaque moment de son histoire, soit dans le monde, soit en lui, dans les ressources de sa pensée. Mais il faut consentir à aller jusqu'au bout dans ce qu'on trouve et, en particulier, à prendre au sérieux les nouvelles voies de la pensée qui s'ouvrent.

M. le pasteur Westphal a cité cette parole de Jaspers : « Le vrai, c'est ce qui

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

nous unit. » Mais il n'a pas cité les mots par lesquels Jaspers complétait cette affirmation : « Das aber, worauf alle Menschen sich verbinden können, ist nicht Offenbarung, sondern muss die Erfahrung sein. Offenbarung ist die Gestalt geschichtlich partikularen Glaubens, Erfahrung ist dem Menschen als Menschen zugänglich. »

p.341 C'est précisément dans ce sens qu'une étude du christianisme aurait pu être utile : en recherchant l'expérience que l'enseignement du Christ ouvre à l'humanité tout entière.

C'est aussi une expérience que nous ouvre la phénoménologie. M. Merleau-Ponty n'a pu en éclairer qu'un aspect : la contingence de l'homme. Mais pour le phénoménologue, si la conscience se donne toujours à travers une contingence, elle se signifie aussi toujours par un acte de transcendance. L'homme, dit Sartre, est l'être-pour-la-valeur. Et sur ce point, notamment dans l'étude de l'affectivité, la phénoménologie a encore beaucoup à nous apprendre.

Si nous nous demandons quelles sont les expériences fondamentales qui permettent aux hommes de communiquer, nous en trouverions deux : l'une est l'expérience grecque qui révèle l'homme à lui-même comme être de pensée en l'ouvrant à l'acte d'« abstraire », d'« objectiver ». L'autre est précisément l'expérience chrétienne qui — c'est à quoi tendait le Christ dans ses paraboles — éveille en l'homme le soi pré-réflexif, le soi affectif, et l'ouvre à une libre détermination éthique de lui-même.

Il s'agit là de deux expériences distinctes et qui tendraient à une double détermination de l'homme : l'homme qui se dégage des choses et de sa propre existence en tant que « pensée », l'homme qui s'y engage, en tant qu'« être affectif ».

On peut être choqué de ce semblant de division dans l'être de l'homme. On a reproché à Sartre d'avoir, en général, scindé l'être en deux : l'en-soi et le pour-soi. Les deux modes de détermination de soi que j'ai indiqués sont corollaires de cette scission, semble-t-il, et reflètent la structure originelle de la conscience qui est conscience de soi en tant que conscience d'un objet.

Il ne s'agit pas ici de spéculation théorique et de cheveux coupés en quatre : vous distinguez vous-même une pensée objective d'une pensée subjective, un jugement objectif d'un jugement subjectif.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Si l'on examinait l'intervention de cette double détermination de l'homme dans les faits, bien des choses s'expliqueraient.

En particulier, me semble-t-il, notre histoire occidentale, ses arts, ses sciences, sa philosophie, son évolution sociale. On protestera sans doute contre l'idée de réduire le christianisme à son expérience éthique. Elle pose la question de la croyance. Celle-ci n'en serait pas nécessairement éliminée, je crois, mais elle ne serait plus dogmatique. Je crois pourtant que c'est dans ce sens seulement que l'histoire du monde se poursuivra : sur la base de l'expérience grecque et de l'expérience chrétienne en tant qu'éthique, et si l'Eglise n'évolue pas dans ce sens, l'expérience éthique chrétienne se poursuivra hors d'elle, ce qui ferait penser à cette parole : « Si le grain ne meurt »... Cette vision d'un christianisme s'accomplissant hors de l'Eglise, Emmanuel Mounier, il y a trois ans, vous l'a fait entrevoir.

On me dira qu'en appeler à ces expériences n'indique aucune solution à nos problèmes. Permettez-moi à ce sujet de vous rappeler un passage de la Bible qui vous montrera en même temps qu'on peut ne pas la lire <sup>p.342</sup> dans un esprit dogmatique. Dans la Genèse, il est dit qu'après avoir mangé le fruit de l'arbre « de la connaissance », l'homme fut chassé du Jardin d'Eden, parce que Dieu dit : « Qu'il n'avance pas la main vers l'arbre de Vie. » Je ne pense pas que l'acte d'Adam ait constitué une « faute » qui pèserait sur nos épaules, mais il le rendait — « connaissant » — responsable de lui-même. Mais cette image nous dit que si l'homme était devenu capable de « comprendre », le secret de la Vie lui restait fermé, c'est-à-dire qu'il ne pouvait suppléer à la vie même, par la spéculation intellectuelle. Voilà la limite de nos discussions, et c'est peut-être le sens de la péroraison de M. Ortega y Gasset. Après avoir montré que la civilisation occidentale était morte, celui-ci nous a dit : « Que faut-il faire ? » « Inventer ». Et qui peut inventer ? Les jeunes. « Alors, les jeunes, allez-y », s'est-il écrié. Il y avait là une contradiction avec ce qu'il achevait de dire, car toute sa conférence avait fait voir qu'un futur ne peut se déterminer qu'à partir d'un passé. Que pourrait être un futur apparaissant comme un *deus ex-machina*, sous l'action de jeunes non informés du passé ? Notre tâche alors apparaît clairement : elle est de comprendre le passé, d'éclairer nos problèmes, mais c'est la vie — la jeunesse — qui mettra en œuvre les connaissances que nous aurons mises au jour.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. HENRI BARUK** : Je crois que l'intervention de M. Ansermet a absolument posé les problèmes fondamentaux. C'est pourquoi je vais m'appuyer sur ce qu'il vient de dire pour reprendre certaines questions qui vont peut-être permettre d'éclaircir des points demeurés jusqu'à présent obscurs.

En effet, on peut dire, d'une façon générale, puisqu'on a parlé de la civilisation occidentale, que celle-ci, comme tout être vivant, obéit à la loi des rythmes. La loi des rythmes, c'est qu'après des périodes de synthèse, d'unité, d'action et d'efficacité, il y a des périodes où l'on se replie sur soi-même pour repasser au crible les valeurs et remettre tout en question, afin de marquer de nouveau de l'avance. C'est l'alternative de la systole et de la diastole. Nous sommes actuellement, après la période du XIX<sup>e</sup> siècle, dans la période de diastole. On est replongé sur soi-même, on remélange tout pour faire une nouvelle synthèse. Et, pour citer la parole de l'Ecclésiaste, on peut dire : « Il y a un temps pour tout. » Il y a un temps pour coudre et un temps pour découdre. Il y a un temps pour créer et un temps pour détruire. Il y a un temps pour la paix et un temps pour la guerre. Nous sommes actuellement dans le temps où on découd, où on remet en question, et c'est malheureusement aussi le temps de la guerre ; mais on peut espérer que ce temps de remise en question va préparer une nouvelle synthèse qui va nous permettre de faire de nouveaux progrès. Pour ma part, j'en suis absolument convaincu.

Cela dit, comment a été formée cette civilisation occidentale ? Elle a été formée par la réunion et la synthèse, réalisée par le christianisme, de deux éléments, de deux formes de pensée opposées : la pensée juive, d'un côté, qui a été l'origine du christianisme — puisqu'on <sup>p.343</sup> ne peut absolument pas le nier — et, d'autre part, la pensée grecque, qui est tout à fait à l'antipode de la pensée juive. Le christianisme a réuni ces deux pensées, mais je crois que, tout de même, il a insisté davantage sur la pensée juive. Néanmoins, il a aussi hérité de la pensée grecque.

Ces deux pensées sont opposées. L'une — la pensée juive — est centrée sur l'homme ; elle ne s'occupe guère de la nature, ça ne l'intéresse pas énormément. Ce qui l'intéresse, c'est l'être humain, c'est l'expérience psychologique, c'est une pensée psychologique. La pensée grecque, elle, est une pensée plus extérieure, plus logique, plus didactique, fondée sur la nature. Actuellement, la crise vient du fait que ces deux pensées arrivent difficilement

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

de nouveau à s'intégrer, semble-t-il. La pensée grecque, dans la science moderne, a pris une telle prépondérance qu'elle finit par remettre en question les problèmes éthiques tout de même essentiels. Alors, comment en sortir ? Je crois que M. Ansermet nous apporte un moyen qui est très important. Il nous dit ceci : au lieu de continuer les luttes des diverses religions entre elles pour montrer chacune ses bienfaits, ses avantages, recourons à l'expérience. Il a dit textuellement : « Les faits d'expérience peuvent unir les hommes. » Voilà une phrase que je retiens, et qui est très importante. C'est, en effet, l'expérience qui est notre source de progrès. C'est l'expérience qui nous a fait découvrir des lois de la nature. C'est l'expérience de la vie sociale qui nous donne aussi les lois éthiques, les lois spirituelles. Et sur ce point il faut, je crois, insister énormément. Donc l'expérience, qui a d'abord donné naissance à une science imbue de la pensée grecque, à une science extérieure des lois de la nature, l'expérience peut également nous faire progresser sur le plan des lois morales. C'est là le sens de toutes mes interventions.

D'autre part, M. Ansermet nous dit que l'homme est double : il y a l'homme pensée et l'homme affectif. Cette vue relève, évidemment, de l'esprit d'analyse, c'est-à-dire de la pensée grecque. Mais on peut aussi considérer que l'homme pensée et l'homme affectif sont fondus en une unité. Et c'est là, précisément, le point de vue hébraïque. C'est tellement vrai, d'ailleurs, que la langue hébraïque traduit « faire attention » par « mettre son cœur ». La pensée et l'affectivité sont liées, et vous voyez que nous revenons toujours à ce problème de l'unité, c'est-à-dire au problème du monothéisme. Il faut ajouter aussitôt que cette unité ne peut être réalisée que si elle unit — pour les faire coopérer — des éléments divers, pour en faire une synthèse, et non pour les uniformiser.

Enfin, M. Ansermet a fait allusion au rôle de la responsabilité et de la liberté, quand il a parlé d'Adam chassé du Paradis. Mais en goûtant au fruit de l'Arbre de la connaissance, ce qui s'est produit, c'est qu'Adam — l'humanité — qui, jusque là était purement déterminée, dirigée par Dieu, sans avoir de responsabilité, a tout d'un coup été pourvue de la responsabilité, c'est-à-dire de la connaissance du bien et du mal. C'est, d'ailleurs, écrit en toutes lettres dans la Bible : c'est par l'Arbre que l'homme a connu le bien et le mal, qu'il a trouvé la responsabilité.

Ces points très importants méritaient d'être soulignés.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**Mme MARIE-JEANNE DURRY** p.344 relève, à travers les interventions de MM. Wahl et Ansermet, cette interrogation : l'homme perd-il son passé ou le conserve-t-il ? Pour elle,

Ce qui distingue peut-être l'homme cultivé moyen de l'homme de science, c'est que, consciemment ou inconsciemment, il a l'air aujourd'hui de se détourner de son passé. L'homme de science, lui, essaie de montrer en nous l'existence d'archétypes ; ou bien, il va chercher au bord de la Mer Morte, dans des jarres millénaires, le secret des religions ; ou bien, il ressuscite le hittite ; ou encore, en littérature, il ressuscite la littérature élizabéthaine ou Jean de Sponde. Mais en revanche, l'homme habituel — et je le remarque naturellement plus spécialement puisque c'est ma « vitrine » — en littérature, a l'air d'oublier ce passé.

Il nous faut du nouveau. Aller au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau ! Depuis Baudelaire, cela n'a pas été seulement le mot d'ordre des écrivains, des auteurs, mais aussi le mot d'ordre des lecteurs.

Mais cette recherche à tout prix du « nouveau » ne met guère les lecteurs à l'abri de l'engouement et ne les empêche pas de méconnaître à son apparition le véritable chef-d'œuvre. D'autre part, dit M<sup>me</sup> Durry,

On est frappé — et c'est ce qui est regrettable — de l'ignorance où on se trouve de la littérature du passé. Pour les étudiants étrangers qui nous arrivent en masse, la littérature française commence avec Cocteau, et pour beaucoup de nos étudiants français il en va de même. « Qui nous délivrera des Grecs et des Romains... » On s'est plaint ici d'avoir un peu trop parlé d'Aristote. Eh bien, je crois qu'on peut se rassurer. Il viendra rapidement le moment où l'on n'en parlera que dans quelques cercles de spécialistes. Et j'ai vu des spécialistes, d'ailleurs, se réjouir de la disparition d'une espèce humaine, celle du lettré distingué qui citait Horace à tout propos. Ces spécialistes disent : « En réalité, ils ne savaient pas un mot de latin ; à chaque citation ils faisaient des contresens. Il vaut mieux que le latin soit réservé aux spécialistes. » Cela ne va pas sans entraîner des conséquences considérables.

Qu'on se relâche un peu dans l'étude du latin et voilà toute la littérature du moyen âge aussitôt qui nous devient lointaine. De plus, qui parmi les hommes cultivés moyens connaît vraiment notre littérature du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> ?

Sans doute « l'extension des spécialités » nous oblige-t-elle à renoncer à une

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

certaine partie du passé ; ce qui ne va pas d'ailleurs sans présenter un certain danger. Autre chose :

L'humanité a l'impression qu'elle s'alourdit tous les jours davantage, qu'elle porte un fardeau qui devient presque insupportable. J'ai entendu de très fins lettrés — et ce n'est pas là simplement une boutade — se féliciter de l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie, parce que cela leur avait évité de lire une foule d'ouvrages anciens ! Eh bien, c'est très facile de détruire les bibliothèques d'Alexandrie ; c'est aussi très dangereux.

p.345 Jean Wahl disait : « Je pense bien qu'on va répéter le mot : les civilisations sont mortelles. » Or, justement, j'avais envie, ce mot, de le reprendre. Les civilisations sont mortelles, et si elles craignent tellement, aujourd'hui, de l'être — elles le seraient peut-être un peu moins si elles voulaient bien, non pas s'embarrasser de tout un fatras de conventions périmées, de vieux restes qui ne méritent pas qu'on continue à les traîner après soi, mais si elles gardaient le souci de la référence aux chefs-d'œuvre de tous les temps, qui demeurent, au sein même de la mortalité, la part à travers laquelle, malgré tout, l'esprit humain touche à quelque chose d'immortel.

**M. ERIC WEIL** : Il y a plusieurs questions que M. Jean Wahl a soulevées et qui m'ont, je ne dirai pas inquiété, mais préoccupé au cours de ces Rencontres.

On a parlé de la mort de la logique. Personnellement, je ne crois pas que la logique soit morte. Le théorème de Gödel semble prouver tout au plus qu'on ne peut pas faire une logique qui, *a priori*, soit assurée de ne jamais tomber dans aucune contradiction.

On a parlé d'ambiguïté, et, certes, les choses humaines sont ambiguës — on le sait, au demeurant, depuis toujours, et je n'ose plus prononcer le nom d'Aristote, sinon je renverrais à certains textes. Notons que l'ambiguïté renvoie à un non-ambigu.

Or, je me pose la question : ce que nous appelons la crise du XX<sup>e</sup> siècle, n'est-ce pas la décomposition d'un héritage très limité dans le temps : l'héritage du XIX<sup>e</sup> siècle qui, lui, croyait en la sécurité, qui croyait qu'on pouvait avoir des garanties contre l'immoralité, contre la violence, contre la contradiction, qui croyait surtout trouver un sens dans l'histoire — qui fût dans l'histoire — comme il y a un sens dans l'organisme quand on regarde — et qu'on l'y trouve.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Nous avons changé ; mais peut-être adhérons-nous encore à des idéaux périmés, périmés précisément par la manière dont nous pensons et agissons. On croyait autrefois que, de la théorie, au sens grec du pur regard des choses, on pouvait déduire une action et une règle de conduite. Pratiquement — et cela est vrai jusque dans la physique — nous avons constaté le contraire. Nous commençons toujours par l'action, et de l'action nous allons à une théorie qui n'est plus une pure vue sur quelque chose qui soit détaché, séparé de nous.

Je ne pense pas qu'il y ait là raison de désespérer, ou seulement de douter. Nous avons seulement pris conscience qu'il n'y a pas de problème soluble pour de bon et définitivement.

Non, il n'y a pas de réponse définitive ; ou il y a une seule réponse définitive, mais personne n'en veut : c'est la mort. Au demeurant, toute réponse est partielle et particulière, et, en tant que telle, elle pose elle-même des problèmes. Et ce mouvement ne cesse pas, ce qui veut dire que la vie ne s'arrête pas. L'idéal statique, dont nous avons hérité dans notre idéologie — je me sers de ce mot pour abrégé — nous l'avons complètement abandonné, et pour notre plus grand bien, je crois.

p.346 Pour exprimer un sentiment personnel, je dirai que l'humanité, peut-être, entre dans l'âge adulte, c'est-à-dire dans l'âge où l'on agit sous sa propre responsabilité. Je crois que l'humanité a acquis les moyens d'agir ; mais je ne sais pas si elle s'est dégagée des terreurs de l'enfance, qui, pour l'enfant, sont des terreurs légitimes et naturelles.

**M. CHARLES WERNER** : Il me semble que l'idée capitale qui était à la base de nos entretiens et des conférences est l'idée de liberté. Tout le monde a affirmé la liberté. On a dit que plusieurs idées très chères à l'homme, sur lui-même, avaient été abandonnées, mais personne n'a proposé d'abandonner l'idée de liberté qui est affirmée par la philosophie d'aujourd'hui.

Je crois cet attachement à l'idée de liberté très légitime ; je crois que la liberté c'est l'essence de l'homme ; je crois que la liberté constitue la nature humaine. M. Ortega y Gasset nous a dit qu'il n'y a pas de nature humaine. Pour ma part, je ne suis pas disposé à le suivre jusque là. Je crois qu'il y a une nature humaine fondée sur la liberté et que la liberté rencontre des caractéristiques de l'homme.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

« Un certain détachement à l'égard des choses », voilà, note M. Werner, ce qui distingue l'homme de l'animal, et ce qui permet « la formation des idées générales, le langage, l'intelligence et la moralité ». L'homme a une nature. Cette nature repose sur la liberté. Mais dans cette liberté « il y a un mouvement ». De sorte que l'homme est à la fois permanence et mobilité ; il ne peut renoncer à aucun des deux. Sa liberté comporte un risque et même un tragique. « Vertige de la liberté », disait Kierkegaard à propos de l'angoisse.

Pour saisir pleinement cette notion de liberté, il faut se persuader que la liberté s'accompagne d'une détermination. L'erreur qui, à mon avis, a vicié profondément — disons qui a obscurci — les discussions sur la liberté, et souvent même les discussions philosophiques, c'est que l'on a cherché la liberté sans la détermination, dans l'absence de détermination. Or, il y a toujours détermination, et la détermination de la liberté, ce n'est pas une détermination mécanique ; elle est d'un autre ordre. Et si l'on veut parler de nécessité, disons, pour reprendre la parole de Leibniz, que c'est une nécessité morale.

Lorsque nous accomplissons notre devoir, nous sentons bien que nous sommes déterminés et que nous ne pouvons pas faire autrement, mais qu'en même temps nous agissons par liberté. C'est pourquoi je me déclare entièrement d'accord avec ce que le R. P. Daniélou a dit dans son admirable conférence : à savoir que notre liberté ne s'accomplit que par notre union avec une puissance insondable qui nous dépasse, mais qui ne représente pour nous rien d'étranger, rien d'extérieur, une puissance à laquelle nous sommes unis par le plus profond de nous-même.

Je vois dans le christianisme une puissance de liberté. C'est là ce que l'apôtre saint Paul marquait déjà en disant : « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. » Je vois, pour la même raison, dans le christianisme — après, bien entendu, la pensée hébraïque — l'auteur <sup>p.347</sup> de l'idée de personnalité, car la personnalité, c'est la marque sur l'homme de l'amour divin. Je souhaite que l'homme de nos jours, cet homme du XX<sup>e</sup> siècle sur lequel nous nous sommes penchés — et qui n'a pas achevé sa course puisque le XX<sup>e</sup> siècle n'est qu'à la moitié de son parcours — prenne de plus en plus conscience de sa dignité d'homme, du caractère sublime de l'homme, de son rôle de médiateur entre la nature et Dieu. Nous devons cesser, nous, modernes, de concevoir la nature comme un simple mécanisme. Nous devons penser de nouveau la nature comme vivante, comme tendant au bien, en marquant que c'est à l'homme qu'il

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

appartient d'achever la tendance de la nature. Comme le disait un mystique : « l'homme porte tout à Dieu ».

Nous ne savons pas ce que nous réserve l'avenir, pas même le proche avenir. Nous sommes angoissés devant toutes les difficultés qui nous assaillent, mais nous devons garder l'espoir. Peut-être a-t-on eu raison de nous dire que la fin, l'achèvement est d'ordre eschatologique, qu'elle sera une transfiguration qui dépassera tous les cadres terrestres et humains, mais peut-être avons-nous aussi le droit d'espérer une certaine amélioration sur cette terre, un état où il y aura dans la vie humaine plus de noblesse, plus d'amour, et à l'établissement duquel nous aurons travaillé par nos efforts, mais qui ne sera tout de même pas créé par nous, mais qui, pourrait-on dire, descendra sur nous d'une région supérieure.

**M. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH** : J'avoue que je perds un peu la tête. Les paysages où nous nous promenons sont si grandioses, et les problèmes si vastes, que je ne sais plus très bien ce que je dis.

Je regrette que M. Merleau-Ponty ne soit plus là. Je voulais lui répondre que l'homme est un être ambigu, équivoque, mais pas tellement. Je crois qu'il m'accorderait ceci, qui confirme le caractère vraiment dialectique de l'ambiguïté : il faut que l'ambiguïté nous renvoie à l'inambiguïté. L'homme est un être équivoque, mais pas tant que cela. Il sait très bien ce qu'il fait, et les exemples que M. Merleau-Ponty a donnés à la fin de sa conférence prouvent qu'il y a chez lui un élément de machiavélisme et qu'il est maître des claviers. L'homme est un être menteur, méchant, pervers, vaniteux, à la fois de bonne et de mauvaise volonté. Et nous tous qui sommes ici, nous sommes cet homme-là, de bonne et de mauvaise volonté. De bonne volonté, parce qu'en effet nous cherchons le vrai, et de mauvaise volonté, dans la mesure où nous en avons conscience, où nous sommes très contents, où nous nous complaisons dans cette recherche. Nous ne savons pas nous-mêmes ce que nous sommes.

Il y a dans cette maîtrise des claviers, dans cette confiance machiavélique, un grand danger et une expérience sur lesquels je pourrais peut-être m'accorder avec Jean Wahl, quand celui-ci a parlé de l'ambiguïté du progrès. L'homme peut progresser à l'infini, mais il ne touche l'extrême de rien, il reste toujours dans le marécage de son mensonge, et en même temps il essaie d'y entraîner les

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

autres, afin de barboter avec <sup>p.348</sup> les autres. Si bien que nous devons nous épurer à l'infini, tout en sachant qu'il n'y a pas de pureté. Il n'y a pas de pureté possible pour un homme, mais chut, ne le dites pas ! Il ne faut pas le savoir, il ne faut pas le dire, parce que si nous le disons, nous nous enfoncerons encore davantage dans cette impureté. L'homme s'épure à l'infini, et celui qui dit qu'il n'y a ni pur ni impur, que l'homme est confus et qu'il en a conscience, celui-là est un machiavélique et un menteur qui veut nous maintenir dans l'impureté et qui ne veut pas de purification.

Or, il y a un pur et un impur ; et je me permets de dire : est-ce qu'il n'y a pas beaucoup d'hommes qui ont intérêt à ce qu'il n'y ait pas d'évidence ? Si tout est ambigu, les résistants sont des collaborateurs, et les collaborateurs des résistants ; et les traîtres eux-mêmes sont des patriotes. Eh bien, ce n'est pas vrai. Je ne marche pas. Il y a des traîtres et il y a des patriotes, et la distinction est très claire dans mon esprit.

**Mlle JULIETTE BOUTONNIER** estime qu'aucune « véritable connaissance de l'homme » n'a paru se dégager des entretiens. La grande caractéristique des hommes actuels, selon elle, c'est l'angoisse et elle partage le sentiment exprimé par M. Weil : à savoir que l'humanité entre maintenant dans l'âge adulte et qu'elle prend conscience de ses responsabilités.

Quand Jean Wahl a fait le bilan de ces entretiens, il nous a dit qu'il y avait actuellement beaucoup plus de choses qui dépendaient de nous, qu'il y avait plus de conscience des choses. Or, au lieu que cela nous rende heureux, cela nous fait peur. Nous avons l'énergie atomique. Que va-t-il arriver ? Evidemment, il peut se produire des catastrophes, mais des catastrophes se sont déjà produites dans l'humanité, et peut-être que les générations sur lesquelles l'histoire ne nous apprend rien ont vécu un drame comparable au nôtre. Je pense aux générations préhistoriques, qui ont vécu l'expérience de la conquête du feu : elles ont connu des dangers comparables aux nôtres, mais en même temps elles ont ouvert à l'humanité quelque chose de magnifique, c'est-à-dire une vie nouvelle, et une vie matériellement meilleure, car le côté matériel compte aussi, il n'y a pas que le côté spirituel.

Nous sommes donc, peut-être, devant un grand danger, mais si nous aimons assez les hommes, bien qu'ils soient menteurs et pervers — bien sûr qu'ils sont tout cela, mais nous aussi nous sommes cela — nous pouvons nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

engager dans cet acte de dépassement. Quand nous soignons un malade, nous avons l'impression qu'il sort de sa névrose à partir du moment où il aime assez quelqu'un ou quelque chose pour accepter de disparaître, lui, de mourir. A ce moment-là, la mort, pour lui, n'a plus grand sens, il n'y pense plus, cela ne veut pas dire qu'elle n'existe pas. Mais elle ne provoque plus chez lui l'angoisse, ou en tout cas c'est une angoisse supportable. Je pense que, pour nous, le problème est peut-être le même. Il y a l'amour de l'homme, l'amour de notre époque. C'est la nôtre, c'est nous qui la faisons. Elle est belle, après tout, pourquoi ne l'aimerions-nous pas ?

**M. JEAN HALPÉRIN** : p.349 Je trouve significatif qu'à ce dernier entretien on ait, à deux ou trois reprises, parlé de l'angoisse et de la peur, et je voudrais jeter une idée pour le comité d'organisation des Rencontres, puisqu'il ne redoute pas les sujets les plus vastes, c'est que l'une des prochaines années on mette à l'ordre du jour des Rencontres la peur de ce milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

Peut-être, ajoute M. Halpérin, que « l'une des données de l'homme actuel est précisément cette peur ».

Mounier a dit que c'était une petite peur. Je crois au contraire que c'est une très grande peur ; on la trouve dans tous les domaines. Et là, les théologiens, les philosophes, les psychiatres, les économistes, les sociologues ont leur mot à dire. Il ne fait pas de doute que des phénomènes aussi décisifs pour la vie quotidienne que l'instabilité monétaire, l'inflation, les mouvements sociaux, une espèce d'instabilité constante, ne soient des éléments qui convergent vers ce climat de peur.

**M. ANDRÉ CHAMSON** est frappé de certaines formules avancées par les philosophes comme par exemple : « L'homme actuel est sans passé » ; « Il n'a plus confiance dans les possibilités du langage », etc. Et, répondant indirectement à M. Wahl qui — dit-il — l'a traité de « pessimiste », M. Chamson déclare :

Mais je me permets de dire aux philosophes : « Faites attention, ne nous bousculez pas trop. Ne nous accusez pas d'avoir une pensée pessimiste lorsque vous nous jetez dans un univers où vous nous privez de tout. » Nous sortons du domaine des idées pour entrer dans celui de la vie, et dans celui-là, Jean Wahl,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

je n'ai jamais été un homme d'engagement pessimiste. J'aime assez qu'un philosophe nous ait dit à cette tribune que tout n'est pas incertitude, et que, par exemple, nous autres, hommes français, nous avons su quels étaient les bons et quels étaient les mauvais. Mais tout de même j'ai vécu — nous avons vécu — une expérience vertigineuse qui est peut-être une des plus grandes expériences de l'humanité : celle d'une retraite. J'ai traversé à peu près tout mon pays dans la certitude, dans la conscience de mon infirmité, de l'impossibilité où j'étais de faire ce qu'un homme devait faire à ce moment-là, à savoir d'arrêter l'avance de l'ennemi. J'ai eu le sentiment de lâcher, d'abandonner, jour après jour, chacune des villes, chacun des points, chacun des paysages de la patrie. J'ai eu l'impression, en écoutant les philosophes, que j'étais aussi en train de faire une grande retraite, non pas une *Anabase*, mais ce que nous avons appelé en France, abusivement du reste : l'exode.

Et, au moment où j'ai eu l'impression de battre en retraite, j'avais aussi l'impression que beaucoup de gens avaient tendance à se précipiter à l'extrême pointe. Je sais bien que, dans les comparaisons de ce genre, l'extrême pointe est très honorable lorsqu'on avance ; elle n'est pas très honorable lorsqu'on recule. L'impression générale que j'ai eue, p.350 c'est qu'une grande peur dominait tous les hommes. On sent qu'une mutation va se produire, elle est en train de se produire, elle s'est peut-être produite, je dirai même qu'elle est sans doute en nous, et fortement. J'ai été frappé par une petite incidence. M. Ortega expliquait hier au R. P. Daniélou combien les moines avaient eu de la difficulté à faire intervenir dans la philosophie chrétienne la notion grecque de l'*être*. Sans doute ont-ils eu de la difficulté dans le maniement scolastique, mais je répondrai qu'à ce moment-là ils ont fait les cathédrales, et j'aime mieux qu'ils aient fait les cathédrales avec une espèce de plénitude et de facilité et qu'ils aient trouvé peut-être un peu de résistance pour intégrer des notions les unes dans les autres.

Avant de faire passer des notions les unes dans les autres, le problème est de savoir si ce qui nous animera demain — et je suis tout prêt à m'y rallier — sera quelque chose qu'on appellera la raison vivante. Bravo, comme je me sens abonder à l'intérieur de la raison vivante ! Nous acceptons ce terme, c'est celui qui semble avoir été le point de convergence. Mais la raison vivante, elle est déjà en nous, et ce que vous appeliez mon pessimisme, Jean Wahl, c'est que j'étais en mauvaise position. Je me dis qu'il n'est pas exactement vrai que nous

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

sommes au bout des ressources du langage, et qu'il tient seulement à la force, à la possibilité et à l'amour de certains hommes de redonner au langage sa plénitude ; car, après tout, sur le plan de la culture, le langage, c'est quelque chose que quelques êtres font à un moment donné. Il y a une brusque communication qui s'établit parce qu'il y a ce qu'on appelle de grands poètes ou de grands écrivains. Et les grands poètes et les grands écrivains sont préparés par le travail des plus simples des hommes.

Or, tandis qu'on parlait du langage, on disait : on ne sait plus très bien ce que c'est que le langage, il n'y a plus de moyens de communication certaine. Et moi je pensais : je parle le français, couramment — sinon bien — je parle le français, mais j'ai la chance d'avoir aussi une autre langue. De mon enfance, dans le midi de la France, j'ai gardé une autre langue maternelle : le provençal. Voilà une langue qui n'a eu une grande littérature qu'au XIII<sup>e</sup> siècle et à la fin du XIX<sup>e</sup>. Elle n'a pas eu le soutien que les structures sociales et nationales donnent ordinairement à une langue, et il n'empêche qu'elle s'est conservée. Il n'empêche que les enfants qui naissent encore sur le territoire de la Provence apprennent à désigner les hommes et les sentiments avec les mots provençaux. Et je pense, au contraire — au moment où j'ai pris conscience de cette espèce de crise du langage qui commence chez nous avec Baudelaire, se continue à travers Mallarmé, et qui, avec Rimbaud, a peut-être atteint son maximum — je pense au contraire qu'il dépend de nous, à l'heure actuelle, de redonner aux mots leur sens et leur plénitude. Notre époque a créé un art abstrait, sans se rendre compte qu'abstrait veut dire : « séparé de ». Mon pessimisme, Jean Wahl, c'est la nostalgie d'une plénitude humaine que peut-être l'analyse, le regard jeté sur les conditionnements les plus étroits de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle, nous fait perdre de vue.

**M. LALOU** : p.351 Je demande la parole maintenant pour deux raisons : d'abord, parce que je voudrais apporter une réplique optimiste à l'intervention pessimiste d'André Chamson, et ensuite parce que notre expérience se fonde exactement sur les mêmes bases. Je m'efforcerai de ne pas être éloquent. Mon maître, Léon Brunschvicg, définissait l'éloquence : « L'art de faire crier bravo à des imbéciles qui n'ont pas compris. » Comme je ne méprise pas le public genevois, je ne ferai aucun effort d'éloquence ni de pathétique.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

**M. CHAMSON** : Ni de drôlerie, qui est une forme de l'éloquence !

**M. LALOU** : L'expérience que Chamson vient de vous retracer — celle de la retraite — je l'ai vécue moi aussi, de façon atténuée, d'ailleurs. Je tremblais pour mes deux fils mobilisés, dont l'un était en première ligne, à cette extrême pointe dont parlait Chamson. Je craignais surtout pour ma femme et ma fille, car, dans cette guerre, on détruisait surtout des civils. En ce qui me concerne, j'étais complètement à l'abri puisque j'appartenais à un état-major et que là on ne risque rien.

On a beaucoup discuté sur la condition de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle, mais est-elle tellement différente de celle de l'homme de tous les temps ? A mon avis, il y a un problème métaphysique qui se pose à l'homme de tous les temps, et que l'on peut facilement résumer en deux phrases parallèles dont la seconde est issue de la première. La première est de Pascal : « Le silence éternel des espaces infinis m'effraie. » La seconde est la riposte de Valéry : « Le silence éternel des espaces infinis ne m'effraie pas. » Moi, je suis derrière Valéry. Est-ce qu'il y a un changement depuis ? Jules Romains a apporté une précieuse contribution à cette question en disant que ce qui rendait original le problème de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle, c'est qu'on l'avait amputé des tabous qui avaient assuré une solidité morale à ses prédécesseurs.

Le drame de l'homme du XX<sup>e</sup> siècle, estime M. Lalou, c'est que, peut-être, on l'a libéré trop vite.

Sous toutes sortes de travestissements spirituels, ce que les hommes dissimulent aujourd'hui, c'est leur peur, la peur d'un fait extrêmement matériel : l'extermination par la bombe atomique.

Eh bien, ceci ne dépend pas de nous. Le problème social, je n'ai aucune compétence pour l'examiner ; savoir si l'on fera usage de telle ou telle arme meurtrière, cela me dépasse beaucoup, et je crains même que cela ne dépasse le cadre des Rencontres Internationales de Genève.

Pour notre attitude intellectuelle, il n'y a pas de doute : elle nous a été dictée par un homme auquel je me permettrai de faire appel sans l'engager dans la laïcité ; c'est saint Louis de Gonzague. A douze ans, il avait atteint une certaine maturité d'intelligence. Comme on lui demandait : « Si l'on vous annonçait la fin du monde et que vous soyez en train de jouer à la balle, que

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

feriez-vous ? » Saint Louis de Gonzague de répondre : « Je continuerais à jouer à la balle. »

p.352 Eh bien, si l'on venait m'annoncer que la bombe atomique va détruire Paris comme Hiroshima, j'irais — d'un pas un peu précipité, je dois le dire — chercher dans ma discothèque le *Quatuor en sol mineur* de Mozart, je le placerais sur le gramophone et je le ferais tourner sans brusquer le mouvement. Ceci me paraît la seule attitude humaine.

**M. GUIDO CALOGERO** : Je voudrais me placer du point de vue du public qui a suivi nos débats avec la sagesse du silence, et essayer peut-être de répondre à une interrogation muette qui est peut-être dans son esprit. Il peut nous dire : qu'avez-vous conclu pendant ces journées ? Nous avez-vous donné une indication au sujet de l'activité que nous devons suivre dans notre vie ? Il est possible de répondre que dans les discussions on ne conclut jamais. Mais on peut nous répondre alors : si l'on ne conclut pas, il n'y a donc jamais de principe que l'on puisse suivre ?

Non, dit M. Calogero, car le désir de définitif est à la base de tout dogmatisme, « de tout autoritarisme ». Et, pour sa part, il préfère « le paradis de Socrate au paradis d'Aristote », c'est-à-dire un « paradis dans lequel on doit toujours discuter et on doit toujours se poser des problèmes ». Car dans toute situation et à travers toute l'histoire le problème moral reste le même.

Je crois que nous pourrions dégager de ces débats une réponse : c'est notamment le principe de la discussion. Nous pouvons discuter sur toutes nos vérités, nous pouvons penser que notre vérité est meilleure que la vérité des autres, mais nous ne pouvons jamais nous refuser au devoir de douter de la possibilité que les autres peuvent nous persuader de leur vérité. Ce principe peut être aussi exprimé dans cette formule très banale que, pour être en désaccord, on doit être d'accord. C'est le principe du dialogue. L'on a bien souvent parlé du dialogue dans ces débats, mais nous devrions considérer que cette idée de dialogue, cette volonté de comprendre est plus fondamentale que toutes les choses que l'on comprend. Seulement à travers cette volonté de compréhension mutuelle, nous pouvons mettre ensemble nos vérités et nous pouvons exposer avec une foi sincère ce que nous croyons et éviter de penser que les autres n'ont rien à nous dire.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Si nous reconnaissons qu'il y a une crise, elle vient du fait qu'il faut plus qu'auparavant trouver le point intermédiaire entre le scepticisme relativiste et le dogmatisme.

Dans la compréhension de ce principe, est-ce qu'au cours de ces cinquante dernières années nous avons progressé ou marché en arrière ? Je crois que nous avons progressé si nous considérons la communication entre les hommes et la volonté de comprendre. Nous pouvons certainement dire qu'il y a en ce moment, dans le monde, une grande division qui fait obstacle à cette compréhension. C'est là un problème que l'on doit essayer de résoudre.

Mais si vous considérez le nombre des hommes engagés dans le dialogue, si vous considérez qu'au siècle dernier un petit nombre d'hommes seulement pouvait dialoguer vraiment, si vous considérez toutes les <sup>p.353</sup> facilités techniques de la communication dans le monde d'aujourd'hui, vous pouvez vraiment dire que les hommes se parlent entre eux — en cette année 1951 — beaucoup plus qu'ils ne le faisaient cinquante ans auparavant.

L'essentiel, c'est donc d'avoir la volonté morale de comprendre « l'autre » à travers l'ambiguïté même de son langage pour arriver à toujours plus de clarté.

**LE PRÉSIDENT** : M. Jean Wahl, sur un mode qui n'a pas encore été employé dans les Rencontres Internationales — je veux dire sur le mode poétique — va clore nos débats.

Au terme de ces sixièmes Rencontres Internationales de Genève de 1951, je tiens à accomplir un très agréable devoir, celui de remercier tous ceux qui nous ont fait à la fois l'honneur et l'amitié de collaborer à nos travaux, tous ceux qui ont joué un rôle actif au cours de nos entretiens et qui nous ont fait des exposés *ex cathedra*, à l'Aula ou à la Réformation. Mais je dois présenter les excuses du Comité d'organisation à tous ceux qui n'ont pas pu, hélas — parce que le temps est inexorable — trouver leur place dans des débats où très certainement ils auraient eu beaucoup de choses à nous dire.

La parole est à M. Jean Wahl.

**M. WAHL** : Je voudrais d'abord répondre à André Chamson. Je ne suis pas d'accord avec lui, et j'hésite à parler après M. Calogero, avec qui je suis en profond accord, même après Jankélévitch, avec qui je suis d'accord sur

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

beaucoup de points très importants. Je ne crois pas qu'il y ait retraite des philosophes, je ne crois pas qu'il y ait « exode » ; je me demande même comment j'ai pu donner cette impression. Quant à moi, j'ai dit que nous sommes d'Occident. Je crois que nous avons tous conscience d'avoir un immense héritage qu'il faut absolument préserver. Nous avons, d'autre part, le sentiment que des changements très profonds, des mutations, enfin des bouleversements se préparent et qu'il s'agit, à la fois, d'être ouvert à ces bouleversements et de conserver cet héritage.

Je crois que le plus mauvais sentiment c'est la peur, et que la nostalgie n'est pas non plus un très bon sentiment. Mais je crois que la fuite est un très mauvais comportement. J'admire assez Chamson pour savoir qu'il nous reproche cela, mais que lui-même ne fuira pas. Il s'est engagé. Et alors, il faut voir les choses comme elles sont — c'est là le respect de la vérité dont on a parlé — et ne pas avoir peur.

Les poèmes que je me permettrai de citer, et qui, je me hâte de l'ajouter, seront de plus en plus courts et de moins en moins tristes, montreront, je l'espère, qu'il n'y a pas toujours dans la pensée contemporaine ce renoncement au langage, cette méfiance vis-à-vis de lui dont on vient de l'accuser :

Nous marchons dans le désert,  
Nous avons soif de la joie,  
Nous sommes nourris de mirages.

Punis de façon sévère  
Pour des actes commis sans joie  
Dans une sorte de rage.

Nous n'attendons plus de message  
Nous n'envoyons plus de message  
Nous puisons un vouloir amer  
Dans notre cœur et notre foi.

Et n'est-ce pas là le courage  
Ne pas croire aux dieux du désert  
Ne pas prier et marcher droit  
En gardant les yeux grands ouverts ?

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Nous faut-il des eaux et des plages ?  
Et pourtant il faut que je croie  
Et que je marche sous le ciel.

\*

Amène-moi, mon Dieu, toujours plus près de toi.  
Mon Dieu qui n'es pas mien, mon Dieu qui n'es pas toi,  
Principe par en bas qui monte vers un bien  
Actif aussi malin que le malin et vif  
Et dont je sens le maniement obscur constant  
Remonter de mon cœur ignorant de la loi  
C'est mon Dieu qui le mien n'est pourtant pas le mien  
Et n'est pas Dieu.

\*

Qu'y a-t-il donc au fond de moi, de ma misère ?  
L'espoir, non pas l'angoisse.

Qui parle en dernier lieu ? Petite parcelle de vie,  
Qui s'accroche, se démène, se protège ?  
Petite parcelle de vie ?

Qu'y a-t-il donc au fond de moi, de ma misère ?  
L'espoir, non pas l'angoisse.

\*

Un ordre m'est venu : Marche vers la lumière  
Et je suis parti dans la nuit.  
La lumière future y courait en rayons.

**LE PRÉSIDENT** : Je déclare closes les Sixièmes Rencontres Internationales de Genève.

@

## DISCOURS D'OUVERTURE <sup>1</sup>

### I

ALBERT PICOT

conseiller d'Etat de Genève, M.P.

@

p.355 Pour la sixième fois depuis 1946, j'ai le grand honneur de souhaiter, au nom du gouvernement de la république, une cordiale bienvenue aux hôtes éminents des Rencontres Internationales.

Je le fais bien volontiers, heureux d'accueillir les *leaders* de la pensée moderne sur une terre que la nature a, avec amour, rendue belle et séduisante, mais aussi dans une cité, petite grande ville et grande petite ville, qui a toujours eu des ambitions intellectuelles et qui a eu le bonheur de les voir réalisées de temps à autre par le talent de personnalités tantôt indigènes, tantôt réfugiées, dont la pensée a été constructive et a pu rayonner dans le monde.

Nous pensons à Jean Calvin, à Théodore de Bèze, au théologien Turretini, au jurisconsulte Burlamaqui, à Jean-Jacques Rousseau, au géologue Horace-Bénédict de Saussure, au financier Necker, à sa fille Germaine de Staël, aux botanistes de Candolle, ouvriers de la science pendant quatre générations, à Carl Vogt, échappé du Parlement de Francfort, à Henri Dunant, fondateur de la Croix-Rouge, à Ferdinand Hodler, peintre genevois.

Et lorsque nous voyons venir à nous de divers points de l'horizon votre pléiade de talents, nous avons le sentiment que vous nous aidez à maintenir notre petite patrie dans la ligne d'une tradition qui nous est chère. Genève, non pas seulement ville d'un beau lac, ville d'horlogerie et de métallurgie, ville des palais des institutions internationales, mais aussi ville de culture, ancienne capitale d'une idée chrétienne, ville de rayonnement intellectuel.

Et nous sommes heureux de penser que la décision de vous accueillir n'est pas seulement issue du milieu d'élite où se recrute le comité, mais qu'elle a été ratifiée par l'opinion publique populaire, c'est-à-dire confirmée par un arrêté du

---

<sup>1</sup> Le 7 septembre 1951.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Grand Conseil et par un arrêté du Conseil municipal de la Ville.

p.356 Ces décisions officielles, prises à propos de l'appui des Rencontres par les pouvoirs publics, n'ont pas été sans longs pourparlers préliminaires, car une partie de nos concitoyens se montrait réticente et reprochait à quelques conférenciers des années précédentes d'avoir été trop difficiles à comprendre, trop subtils, trop peu accessibles au public moyen. Nous avons donc demandé aux organisateurs de nous écouter et d'ouvrir, cette année, aux Rencontres, un débat large, parlant au cœur d'un public intelligent, mais qui n'est pas nécessairement au courant de toutes les disputes des chapelles de l'époque.

Le comité a tenu compte de nos vœux. Il a choisi un grand sujet. Il a fait appel à vous, Messieurs les conférenciers, sachant votre art direct d'atteindre le public et de le conquérir. Nous comptons donc sur vous sur ce plan spécial de l'effort à fournir pour établir un pont entre les arcanes de votre méditation profonde et les âmes d'un public certes averti, mais pourtant ni spécialiste, ni académicien.

Il ne m'appartient pas de commenter ici le programme des Rencontres de 1950. M. Fernand-Lucien Mueller, interprète du comité, l'a fait d'une façon remarquable dans la notice annuelle et il convient de l'en féliciter. Mais vous me permettrez peut-être, puisqu'il s'agit de l'évolution de la connaissance de l'homme depuis 1900, de vous apporter ici le témoignage d'un homme qui avait déjà 18 ans lorsque le XX<sup>e</sup> est né.

Quand j'essaie de me rappeler le paysage intellectuel de cette année 1900 si lointaine, il me semble qu'il en ressort deux dominantes :

Tout d'abord dans ce monde où régnait une exceptionnelle liberté des échanges intellectuels et matériels — liberté qui aujourd'hui nous paraît de loin un paradis inaccessible — les meilleurs esprits, consacrés aux sciences morales, objet de ces Rencontres, étaient possédés par cette idée de traiter les sciences morales comme une suite des sciences naturelles, de les mener sur le plan d'un déterminisme intégral.

*L'Avenir de la Science* de Renan, les grands ouvrages d'Hippolyte Taine, l'influence des monographies germaniques, l'avènement de la statistique, poussaient à une croyance en la possibilité de la prévision scientifique de l'avenir. Ce n'était peut-être plus l'homo *abstractus* du XVIII<sup>e</sup> siècle et des

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Encyclopédistes, mais c'était l'étude d'un homme concret singulièrement dépersonnalisé, lié à la fatalité des lois naturelles, soumis à l'évolution darwinienne considérée comme un dogme indiscutable.

Et en même temps, malgré ce déterminisme scientifique, une singulière croyance vague que cette évolution serait aussi un progrès. A l'heure de l'exposition universelle de Paris de 1900, peu d'esprits n'osent pas croire que le XX<sup>e</sup> siècle sera le prolongement heureux de tout ce que le XIX<sup>e</sup> siècle a promis ou découvert sur le terrain social ou matériel. Je me rappelle encore la prédication optimiste d'un pasteur déjà âgé, à favoris gris, l'honorable Louis Choisy, à la cathédrale de Saint-Pierre à Genève, le 1<sup>er</sup> janvier 1900, annonçant ce siècle qui serait celui de la bonne volonté entre les hommes, du progrès social et matériel, de la paix internationale.

Nous avons vécu cinquante ans depuis lors, nous avons vécu les alertes de Tanger et d'Agadir, la guerre russo-japonaise, celle des Balkans, les deux grandes guerres mondiales, la révolution bolchévik de 1917, l'effondrement des empires, les rideaux de fer, les camps de concentration, la grande opposition de l'Est et de l'Ouest, et le tableau de 1900 nous paraît bien lointain, bien riche d'illusions et d'erreurs.

Nous devons tout d'abord constater que l'histoire a été bien plus contingente que nous ne l'imaginions devoir être, et que nos belles lois naturelles p.357 appliquées aux sciences morales ne nous ont été que d'une utilité relative.

Des circonstances très occasionnelles ont orienté les événements. Si l'empereur Frédéric, père de Guillaume II avait vécu, si Nicolas II avait été un autre homme, nous aurions sans doute évité 1914. Si Karl Marx, avec son génie, n'avait pas été — comme le souligne si bien M. Merleau-Ponty dans son livre *Humanisme et Terreur* — obnubilé par cette idée que le prolétariat pouvait refaire le monde et lancé ce dogme étrange dans le cerveau de Lénine, l'URSS de 1917 ne serait pas aujourd'hui enfermée dans ses rideaux. Quels auraient été les événements si le fils du douanier autrichien Schikelgruber n'était pas venu servir en Allemagne et y écrire *Mein Kampf* ?

Et combien souvent une forte personnalité exceptionnelle — Churchill dans *The Battle of England* de 1940 — n'a-t-elle pas donné aux événements historiques, dans une atmosphère d'héroïsme, une tournure contraire aux prévisions nées des lois ordinaires de l'histoire !

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Les sciences physiques ou médicales nous ont apporté d'étonnants progrès mais, dans le domaine des sciences morales, les contingences d'un côté l'ont emporté, de l'autre le rôle des volontés libres.

Et ainsi, cet homme moyen de 1900 entraîné vers le progrès par quelque force naturelle, nous n'y croyons plus guère.

Nous voyons au contraire derrière nous cinquante ans d'héroïsme et de sacrifices, cinquante ans d'abominations, de forfaits et d'horreurs.

Et si la psychologie de ces dernières décades nous a apporté une image approfondie, plus complexe de l'homme livré à des instincts plus obscurs, entraîné aussi vers des sublimations plus élevées, nous ne pouvons pas ne pas constater que cet homme, qui peut être à la fois si faible et si noble, qui, ou bien ressemble à la bête féroce ou bien reflète dans son âme l'image immaculée de Dieu, est bien plus près de la vision que nous en ont donnée la Bible et la psychologie du Nouveau Testament que l'image optimiste et médiocre livrée à nos souvenirs par le siècle qui naissait en 1900.

Et ne pouvons-nous pas prétendre que, de l'observatoire battu par la tempête des Rencontres de 1951, nous avons, malgré notre trouble et nos faiblesses, malgré toutes nos incertitudes, moins de chances de nous tromper que la plupart de nos pères il y a cinquante ans ?

Car, tenant compte largement de tout ce que la science nous a donné, nous sommes pourtant assez avertis de sa relativité en matière de science morale pour savoir aussi en appeler, pour la connaissance et le renouveau de l'homme, aux notions superscientifiques de l'esprit et de la liberté, ces valeurs que la sagesse humaine avait su discerner déjà dans de grandes religions et, avant tout, dans le drame de Golgotha.

La vision de l'homme n'est pas totale si nous ne savons pas que le chemin vers un meilleur avenir et vers la régénération de notre temps s'appelle la confiance dans les forces spirituelles de la transcendance, dans les actes libres d'êtres qui savent la force de la volonté bonne, dans la recherche du triomphe de la notion d'amour et de celle de communication avec les autres, dans la lutte contre les puissances naturelles de violence et de haine.

Aujourd'hui ce ne sont pas cinquante ans qui nous contemplent, mais bien toutes les étapes douloureuses ou glorieuses d'une humanité qui ne se peut

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

retrouver que dans la conscience de sa faiblesse et dans l'intuition de sa grandeur d'être libre, douée des forces que donne l'esprit.

@

## II

### ANTONY BABEL

président du Comité d'organisation

@

#### **NÉCESSITÉ ET VERTU DU DIALOGUE.**

p.358 En créant en 1946 les R.I.G., notre Comité avait fait preuve d'un optimisme que d'aucuns avaient jugé imprudent mais que les circonstances ont en définitive légitimé. Au lendemain de la guerre, il s'agissait, dans notre esprit, de collaborer, dans la modeste mesure de nos moyens, à une œuvre essentielle : le rétablissement des liens que la guerre avait brisés. La Suisse restée, grâce à des circonstances qui la dépassent beaucoup plus qu'à ses mérites, un havre de paix dans un monde bouleversé, offrait à une telle entreprise des conditions favorables que son histoire, sa structure nationale et son fédéralisme accentuaient encore.

Ce n'est pas par hasard que nous avons choisi comme thème de nos premières assises *L'esprit européen*. Certains ont alors crié au paradoxe. Comment parler d'un esprit européen alors que tout semblait en nier l'existence, au moment où notre continent faisait figure de grand malade pour ne pas dire de moribond ? En réalité ses éléments les plus sains affirmaient leur volonté de se ressaisir, de restituer même à notre vieux monde sa mission séculaire d'expansion spirituelle. De fait, les débats qui se sont institués entre une pléiade d'hommes de bonne volonté qui, connaissant leurs profondes divergences, ont loyalement comparé leurs points de vue, n'ont pas été inutiles.

Déjà alors, au delà des affrontements traditionnels des sentiments nationaux encore exacerbés, d'autres problèmes surgissaient : ceux des idéologies partisans qui, de plus en plus, tendaient à diviser le monde en clans irréductiblement opposés. Les divergences doctrinales, brochant d'ailleurs parfois sur les vieux nationalismes, voire sur les impérialismes, se sont faites envahissantes. Au cœur des différents sujets que nous avons retenus après *L'esprit européen* : *Progrès technique et progrès moral*, *Un débat sur l'art contemporain*, *Pour un nouvel humanisme*, *Les droits de l'esprit et les exigences sociales*, sans cesse ont surgi d'âpres conflits résultant de visions du monde opposées et résolument intransigeantes. N'est-ce pas d'ailleurs un des caractères de notre temps que

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

d'introduire dans toutes les discussions, quels qu'en soient l'objet et la portée, ces éléments idéologiques qui les animent d'une violente passion, à la fois source de vie et redoutable danger ?

p.359 Les R.I.G. ne pouvaient pas échapper à cette tendance. Les uns s'en sont réjouis. Les autres en ont conçu de l'inquiétude. Mais nous avons désiré maintenir, malgré les difficultés qui en résultaient pour nous, un débat aussi large que possible, conforme à notre volonté d'œcuménicité. Œcuménicité à un double point de vue : par la réunion de représentants du plus grand nombre possible de pays et par l'appel de partisans de toutes les conceptions doctrinales.

Certes, nous savons mieux que personne l'abîme qui sépare cette conception idéale d'une réalité conditionnée par les problèmes financiers avec lesquels nous devons compter, quelque grande que soit la générosité des pouvoirs publics et de nos amis.

Après cinq ans d'expériences, marqués par des réussites et aussi par quelques échecs, au moment où débutent les VI<sup>es</sup> Rencontres, il nous paraît possible de dégager une de leurs conceptions fondamentales. Ce sera en même temps éclairer un débat, non dépourvu d'intérêt, qui s'est institué devant l'opinion genevoise.

Une des raisons d'être des R.I.G., dans l'esprit de leurs promoteurs, a été d'instaurer un large dialogue entre des hommes que séparaient par ailleurs des divergences profondes. Ils croyaient avec beaucoup d'autres que, par dessus les opinions philosophiques, sociales, politiques, qu'au delà des idéologies en apparence irréductibles et qui s'affirment souvent elles-mêmes comme telles, des prises de contact restaient possibles. Ils étaient persuadés qu'il existe une zone de rencontre, qu'il subsiste un certain nombre de notions appartenant à tous. Ils admettaient que les adversaires les plus résolus, les plus farouches dans leurs affrontements, utilisent cependant des modes de penser et de raisonner identiques, qu'ils possèdent certaines notions fondamentales et des impératifs moraux constituant la source commune à laquelle tous peuvent — tous doivent — puiser.

Nous avons cru, à un moment donné, avoir fait triompher ces points de vue. Peut-être avons-nous trop présumé de nos forces ? Peut-être notre ambition

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

était-elle trop grande ? Car, après cinq ans, nous sommes les premiers à le reconnaître, nous avons été atteints par une crise. Nous ne voulons pas d'ailleurs lui attribuer une importance excessive. Sans doute s'agit-il d'une de ces maladies de croissance auxquelles aucun organisme ne saurait échapper.

Nous sommes persuadés que les obstacles que nous avons trouvés sur notre chemin ne sont pas insurmontables. Nous sommes décidés d'aller de l'avant. Nous affirmons que le dialogue reste possible, qu'il sera rouvert, dès cette année même, entre gens de bonne volonté.

Mais cette entreprise comporte des sacrifices mutuels, des sacrifices en particulier de la part de ceux qui occupent les positions extrêmes. La rigueur, l'absolu des idées qu'ils défendent, rendent difficile, douloureux parfois, le dialogue avec des adversaires de la pensée desquels on ne retient que ce qui sépare, sans vouloir examiner ce qui permettrait, sinon des rapprochements immédiats, au moins des confrontations, prélude à de lointaines réconciliations.

De toute évidence, une telle démarche de l'esprit ne signifie pas que les interlocuteurs en présence seront contraints d'abandonner certaines de leurs positions essentielles. L'objectif du dialogue n'est pas un vague syncrétisme qui ne serait que confusion. Ce n'est pas une doctrine commune, inconsistante, émasculée : par définition elle ne pourrait satisfaire personne.

Les promoteurs des R.I.G. se sont toujours refusé, malgré les p.360 suggestions de plusieurs de leurs amis et de leurs invités, de faire accepter, au terme de leur décade, de vagues résolutions qui ne pourraient être, après tout, que de ces nègres-blancs dont tant de congrès politiques donnent le contestable exemple.

Les débats que nous instituons ne prétendent pas arriver à une conclusion. Ils restent ouverts. Nous désirons qu'ils se poursuivent longtemps, un peu partout dans le monde.

De fait, c'est ce qui se produit, grâce à la publication, due à l'excellent éditeur Hauser, de la Baconnière, de nos conférences et de nos entretiens. Bien au delà du cercle de nos auditeurs de l'Aula, de la Cour Saint-Pierre et de la radio, nous atteignons un très grand nombre de lecteurs, de commentateurs, de critiques.

Grandes, en définitive, sont les vertus du dialogue. Une société dans laquelle

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

il serait aboli ne constituerait plus qu'une masse informe dans laquelle la raison, l'esprit — et peut-être le cœur — n'auraient plus de place. L'univers prométhéen d'aujourd'hui est la proie de techniques, magnifiques mais parfois inhumaines. L'homme les a créées dans l'orgueil et il lui arrive de ne plus pouvoir les maîtriser. Mais elles comportent — en admettant qu'elles n'aboutissent pas, sinon à la mort de notre civilisation, au moins à de terribles régressions — d'autres dangers. L'universalité de ces inventions, quelques précautions que beaucoup d'Etats prennent pour garder secrètes certaines d'entre elles, menace le monde d'une redoutable uniformisation. Raison de plus pour multiplier ces libres discussions qui pourraient en être, jusqu'à un certain point, l'antidote.

Le rejet du dialogue, à bien des points de vue, apparaît comme une solution de désespoir. Il signifierait qu'une seule voie reste ouverte, celle de la violence. Il aboutirait à une épreuve de force au cours de laquelle chacun chercherait à écraser son adversaire pour lui imposer brutalement une vérité toute faite, massive, monolithique.

Il est vrai qu'à la force peut parfois se substituer une insidieuse propagande. Certes, elle n'est pas nouvelle, cette méthode de conquête et parfois de corruption des esprits. Elle est vieille comme le monde. Mais elle a acquis, au cours de ces dernières décennies, une singulière efficacité car elle dispose maintenant d'armes, empruntées à la science contemporaine, d'une puissance qu'on n'aurait pas naguère osé imaginer.

Par sa technique, la propagande est neutre : elle peut être appliquée au bien ou au mal. Pourquoi faut-il qu'on en ait si souvent abusé ? Pourquoi, dans tant de cas, vise-t-elle à tuer toute discussion, à détruire tout esprit critique, à imposer des opinions toutes faites, élaborées au profit d'une doctrine, d'un parti, d'un Etat ou d'un homme, à transformer les collectivités en masses grégaires obéissant à un seul berger, quand ce n'est pas à un chien de berger ?

Par des voies détournées et en apparence pacifiques, se faisant tour à tour massive, subtile ou corruptrice, la propagande peut en définitive rejoindre les méthodes de violence, tantôt en se substituant à elles, tantôt en s'en faisant la servile auxiliaire.

Depuis quelques décennies, nous avons trop vu de ces régimes, insatiables dans leur soif de conquête, qui, repoussant toute discussion, toute critique, bref tout dialogue, ont appliqué ces procédés, brutaux ou insidieux, de conversion,

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

générateurs souvent de fanatismes collectifs.

Ces solutions ne sauraient être les seules. L'admettre serait désespérer du monde, accepter sans autre la déchéance irrémédiable de l'humanité ; ce serait abdiquer, trahir ses devoirs les plus impérieux.

Mais le dialogue présuppose certaines conditions préalables, certaines <sup>p.361</sup> règles sans lesquelles toute discussion, toute confrontation deviennent impossibles. On est parfois tenté, si puéril que cela paraisse, de rappeler qu'il existe des formes de raisonnement logique qu'il faut respecter, que tout débat nécessite un climat de liberté spirituelle et de loyauté intellectuelle. Les interlocuteurs doivent être animés de la volonté de conquérir la vérité, même si cette conquête doit contredire et bouleverser quelques-unes des conceptions auxquelles, par paresse d'esprit ou par consigne partisane, ils voudraient rester attachés. Car le dialogue est impossible pour ceux qui admettent *a priori* qu'ils possèdent une vérité intangible, qu'ils ont nécessairement, toujours et en tout raison ; que les autres ont nécessairement, toujours et en tout tort.

Le dialogue requiert une certaine humilité, un désir d'aller au devant de ses contradicteurs, de faire certes un effort en vue de les convaincre, mais aussi cet autre effort, autrement plus difficile et méritoire, d'accepter de leurs arguments ce qui est valable et digne d'être retenu.

Il subsistera de toute évidence, au terme de cet échange, des éléments irréductibles. Mais il en est d'autres au sujet desquels des rapprochements et peut-être des accords apparaîtront comme possibles. Et même si ce n'était pas le cas, qui pourrait nier que la discussion loyale entre deux êtres dont les idées se révèlent finalement inconciliables ait en elle-même, sur le plan humain et spirituel, une vertu ? Il n'est pas impossible que des antagonistes, restés au terme d'un débat fidèles à une doctrine ou à un groupe, aient appris à se connaître et — qui sait ? — à s'estimer. A travers des idées hostiles, des hommes se sont peut-être trouvés.

Le dialogue n'aurait-il que ce résultat : dans le monde divisé, bouleversé, qui est le nôtre, son utilité serait encore immense.

C'est parce qu'elles restent persuadées de l'efficacité du dialogue que les R.I.G., après cinq années d'expérience non exemptes de difficultés, ont décidé, tout bien considéré, de continuer leur effort.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

Elles s'associent ainsi à l'œuvre poursuivie avec des méthodes très diverses et avec bonheur par d'autres organisations. Nous songeons en particulier à la *Société européenne de Culture* née, grâce aux efforts d'Umberto Campagnolo, dans l'atmosphère propice de la *Biennale* de Venise. Elle a donné à sa magnifique revue un titre — *Comprendre* — qui est tout un programme.

Nos objectifs sont aussi ceux que, au milieu de beaucoup d'autres, l'UNESCO cherche à atteindre avec des moyens et une efficacité qui n'ont aucune commune mesure avec les nôtres. Mais nous sommes fiers et heureux de la collaboration, que nous espérons toujours plus vivante, qui est en train de s'instaurer entre la grande institution internationale et les modestes Rencontres de Genève.

C'est bien aussi parce que nos autorités cantonales et municipales se rendent clairement compte de l'utilité de nos débats qu'elles ont, surmontant quelques hésitations et peut-être un rien de scepticisme, soutenu si généreusement nos efforts, en plein accord d'ailleurs avec l'opinion genevoise.

Notre dialogue se déroule en particulier dans nos entretiens. En un certain sens, ils sont le prolongement, le commentaire, la discussion de nos grandes conférences. Mais ils permettent en même temps d'introduire dans nos débats des éléments nouveaux, voire de traiter, dans le cadre général que nous avons choisi, des sujets qui n'ont pas pu trouver leur place dans les exposés *ex cathedra* dont le nombre est nécessairement limité.

Or ces entretiens posent de difficiles problèmes. Dans notre pensée, ils constituent avant tout un moyen de faire progresser nos connaissances dans un domaine déterminé. Ils doivent donc se dérouler dans des conditions <sup>p.362</sup> qui permettent à chacun de développer sa pensée, de répondre à ses contradicteurs, de modifier éventuellement ses opinions au contact de celles des autres. Tout cela implique une atmosphère de sérénité, de recueillement. Or nous avons, au contraire des tables rondes de Pontigny et de Royaumont, institué des débats auxquels le public cultivé — qui se recrute d'ailleurs dans toutes les couches sociales — est admis. Nous savons bien que les réactions de nos auditeurs, si respectueux qu'ils soient des consignes de discipline que nous leur donnons, peuvent agir sur les discussions, créer un climat passionné, pousser peut-être certains orateurs à sacrifier à l'effet au détriment de la

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

recherche sereine. Ces dangers existent. Et pourtant, conscients de nos devoirs vis-à-vis du peuple genevois, désireux de l'associer à une œuvre dont il assume en grande partie la charge financière, nous avons maintenu nos entretiens publics.

Cependant, répondant aux vœux de beaucoup de nos amis, nous avons décidé d'instituer cette année quelques débats privés dans lesquels seront étudiés certains problèmes particulièrement techniques. Nous tirerons de cette expérience des conclusions pour l'avenir.

Le thème des Rencontres de 1951 est donc la *Connaissance de l'Homme au XX<sup>e</sup> siècle*.

Le fait que nous sommes au milieu d'un siècle ne suffirait pas à légitimer notre choix, car nous n'ignorons pas que le découpage de l'histoire en périodes régulières est dépourvu de toute signification. Mais les temps que nous vivons sont si féconds, si lourds d'événements, prestigieux ou tragiques ; les cinq décennies que nous venons de traverser — souvent elles ne font que prolonger un XIX<sup>e</sup> siècle qui n'a pas été aussi « stupide » qu'on a bien voulu le dire — ont à leur actif de telles découvertes, de telles inventions dans tous les domaines, qu'une vue générale peut en paraître utile.

A côté du bilan d'une époque révolue, il est bon d'établir les positions actuelles des problèmes essentiels et même de projeter quelque lumière sur l'avenir.

Mais un tableau qui comporterait tous les aspects de la pensée, de la science, de la technique, de l'art serait d'une telle démesure que nous n'avons jamais songé même à l'esquisser. Nous nous sommes bornés à retenir un secteur seulement de la connaissance, celui des sciences morales. Il n'offre peut-être pas des perspectives aussi spectaculaires que les sciences physiques, chimiques ou mécaniques dont, avec une admiration mêlée d'angoisse, le monde suit les progrès magnifiques et parfois terrifiants.

Mais les sciences morales ont été, elles aussi, bien que cela n'apparaisse pas toujours aux yeux du grand public, bouleversées dans leurs méthodes et leurs orientations. Les résultats qu'elles ont enregistrés sont là pour le prouver. Cependant leur domaine est encore si gigantesque que nous avons été obligés de faire entre elles un choix peut-être un peu arbitraire. Les conférenciers

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

auxquels nous nous sommes adressés : romanciers, ethnologues, historiens, philosophes, théologiens, sociologues, médecins, précisent les directions principales de nos investigations avec tous les prolongements, tous les compléments que nos entretiens vont leur apporter.

A première vue, les thèmes de nos conférences et de nos entretiens laisseraient croire que nos recherches se poursuivent en ordre dispersé. Mais certaines convergences ne manqueront pas d'apparaître en cours de route. En partant de disciplines très variées, par des méthodes dissemblables — celles précisément qu'imposent ces disciplines — par des cheminements indépendants, nous pourrions bien aboutir à certaines vues d'ensemble, p.363 sans que, nous l'avons déjà dit, il soit question de les formuler d'une façon explicite.

Tels sont les résultats que nous osons espérer grâce aux éminents conférenciers et invités qui honorent de leur présence la décade genevoise de 1951.

Mais, nous ont déjà dit certains esprits chagrins, de tels résultats, en admettant qu'ils soient acquis, sont chose sans grande importance ! Nous pensons au contraire que, dans un monde en proie aux forces de désagrégation, notre expérience mérite d'être tentée.

Aussi tenons-nous à apporter à tous ceux qui ont bien voulu répondre à notre appel et collaborer, à quelque titre que ce soit, à notre effort, le tribut de notre reconnaissance.

@

## INDEX

### Participants aux entretiens

@

- ABEL, Lionel, 225, 226.  
ANAGNINE, Eugène, 266.  
ANSERMET, Ernest, 340.  
BABEL, Antony, 147, 166, 167, 173, 175, 177, 184, 329, 332, 340, 353, 354, 358.  
BARUK, Henri, **25**, 195, 198, 201, 205, 208, 211, 212, 302, 305, 306, 312, 315, 319, 342.  
BAUD-BOVY, Samuel, 234.  
BAUDOUIN, Charles, 196, 307.  
BOISDEFFRE, Pierre de, 229, 230, 243.  
BOUTONNIER, Juliette, 201, 348.  
CALOGERO, Guido, 161, 183, 185, 283, 284, 352.  
CAMPAGNOLO, Umberto, 185, 220-225, 229, 237.  
CHAMSON, André, 232, 268, 270, 297-299, 349, 351.  
CHENEVIÈRE, Jacques, 276-278.  
DAMI, Aldo, 177.  
DANIÉLOU, R.P., **97**, 223, 225, 230, 231, 245-247, 304, 305, 309, 310, 314-316, 318, 323, 325.  
DAVY, Marie-Madeleine, 324.  
DUBARLE, R.P., 213, 217-220, 222, 225, 233-236, 243.  
DURRY, Marie-Jeanne, 166, 183, 254, 260, 266, 267, 277, 295, 344.  
FLOURNOY, Henri, 193.  
GATTEGNO, Caleb, 207, 209, 244.  
GEX, Maurice, 204.  
GIROD, Roger, 209.  
GRENIER, Jean, 187, 273-276, 278, 314, 315.  
GRIAULE, Geneviève, 151.  
GRIAULE, Marcel, **11**, 149, 152, 154-156, 159-166.  
HALPÉRIN, Jean, 174, 176, 177, 187, 349.  
HERSCH, Jeanne, 148, 211, 212, 215, 217-220, 227-229, 234, 237, 240, 242, 250-252, 284, 287, 323, 326.  
JANKÉLÉVITCH, Vladimir, 210, 211, 309, 310, 312, 315, 347.  
JÉHOUDA, Josué, 303, 305, 311, 313, 322, 327.  
KANTERS, Robert, 291, 292, 295.

## La connaissance de l'homme au XX<sup>e</sup> siècle

LALOU, René, 153, 155, 176, 177, 217, 220, 221, 227, 230, 256, 257, 260, 264-267, 275, 276, 289, 292, 296, 338, 351.

LEMAÎTRE, Auguste, 317-319.

LESCURE, Jean, 257, 269-272, 275-278.

MARTIN, Eric, 190.

MARTIN, Victor, 159, 160, 301, 308, 311, 315, 327.

MAULNIER, Thierry, 258, 259, 264, 265, 267, 271, 277.

MAYDIEU, R.P., 218, 224, 227, 230, 231, 243, 249-251, 326.

MERLEAU-PONTY, Maurice, **51**, 182, 183, 186, 216-252, 263, 264, 286, 293, 294.

NIEL, R.P., 186, 207, 239-242.

ORTEGA Y GASSET, José, **123**, 280, 282-285, 287-289, 293-295, 297-299.

PICOT, Albert, 180, 355.

PLISNIER, Charles, 260, 263, 264, 267, 277.

POULET, Georges, 179, 203, 236, 237, 262, 272, 296, 313.

RAADI, G. A., 241, 243, 244, 280, 282.

RHEINWALD, Albert, 253, 256, 278, 279, 291, 299.

ROCHEDIEU, Edmond, 155, 320, 322, 323.

ROMAINS, Jules, **77**.

RUSILLON, Jean, 156.

SCHENCK, Ernst von, 223, 229, 252, 288, 289.

STAROBINSKI, Jean, 189, 193, 196, 200, 201, 203, 209, 213, 221, 236, 255, 259, 260, 265, 272, 274, 276, 277, 295.

STOCKER, Arnold, 209.

TAORÉ, 157, 163-166.

THÉVENAZ, Pierre, 251, 305.

THOMAS, Jean, 329.

UNGARETTI, Giuseppe (272).

WAHL, Jean, 216, 217, 233, 237-239, 248, 249, 278, 282, 283, 333, 338, 353.

WEIL, Eric, 148, 169, 174, 176, 177, 179, 180, 182, 183, 185-187, 279, 345.

WERNER, Charles, 200, 346.

WESTPHAL, Charles, **109**, 247, 248, 310, 311, 313-315, 318, 319.

ZBINDEN, Hans, 265-267.

\*

**Conférences** : [Griaule](#) - [Baruk](#) - [Merleau-Ponty](#) - [Romains](#) - [Daniélou](#) - [Westphal](#) - [Ortega Y Gasset](#)

**Entretiens** publics : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#) - [Quatrième](#) - [Cinquième](#)  
**Entretiens** privés : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#).

@