

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



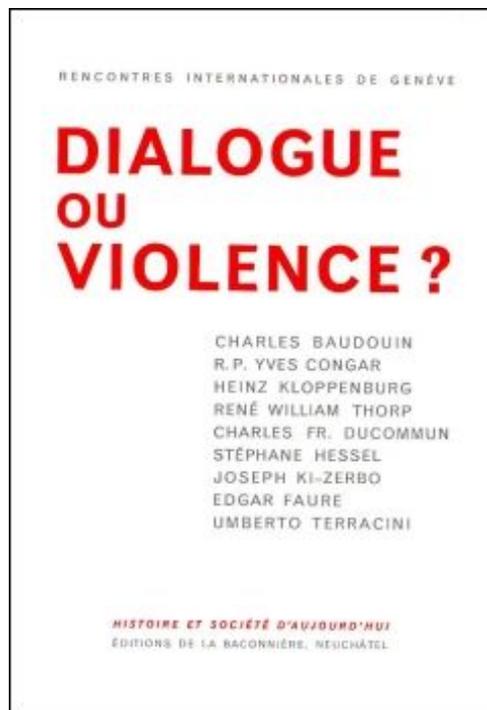
TOME XVIII
(1963)

**DIALOGUE
OU
VIOLENCE ?**

Charles BAUDOIN — R. P. Yves CONGAR
Heinz KLOPPENBURG — René William THORP
Charles Fr. DUCOMMUN — Stéphane HESSEL
Joseph KI-ZERBO — Edgar FAURE
Umberto TERRACINI

Dialogue ou violence ?

Édition électronique réalisée à partir du tome XVIII (1963) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1963, 376 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

Dialogue ou violence ?

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

[Avertissement](#) – [Introduction](#)

DISCOURS D'OUVERTURE : [Victor MARTIN](#). [André CHAVANNE](#). [Francisco LYON DE CASTRO](#).

*

[Charles BAUDOIN](#) : [Au commencement était l'action](#). Conférence du 4 septembre.

[R. P. Yves CONGAR](#) : [Le dialogue, loi du travail œcuménique, structure de l'intelligence humaine](#). Conférence du 5 septembre.

[Heinz KLOPPENBURG](#) : [Rome, Moscou et les Eglises protestantes en 1963](#). Conférence du 5 septembre.

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC : [Chrétiens, juifs, marxistes](#). Le 6 septembre.

[René William THORP](#) : [L'aspect sociologique du dialogue et de la violence](#). Conférence du 6 septembre.

ENTRETIEN PRIVÉ : [Dialogue avec le judaïsme](#). Le 7 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Le dialogue social](#). Le 7 septembre.

[Charles Frédéric DUCOMMUN](#) : [Dialogue ou violence dans les relations du travail](#). Conférence du 9 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Dialogue et cohésion sociale](#). Le 10 septembre.

[Stéphane HESSEL](#) : [Nouvelles bases d'une solidarité](#). Conférence du 10 septembre.

[Joseph KI-ZERBO](#) : [L'Afrique violente ou partenaire ?](#) Conférence du 10 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Le dialogue avec l'Afrique](#). Le 11 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Valeurs africaines](#). Le 12 septembre.

[Edgar FAURE](#) : [Actualité de l'esprit concordataire](#). Conférence du 12 septembre.

[Umberto TERRACINI](#) : [Quelque chose a changé dans le monde](#). Conférence du 12 septembre.

Dialogue ou violence ?

SIXIÈME ENTRETIEN PUBLIC : Dialogue social et arbitrage. Le 13 septembre.

SEPTIÈME ENTRETIEN PUBLIC : L'éducation au dialogue. Le 13 septembre.

*

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

@

Dialogue ou violence ?

AVERTISSEMENT

@

Les Rencontres Internationales de Genève ne prennent aucune résolution, ne lancent aucun message, ne définissent aucune revendication. Elles se sont attribué un rôle plus modeste, mais profondément humain : celui de mettre l'accent, aux moments décisifs, sur les véritables besoins des hommes. Il y a des thèmes qui appellent l'action ; encore doivent-ils être proclamés pour ne pas être oubliés.

C'est pourquoi les R.I.G., plus que jamais, jugent nécessaire de publier en un volume annuel les conférences et les entretiens de leurs décades.

Les textes des conférences sont publiés ici *in extenso*. Ils sont suivis du compte rendu sténographique de tous les entretiens, allégés de certaines digressions et adaptés à une lecture suivie.

Dans l'index alphabétique placé à la fin du volume, le lecteur trouvera les noms des participants aux entretiens avec la référence de leurs interventions.

@

Dialogue ou violence ?

Le Comité d'organisation des Rencontres Internationales de Genève est heureux de pouvoir exprimer ici sa gratitude à ceux dont l'appui généreux lui a permis d'assurer le succès de ces XVIII^{es} R.I.G., et tout particulièrement à l'UNESCO et aux autorités cantonales et municipales de Genève.

Dialogue ou violence ?

INTRODUCTION

@

p.009 Si l'alternative dialogue ou violence se pose aujourd'hui, à l'échelle de la politique internationale, il en va différemment si l'on considère les vicissitudes de l'histoire humaine, passée et contemporaine. Car on constate alors que la violence collective, dans bien des cas, intervient pour transformer les conditions qui interdisaient un vrai dialogue, qu'elle n'est donc aveugle qu'en apparence, qu'elle a un sens et qu'elle « paie » d'une certaine manière, mais en s'accompagnant inévitablement de grandes souffrances et d'injustices de toutes sortes.

Peut-on espérer que l'énergie qui se déverse dans des explosions dévastatrices soit transmuée dans l'ordre d'un vrai dialogue, capable de surmonter les contradictions de la vie des hommes et d'empêcher qu'elles engendrent, exacerbées, la violence, telle est la question à débattre.

Elle est éclairée dans ses perspectives essentielles par les éminents conférenciers qui se sont succédé à la tribune des Rencontres.

Le psychologue Charles Baudouin montre quels sont, dans la vie des individus, les obstacles — intérêts, passions, volonté de puissance, projections — que doit surmonter le vrai dialogue, avec soi comme avec les autres. Le Père Congar et le pasteur Kloppenburg, sous l'angle de la vie religieuse, dégagent eux aussi les conditions du dialogue authentique et les conséquences pratiques de l'attitude nouvelle des Eglises ; M^e Thorp et M. Ducommun traitent de notre thème, le premier sous l'aspect juridique, le second sur le plan des relations de travail ; MM. Hessel et Ki-Zerbo l'abordent ensuite en fonction des problèmes cruciaux que posent à notre époque les exigences de la décolonisation ; puis MM. Faure et Terracini l'affrontent au niveau de la vie politique internationale. C'est celui où ces termes se posent aujourd'hui comme une véritable alternative, puisque le destin des sociétés humaines se joue sur ce dilemme : construire un monde nouveau ou s'anéantir réciproquement.

Or, il est vain d'attendre des gouvernements qu'ils puissent, dans l'état actuel des choses, renoncer à la violence, fût-elle sincèrement désirée par eux, virtuelle ou « de dissuasion ». Tout au plus peuvent-ils s'efforcer — et les

Dialogue ou violence ?

récents événements en témoignent heureusement — de freiner la course à l'abîme.

La nécessité de substituer la réflexion aux réflexes, le dialogue à la violence, devrait être ressentie par tous les hommes comme la tâche impérieuse de l'heure, puisque la capacité de résoudre par la raison les problèmes qui, dans le passé, ont périodiquement engendré la guerre, est la condition même de leur survie.

p.010 Un changement de climat s'impose, qui paraissait une éventualité utopique tant que les attitudes passionnelles l'emportaient, faussant d'emblée les conditions d'un dialogue.

Mais bien des préjugés sont en train de disparaître, bien des choses se sont déjà décantées. Dans la culture contemporaine, l'idée se fait jour, sous des formes très diverses, que les peuples ne doivent pas être jugés seulement sur les principes inscrits dans leurs Constitutions, mais d'une façon plus concrète sur le type des relations humaines qu'ils établissent en fait ; idée qui a pour corollaire celle que la vraie liberté ne consiste pas à se proclamer sur le plan des purs principes, comme un critère de discrimination, mais bien plutôt dans un effort de considérer les autres où ils sont, et de s'interroger sur les conceptions mêmes qui la nient.

Il n'est pas douteux que des signes sont apparus dans le monde qui révèlent, dans ce sens, de très significatifs changements.

L'importance de l'Encyclique *Pacem in Terris* ne saurait à cet égard être surestimée, puisque par elle l'Eglise romaine, pour la première fois dans son histoire, en appelle pour la réalisation d'une véritable communauté mondiale, non seulement aux ecclésiastiques et aux fidèles, mais à tous les hommes de bonne volonté.

Elle a certainement contribué largement à une détente des esprits, qui s'est déjà répercutée sur le plan politique.

Dialogue ou violence ?

CHARLES BAUDOIN né à Nancy en 1893, étudia dans sa ville natale, puis à Paris ; il eut comme maîtres Paul Souriau, Emile Coué, Pierre Janet et Henri Bergson. Fixé à Genève dès 1915, il y développa une intense activité, participant avec Pierre Bovet et Edouard Claparède aux travaux de l'Institut Rousseau, alors à ses débuts, puis fondant l'Institut international de Psychagogie et la revue *Action et Pensée*. En 1960, Charles Baudouin fut nommé professeur associé à la Faculté des Lettres, où il enseignait comme privat-docent depuis 1920.

Soucieux de synthèse, il est arrivé par sa réflexion, qui s'est particulièrement exercée sur les découvertes de Freud et de Jung, à formuler une théorie originale, propre à restaurer chez l'homme une saine hiérarchie des valeurs.

Son œuvre est d'une exceptionnelle richesse. On citera pour l'essentiel : *Suggestion et autosuggestion* (1920) ; *La Force en nous* (1923) ; *Le Symbole chez Verhaeren* (1924) ; *L'Éveil de Psyché* (1928) ; *Psychanalyse de l'art* (1929) ; *Mobilisation de l'énergie* (1931) ; *L'Âme enfantine et la personne* (1944) ; *De l'instinct à l'esprit* (1950). Un *Pascal* et un *Racine* parurent successivement en 1962 et 1963. Il fut également le remarquable traducteur de Carl Spitteler.

Charles Baudouin est mort subitement le 25 août 1963, à quelques jours de l'ouverture des XVIIIes Rencontres internationales de Genève.

AU COMMENCEMENT ÉTAIT L'ACTION ¹

@

p.011 On se souvient de cette scène de *Faust*, où le vieux chercheur, dans sa cellule d'alchimiste, ouvre devant lui l'évangile selon saint Jean et entreprend de le traduire. Il est arrêté dès la première ligne : « Au commencement était le Verbe » — *das Wort* —, ce « Verbe » qui veut rendre le grec *Logos*. Cela ne peut le satisfaire. Il essaye, avec une magnifique audace et un arbitraire bien intempérant, d'autres mots : *der Sinn, die Kraft*, enfin il pense avoir trouvé, et il écrit : « Au commencement était l'action » :

Und schreibe getrost : Am Anfang war die Tat.

Peut-il être, au vrai, tellement content et tranquille, tellement *getrost* ? *L'action* est une curieuse traduction pour le grec *logos*,

¹ Conférence du 4 septembre 1963, lue par M. Richard Bévand.

Dialogue ou violence ?

qui réunit les sens de *raison* et de *discours*, mais qui est à coup sûr fort loin de celui d'action. Ce n'est pas une traduction — une version —, c'est une conversion. On a dit que, en instaurant ce primat de l'action, Faust ouvrait, inaugurerait le monde moderne. p.012 Ce qui s'ouvre à coup sûr entre le *logos* et l'*action*, c'est un écartement tragique, et pour nous un abîme de réflexions. Entre ces deux termes, se développeront nos débats. Car l'*action* qui va jusqu'au bout d'elle-même est violence ; car le *logos*, en un mot comme en mille, est dialogue : *dialogos*. Dialogue extérieur ou intérieur, c'est tout un.

Faust doit-il être tellement rassuré, tellement *getrost* ? On a peut-être oublié le contexte. Cet étrange travail de traduction se développe sur le fond inconfortable des allées et venues et des sourds grognements de l'inquiétant barbet, que le docteur a ramené de sa promenade du matin de Pâques ; et ces grognements, auxquels il voudrait bien imposer silence, le dérangent fort dans son travail. Or ce barbet qui gonfle démesurément, qui devient une ombre menaçante emplissant toute la cellule, révélera tout à l'heure son identité : Méphistophélès. Peut-être le diable a-t-il collaboré à cette traduction hérétique. Du moins a-t-il jeté son ombre sur elle.

I. DE L'ACTION A LA PENSÉE

Nous ne nous soucions pas d'adopter la traduction hérétique de Faust. En métaphysique, en théorie des valeurs, il se peut bien que le primat de l'action soit et demeure scandaleux. Mais le monde moderne, le monde de l'action existe. Nous en sommes. Notre science en est. Notre psychologie en est. Elle lui doit certaines perspectives et notamment un certain *point de vue de*

Dialogue ou violence ?

l'action, qui est peut-être en définitive favorable à la connaissance.

Lorsque nous avons créé une revue psychologique, puis une collection de volumes, sous le titre *Action et Pensée*, on nous a maintes fois posé la question étonnée : « Pourquoi ne dites-vous pas *Pensée et Action* ? Ce serait plus logique ; on pense d'abord et on agit ensuite. » A quoi nous sommes tenté d'abord de répondre un peu cyniquement : « Dieu vous entende ! » A quoi nous répondons, plus sérieusement, par trois arguments dont les deux premiers sont épisodiques, mais dont le troisième touche à la doctrine même. Premièrement, *Pensée et Action* comporte un double hiatus ^{p.013} désagréable. Secondement, il existe déjà en Belgique une sympathique revue de ce titre. Mais troisièmement et surtout, l'ordre logique n'est pas l'ordre biologique. Si la psychologie qui s'édifie depuis trois quarts de siècle présente une originalité féconde, c'est bien en ce qu'elle refuse de se couper de la biologie, de l'expérience et de la clinique ; à ce titre, elle considère bien que l'action est première.

Entendons-nous : non point première, donc, métaphysiquement ; non point première dans l'ordre de la valeur et de la dignité. Mais première historiquement, chronologiquement, première, si j'ose dire, tout bêtement, dans l'ordre de l'expérience, de l'apparition des faits dans le monde empirique.

Faut-il rappeler que les êtres vivants les plus rudimentaires réagissent par des tropismes, et ceux-ci, qui sont des mouvements orientés, apparaissent bien avant que l'on puisse constater rien qui ressemble à des organes des sens et donc à l'ébauche d'une vie représentative ? A un degré plus complexe d'organisation apparaît le réflexe — l'arc réflexe — selon lequel la réponse motrice, prototype de tout acte, suit sans discussion l'excitation extérieure,

Dialogue ou violence ?

qui a simplement ricoché, en quelque sorte, sur le centre nerveux. C'est seulement au fur et à mesure de la participation des centres nerveux supérieurs, qu'entre le stimulus et la réponse active intervient la « discussion » — c'est-à-dire le retardement, le contrôle, la confrontation et, pour tout dire, la pensée. La pensée n'est pas à l'origine de l'acte ; elle intervient sur son chemin pour le redresser. Entre l'excitation et la réponse, elle vient s'insérer comme un coin ; elle entre dans le jeu, elle joue des coudes, elle réclame et prend impérieusement sa place, sa place au milieu du trajet, ou de la trajectoire, qu'elle tord, tend et détend selon ses vues, qu'elle arrache à un déterminisme strict, à une fatalité première, et qu'elle condamne à la liberté. Ou encore disons qu'elle intervient dans la mêlée des forces, comme les dieux d'Homère, parmi les combattants, les dieux qui pèsent de leur poids sur les destins et infléchissent dans leur sens l'issue d'une bataille qu'ils n'ont pas provoquée.

Nous ne parlerons plus désormais d'arc réflexe, mais les trois temps de l'arc réflexe : excitation, répercussion sur le centre nerveux, réaction motrice, se retrouvent dans toute l'histoire de la p.014 conduite humaine, même la plus complexe. Nous parlerons alors d'*arc réactif*, mais en retenant que celui-ci n'est qu'un développement, un étoffement magnifique de l'arc réflexe originel. Ce que l'ancienne psychologie désignait comme des facultés isolées : sensibilité, intelligence, volonté, se retrouve ici, mais comme les moments successifs et les articulations d'un même mouvement. Toute manifestation psychologique passe par ces trois relais : recevoir, élaborer, restituer ; en d'autres termes : sentir, penser, agir. Le second moment revêt, au cours de l'évolution, une importance croissante. Alors, oui, dans la

Dialogue ou violence ?

trajectoire de l'arc, penser précède agir, mais il a fallu d'abord que la pensée se forme.

La psychologie moderne, voyant les choses ainsi, cesse de se donner comme la science de l'âme, ou même des états de conscience mais bien plutôt, avec Pierre Janet, elle se définit comme une *science de la conduite* ; avec les behavioristes, comme une *science du comportement*. Georges Politzer a montré, dans une étude un peu subtile et paradoxale, mais pénétrante, que la psychanalyse elle-même, malgré les apparences, n'échappe pas à cette tendance ; elle aussi étudie, en somme, la conduite, plutôt que ce que le sujet en croit, et la notion d'« inconscient » mesurerait simplement la marge « dont la conduite déborde la conscience »¹. Ainsi la psychologie moderne est devenue, en bref, une science de l'action².

*

Le regretté maître Henri Wallon intitula *De l'Acte à la Pensée* un livre qui sonne comme un manifeste de cette psychologie, qui a trouvé dans l'action le phénomène de base dont les autres procèdent.

p.015 On nous y apprend cette optique nouvelle, qui considère la pensée comme la transformation d'une action retenue et transposée. On nous fait saisir le passage par l'exemple familier du joueur de billard, au moment où il prépare mieux son coup, au lieu de le jouer

¹ G. POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, Rieder, Paris 1928, tome I, p. 196.

² C'est ce que nous avons développé notamment dans notre ouvrage *L'Âme et l'Action*. On définit depuis quelque temps une praxéologie ou science de l'action au sens strict (Roger DAVAL, *La praxéologie* in « Sociologie du travail », avril-juin 1963) en la distinguant de la psychologie. Mais on admet que la question que nous posions naguère : *La psychologie est-elle une science de l'âme ?* (« Revue philosophique », 1941, 1942, 1943) a ouvert la voie à cet ordre de recherches, où s'est distingué notamment L. von MIZES.

Dialogue ou violence ?

d'emblée ; sa préparation certes est prévision, évaluation, calcul, donc pensée ; mais elle n'est pas entièrement étrangère à cette motricité, à cette action qu'elle suspend et à laquelle, pour un instant, elle se substitue : la queue du billard, dans la main du joueur, est encore animée d'une série de petits mouvements esquissés ; elle se tient toute prête et comme sous pression.

Nous avons dit : « suspend ». Un aspect de la pensée, telle que la psychologie présente la conçoit, c'est en effet d'être une action suspendue. Mais par là, cette psychologie qui paraît si insolite et révolutionnaire, rejoint les intuitions les plus anciennes du langage, qui sait ce qu'il dit, ou qui parfois en dit plus qu'il n'en sait. *Penser*, en effet, selon l'étymologie, ce n'est autre que *peser*. Ainsi l'image du *suspens* est donnée là : la balance est tenue en suspens jusqu'à ce que la pesée soit accomplie.

II. PENSÉE ET LANGAGE

Et puisque nous voici amenés au langage, c'est l'occasion de nous y arrêter. Après le premier paradoxe, touchant l'action et la pensée, on nous en inflige ici un second, corrélatif du premier, concernant la pensée et le langage. Ici encore, le commun bon sens opinera : « On pense avant de parler. » Ici encore, nous serons tenté un instant par la réponse cynique : « Dieu vous entende ! » Ici encore, enfin, nous répondrons posément : « Ce n'est pas tellement sûr ! » Il faut en tout cas bien voir comme parole et pensée sont étroitement corrélatives. Dans un sens, la pensée, du moins la pensée accomplie et nuancée, suppose la parole, qui est elle-même une activité motrice. On a pu montrer que toute pensée est accompagnée d'une formulation verbale intérieure, et pas uniquement intérieure ; car elle met en œuvre

Dialogue ou violence ?

une activité minime, mais réelle, mais musculaire, des organes de la phonation, et si l'activité de ces organes se trouve inhibée, comme cela a lieu dans certaines ^{p.016} expériences et dans certaines paralysies, c'est la pensée elle-même, qui a toutes les peines du monde à se bien former.

Ne concluons pas, un peu trop vite, que la pensée procède de la parole ; ce serait faire la part trop belle au perroquet et au psittacisme ; mais à coup sûr, la pensée s'appuie fortement sur la parole.

Si les Grecs n'avaient que ce seul mot, *logos*, pour dire à la fois *raison* et *discours*, était-ce là une infirmité de la langue ? N'était-ce pas, bien plutôt, l'acuité très vive d'un regard qui saisissait une intime unité ?

Je sais bien que tout n'est pas dit par là. Je sais bien qu'il y a Bergson, et qu'on est en droit de postuler avec lui un au delà du langage, et de voir même le langage comme limitatif de la pensée. Restons ouverts de ce côté aussi. Mais, pour l'instant, ne nous perdons pas, ne nous détournons pas de notre ligne, qui est autre.

*

Cette pensée, qui est une pesée, cette pensée qui dose et mesure l'action, on comprend qu'elle soit l'antithèse et l'antidote même de la violence. C'est l'action non pensée qui ne demande qu'à suivre sa trajectoire, *rücksichtslos*, disent les Allemands, de tout son élan et jusqu'au bout, c'est-à-dire en toute violence. Il est bien connu que, si les centres cérébraux dits supérieurs, et qui sont centres de contrôle, sont pour une raison ou une autre affaiblis ou inhibés, c'est alors que les impulsions, liées aux centres

Dialogue ou violence ?

inférieurs, se déchaînent. Et l'on voit bien par là que la violence est signe non de force, mais d'une certaine faiblesse.

Herbert Spencer a construit, au siècle dernier, un édifice grandiose et trop massif, en voulant d'emblée subsumer sous des lois identiques — *les Premiers Principes* — l'évolution à tous ses étages, qu'il s'agisse de la matière, de la vie ou de la société. C'était sans doute aller trop vite en besogne. Mais sous l'excessive rigueur systématique, court une inspiration qui en définitive n'est pas fausse. Il reste vrai que l'évolution, dans différents domaines et à divers étages, se comporte selon des démarches analogues, et à la ^{p.017} condition de ne pas céder à l'éternelle tentation des fausses fenêtres pour la symétrie — ce péché mignon des théoriciens — il est instructif de remarquer ces analogies.

Ainsi est-il beau que le mot de *vie représentative* ait été choisi pour désigner la vie des perceptions, de la mémoire, de l'intelligence, de tout ce qui contribue à nous fournir une *représentation* du monde et de nous-même, alors qu'on désigne, dans les sociétés démocratiques, certaines assemblées de gouvernement comme *représentatives*. Ces deux formes de représentation, l'une dans l'organisme biologique, l'autre dans l'organisme social, ne sont pas sans parenté de fonctions. L'une et l'autre ont pour tâche de présenter en effet, en haut lieu, un juste tableau des poussées, des tendances, des aspirations qui bouillonnent et se bousculent en bas ; elles doivent leur permettre de se confronter, de se peser et de se mesurer, sans que « se mesurer » signifie ici une bataille, mais vraiment une mesure, car la bataille n'a lieu qu'en effigie, en réduction, comme les petits mouvements de la queue tâtonnante du billard dans l'exemple précédent. Et cette confrontation, ici et là, est proprement un dialogue : dans les assemblées représentatives,

Dialogue ou violence ?

quand elles sont dignes de ce nom, cela est évident ; mais dans les jeux et débats de la pensée, cela est vrai aussi, pour autant que la pensée est parole.

On oserait donc avancer que c'est en vertu d'une même démarche de l'évolution que se constitue, à un moment donné, la vie représentative dans l'être individuel, la représentation politique dans les peuples. La pensée, c'est le parlement de l'organisme vivant.

Certes, cette fonction représentative n'est pas toujours bien remplie, et à trop voir ses ratés, ses tâtonnements et ses défaillances, on n'est que trop tenté à déprécier la fonction même. Dans tous les parlements, dans tous les dialogues, on parle, et c'est souvent bavarder et c'est quelquefois mentir. Devant ces formes imparfaites ou dégénérées, on conçoit que des natures actives, droites et simples, préfèrent somme toute revenir à la violence. J'avais dans mon enfance un vieil oncle, ancien officier de la guerre de Crimée, assez réactionnaire et qui posait la devinette : « Qu'est-ce ^{p.018} qu'un parlementaire ? » A quoi il fallait répondre : « C'est quelqu'un qui parle, qui ment, et qui ferait mieux de se taire. » Le cher homme avait servi sous Mac-Mahon, dont l'éloquence aux laconismes proverbiaux consistait à dire : « J'y suis, j'y reste. » Certes, c'est une forte tentation, et vraiment pour quelques-uns des meilleures, de trancher le nœud gordien plutôt que de le dénouer au prix de tant de parlotes tatillonnes et suspectes. Un bon nombre des premières adhésions aux diverses dictatures à la formation desquelles nos générations stupéfaites ont assisté, fut le fait de ces hommes honnêtes, aux vues un peu courtes, qui préfèrent la solution simple et droite de trancher. Le beau geste d'Alexandre, que nos bons maîtres, même sans le vouloir, nous ont peut-être fait un peu trop admirer au cours de

Dialogue ou violence ?

nos études classiques — mais il faut avouer que le geste est beau — ce geste-là suscitera toujours des émules. Mais trancher, à un certain niveau, c'est toujours décerveler, comme dans ces expériences où l'on décapite la grenouille pour voir ses réflexes s'agiter. Et nos honnêtes sabreurs, à la vue du déchaînement immodéré de violences qui suit cet acte, se lamentent un peu tard : « Nous n'avons pas voulu cela ! »

Reconnaissons à leur décharge que la violence, au sortir de certaines palabres piétinantes, se présente comme une bouffée d'air frais, un afflux de sang frais : « la guerre fraîche et joyeuse ». Il faut savoir que le régime du dialogue, autrement dit de l'intelligence, n'est pas sans avoir ses faiblesses, ses tares. Il importe de regarder de ce côté pour obvier au malheur.

III. DÉCOUVERTE DU LOGOS

Jean Guéhenno a publié, sous le titre de *Changer la Vie*, ses souvenirs d'enfance et de jeunesse ¹. C'est un fort beau livre, en sa transparence de simplicité, de sincérité, d'humilité. C'est une émouvante histoire que celle de cet enfant chétif, pauvre, de ce fils de cordonnier, qui par pure passion et pure volonté, au prix de quelle tension de toutes les forces de l'être, s'élève, avec autant p.019 d'obstination que d'émerveillement, aux niveaux les plus hauts de l'instruction et de la culture. Le voici en « khâgne », en cette classe d'élite où l'on prépare l'École normale, et ce chapitre-là s'appelle *La Découverte du Logos*.

... J'avais décidé d'apprendre le grec et pour cela de quitter la philosophie pour les lettres, et je m'étais mis à lire Platon. Je ne peux

¹ Guilde du Livre, Lausanne 1962.

Dialogue ou violence ?

dire ce que cela fut. Qu'on imagine ce que c'est que de croire découvrir le principe et la raison du monde ! C'est ainsi que m'apparut le *Logos*. Il était le dieu inconnu que je cherchais, et, depuis cette révélation, je n'ai plus cessé de le traiter comme une sorte de dieu en effet, l'adorant ou le haïssant selon le bien et le mal qu'il me paraît faire aux hommes. (p. 182)

Platon, c'est peut-être en effet le lieu par excellence où peut se faire, aux yeux naïvement éblouis d'une jeunesse limpide et studieuse, la découverte du *Logos*, dans ses deux sens de parole et de raison, qui convergent ici en une forme éminente du dialogue. Guéhenno s'éprend surtout des « jeunes gens de Platon ».

C'était Ménexène que j'aimais le mieux, à cause de sa gravité. Leurs propos précieux ne m'étaient pas du tout seulement l'occasion d'apprendre les formes des verbes en *mi*. Je m'amusais avec eux des ruses du langage, j'écoutais avec la même passion qu'eux-mêmes leur maître Socrate et j'éprouvais le même saisissement, quand, après dix questions dont ils n'avaient pas vu où elles les conduisaient et auxquelles ils avaient répondu naïvement, une dernière qui suivait toutes les autres, comme nécessairement, les mettait soudain devant leur âme ouverte, ses erreurs et sa confusion, pris comme des rats à leur sottise. Alors, un moment, tous ensemble, nous étions éblouis par la lumière. C'est ainsi que j'ai appris que la vérité était la grande affaire de la vie et pourquoi j'étais là où j'étais. (p. 183)

Il s'agit bien ici de cette « splendeur du vrai » qui a été donnée comme une définition du beau. Mais attention ! Il a été question aussi des *ruses* du langage. Et ce moment de la ruse est inquiétant. Ici, le jeune homme probe éprouve un singulier malaise et c'est comme une prise de conscience qui s'ouvre pour lui.

Le jeune homme, chevalier de vérité, a, de par sa pureté même, été sensible à l'extrême à l'ambiguïté du *Logos*, au point de gauchissement du discours. Il le dénonce sans aménité : p.020

Dialogue ou violence ?

J'apercevais désormais clairement que la rhétorique dont nous nous appliquions à connaître et à pratiquer les subtiles recettes n'était que la plus accorte, la plus experte bonne à tout faire que les hommes eussent découverte pour entreprendre, achever ou cacher leurs manigances, et nous risquions de n'être nous-mêmes que les valets de cette admirable servante. (p. 184)

Et il s'agit désormais pour lui de se mettre en garde contre ce « grand péril », de remonter à chaque instant la pente, que la nature n'a faite que trop glissante, et qui tend toujours à retomber de Socrate aux sophistes.

Il ne suffit pas d'instaurer le dialogue, fût-il platonicien par son élégance et sa perfection ; il ne suffit pas de faire appel à l'intelligence, dont le dialogue est la forme même. Le dialogue peut aussi être ruse, et ruse de guerre ; et l'intelligence n'a-t-elle pas été dite « le royaume de la dissimulation » ?

Elle commence peut-être par là. Ne serait-elle pas une espèce de la ruse, arme des faibles ? Si les Grecs anciens furent entre tous les révélateurs du Logos, ne furent-ils pas réputés d'abord bavards trop habiles et trafiquants auxquels on ne doit pas trop se fier ?

« *Timeo Danaos et dona ferentes.* »

Cette ruse est dans Socrate aussi, mais sublimée en outil de connaissance désintéressée. Désintéressée jusqu'à l'héroïsme. Et cette conversion n'est-elle pas un des aspects les plus convaincants du « miracle grec » ?

IV. LA ZONE IMPURE DU LOGOS

S'il est juste de se mettre en garde, avec Guéhenno, contre le « grand péril » qui procède de l'ambiguïté du discours, il est vain de se choquer, de se scandaliser devant cette ambiguïté, qui est

Dialogue ou violence ?

simplement un fait de nature. La langue, meilleure et pire des choses, disait déjà le vieil Esope. Il a été dit aussi que le langage a été donné à l'homme pour déguiser sa pensée. Si l'homme s'est trop souvent servi du dialogue pour mentir, ou se mentir, c'est se tromper d'adresse que de lui parler ici morale ; autant vaut ^{p.021} reprocher au loup ou au tigre d'être méchant. Il importe davantage de connaître et de comprendre.

En représentant tout à l'heure l'intelligence comme un coin venu s'insérer entre le début et la fin de l'arc réactif, entre l'excitation et la réponse active, ou comme les dieux d'Homère intervenant dans la bataille, nous avons usé d'images qui pourraient tromper. Car ce coin, car ces dieux, ont l'air de venir de tout autre part, et nous pourrions être tentés de penser cette intelligence, ou cette parole qui fait un avec elle, comme hétérogènes à l'activité qu'elles viennent interrompre, et sans commune mesure avec elle.

Nous savons assez qu'il n'en est rien, que l'intelligence procède elle-même de cette activité qu'il lui appartient de contrôler. Elle s'en détache, comme ces tissus plus raffinés qui se séparent, par différenciation, de la masse du vivant auquel ils appartiennent. Schopenhauer a peut-être été le premier à montrer avec force ce caractère de l'intelligence, à décrire celle-ci « dépendante » de la volonté » qui la sous-tend, de ce « vouloir-vivre » dont elle est en dernier ressort un organe, et au service duquel elle est engagée sans réserve. Ou avec une réserve seulement : le génie, qui apparaît à ce penseur comme un intellect développé « au delà de ce que le service de la volonté commande ». Le génie, marge blanche, frange d'inutilité, halo et auréole de désintéressement.

Il reste que, dans son usage courant et moyen, l'intelligence est

Dialogue ou violence ?

au service du vouloir-vivre, et c'est-à-dire de l'appétit, de l'instinct, de l'animalité foncière, de l'égoïsme intempérant de l'être. Portée par le vouloir-vivre, comme le paralytique par l'aveugle, elle le guide certes, mais selon ses vœux à lui ; c'est lui qui dit où il veut aller ; c'est lui — l'aveugle — qui, en dernier ressort, commande. Ce n'est que peu à peu, au cours d'une dialectique complexe et précaire, que l'intelligence atteindra, et d'abord par éclairs seulement, à cette pureté qu'on a pris coutume d'appeler, assez mal peut-être, l'objectivité. Le discours — la pensée discursive — même dans la bouche du philosophe, sera encore longtemps, et bien plus qu'il ne le croit, discours d'avocat, plaidoyer *pro domo*, parlement corrompu.

p.022 Ainsi pouvons-nous concevoir qu'il est dans la condition humaine du Logos de se mouvoir souvent et longtemps dans une zone trouble et impure. Il ne s'agit pas de la juger et de la condamner. Il faut la traverser comme une saison — une mauvaise saison — de l'esprit.

Pierre Janet s'attachant à décrire, en termes de conduite, les étapes de l'évolution de l'esprit, distinguait naguère celle où apparaissent « les conduites du secret et du mensonge ».

Pour notre part, nous efforçant de décrire, à la lumière des données d'une psychologie plus récente, l'échelonnement des *instances* de la personnalité, nous avons cru devoir admettre que l'instance dite *le moi* apparaît vers la quatrième année de la vie, en corrélation avec la possession du langage, et qu'elle peut être dite aussi *l'étape du Logos*. Mais en même temps, recherchant ici comme pour les autres instances, les images familières, les archétypes, les mythes qui l'expriment et la caractérisent, nous avons rencontré le Renard, celui qui joue un grand premier rôle

Dialogue ou violence ?

dans le monde d'Esopé et de La Fontaine, dans le monde des fables « où les bêtes parlaient ».

... le Renard est un bon emblème du moi ; c'est comme l'animalité accédant à l'intelligence ; il a l'habileté, l'ingéniosité, la ruse. Il n'est guère moral ;... Il est par excellence l'intermédiaire, ce qui, sur un plan inférieur, fait de lui le dieu des commerçants (et, par la même occasion, des voleurs) et ce qui, sur un registre supérieur, le consacre messager entre le ciel et la terre, entre la terre et les enfers, ce dont le double serpent de son caducée est le signe. ¹

C. G. Jung, dans une étude qu'il a consacrée à Mercure, (dans *Symbolik des Geistes*) le trouve apparenté aux nains, à l'homunculus ; il apporte une riche documentation sur son caractère d'intermédiaire, de *media substantia*, également en accointance avec le bien et le mal, bref de principe moralement indifférent, ambigu, justement caractérisé par l'épithète de fuyant (*fugax*). Nous avons, dans la même ligne, rencontré le Petit Poucet ; on a relevé que les bottes de sept lieues sont pour lui une variante _{p.023} de la talonnière ailée de Mercure. C'est, lui aussi, un « fugax » et un héros de la ruse.

*

L'humanité, au vrai, depuis longtemps, s'efforce de traverser la zone impure du discours et d'aborder à d'autres plages, aux *templa serena*. La mathématique fut en cela une première réalisation admirable, mais limitée. Les divers aspects du « miracle grec » sont autant de tentatives et de réussites qui vont dans le même sens. C'est en quoi l'on a pu dire que les Grecs ont créé la science, alors que les recherches, parfois très poussées, des Chaldéens ou des Egyptiens, n'étaient encore que collection de

¹ Ch. BAUDOUIN : *Y a-t-il une science de l'âme ?*, Fayard, Paris 1957, p. 93.

Dialogue ou violence ?

techniques, de recettes asservies à l'utile. Nous avons évoqué déjà l'expérience socratique, qui est bien le moment décisif et l'exemple éclatant d'une conversion du dialogue à la pureté. Sans doute faudrait-il aussi faire état, dans un autre domaine, de la *catharsis* de la tragédie antique.

Elle est devenue actuelle de nos jours dans la thérapeutique de l'esprit. On parle de méthode cathartique, de phase cathartique de la psychanalyse. Mais il semble que les modernes, lorsqu'ils parlent ainsi de catharsis à propos et hors de propos, la confondent communément avec une simple *décharge*, en font à peu près un synonyme d'*abréaction*, et vident le terme antique de l'essentiel de son sens, de cette *purification* qu'il veut désigner surtout.

Mais nous avons nommé la *psychanalyse*. C'est bien elle, de nos jours, qui a repris la lutte pour l'instauration d'un dialogue vrai ; c'est elle qui a poursuivi dans ses retranchements la mauvaise foi du discours secrètement asservi à des mobiles réputés invouables, — qu'elle le contraint enfin à avouer. Elle découvre que, dans des proportions jusqu'ici insoupçonnées, la vie représentative exerce mal sa fonction de représentation ; car elle est vraiment un parlement corrompu ; car nos idées, nos opinions, qui se croient objectives, sont en réalité réfractées à chaque instant par le milieu déformant de nos instincts, de nos passions. On croit ce qu'on désire. Il s'agit de nous ramener, plus sévèrement, à croire ce qui est.

V. L'OMBRE ET L'AUTRE

p.024 Nous avons laissé pressentir, dès le début, une étroite analogie entre le dialogue extérieur et le dialogue intérieur, ce qui

Dialogue ou violence ?

revient en somme à exprimer en d'autres termes, plus chargés de conséquences, l'intime parenté de la pensée et de la parole. Mais cette analogie s'impose avec une force particulière dans le *dialogue psychanalytique* ¹.

Ce dialogue est, en somme, dialogue intérieur, instauré, à la faveur de la présence d'un témoin, entre la conscience et l'inconscient du sujet. C. G. Jung dira, d'une manière plus imagée et saisissante : entre le *moi* et l'ombre. — Cette ombre, ce double, cet *alter ego* qui n'est pas une notion théorique, mais une expérience vécue, que les primitifs connaissent bien et désignent parfois vraiment comme identique à leur ombre. Ça été un des mérites de Jung de montrer avec force que l'ombre, ce côté obscur, refusé, ignoré, de nous-même, a une tendance irrépressible à se projeter sur autrui, sur l'adversaire, sur l'ennemi, sur quelque bouc émissaire qui n'en peut mais.

Ce curieux mécanisme de la projection est celui que Freud a mis en évidence notamment dans le délire de persécution du paranoïaque, lequel attribue à son soi-disant persécuteur des tendances qui sont en réalité les siennes propres, mais dont il ne peut prendre conscience en lui-même et dont il reçoit ainsi, comme par réflexion, l'image déformée qui lui est renvoyée par autrui.

Mais ce mécanisme est universel. Il joue dans mainte situation où l'on ne saurait parler de délire, et où cependant il conduit l'homme raisonnable à des jugements passionnés, presque aussi aberrants qu'un délire. Ce mal, que nous ne voulons et ne pouvons pas voir en nous, ce nous est plus simple d'en charger l'ennemi, ce

¹ C'est le titre d'un beau livre d'Eliane AMADO-LEVY-VALENSI, P.U.F., Paris 1962.

Dialogue ou violence ?

qui nourrit singulièrement notre violence agressive à son égard. Le jeu proverbial de la paille et de la poutre va dans ce sens. Mais la projection ne se contente pas de juger, elle déteste, elle attaque. Disons que si l'ombre est un *alter ego*, nous refusons absolument de ^{p.025} la voir comme *ego*, nous la voyons entièrement comme *alter*, comme identique à cet *autrui*, qui nous offre dès lors une image grimaçante et abhorrée.

L'analyse instaure précisément un dialogue avec l'ombre, avec l'ombre en nous ; elle nous force à la reconnaître, et d'ailleurs à la voir moins noire que nous ne la faisons d'abord, à y découvrir des éléments de valeur injustement réprochés. Du même coup, nous procédons au *retrait de la projection* que nous faisons sur cet *autrui*, qui cesse, dans la même mesure, de nous présenter le visage de l'ennemi. De sorte qu'avec lui aussi, le dialogue va devenir possible. Et c'est pour ainsi dire la continuation du même dialogue.

Cela, on s'en doute, et Jung ne manque pas de le souligner, n'est pas vrai seulement dans les rapports individuels, mais bien dans les relations de groupe à groupe, que ceux-ci soient ethniques, politiques ou religieux. C'est dire que l'application proprement thérapeutique de ces remarques va très loin et pourrait enfin contribuer à lever une des plus lourdes hypothèques qui pèsent sur l'humanité ¹.

Jung en vient à penser que la division actuelle du monde en deux blocs antagonistes n'est qu'une sorte de projection au dehors d'une intime scission qui existe dans la personnalité de l'homme moderne et à laquelle il ne craint pas d'attribuer l'étiquette de

¹ Cf. C. G. JUNG, *Présent et Avenir*, Buchet-Chastel, Paris 1962, p. 172.

Dialogue ou violence ?

névrotique. Déformation professionnelle, diront certains, mais réflexion qui, provenant d'un homme chargé d'une telle expérience humaine, doit donner à penser.

« Se réconcilier d'abord avec le prochain. » Jung, considérant ce précepte évangélique, se plaît à revenir parfois à une curieuse interprétation gnostique qui fut donnée jadis de ce texte, et selon laquelle ce prochain, ce serait notre frère intérieur refusé. La pensée, pour être hétérodoxe, ne manque pas de profondeur, surtout quand on nous fait valoir que cette réconciliation avec notre être le plus secret, c'est la même chose que la réconciliation avec le prochain hors de nous, ou sa condition immédiate. Voilà qui sonne étonnamment moderne. p.026

« Ah ! insensé qui crois que je ne suis pas toi ! » dit Hugo.

Cependant, quand nous serons ainsi réconciliés avec l'*alter ego*, avec l'autre en nous et avec l'autre tout court, est-ce que tout sera dit ? L'agression, la violence, n'est-elle pas une force qui veut un point d'application, un feu qui réclame un aliment ?

VI. SUBLIMATION DE LA VIOLENCE

Pierre Bovet, dans son remarquable ouvrage sur *l'Instinct combatif* ¹, s'est attaché à montrer que cet instinct, aussi bien que la sexualité sur laquelle s'était concentrée l'attention de Freud, est susceptible de sublimations, c'est-à-dire de dérivations vers des buts d'une haute valeur morale et sociale. Le parallèle peut être poussé loin dans les détails. Nous assistons aux mêmes rejaillissements, rebondissements, rebroussements et détournements de l'instinct devant l'obstacle qui s'oppose à son

¹ Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1917, 3^e éd. 1961.

Dialogue ou violence ?

cours naturel ; nous constatons le même jeu des métaphores révélatrices, empruntées à l'instinct apparemment supprimé pour nommer et pour peindre les manifestations de l'activité nouvellement inaugurée qui se substitue à lui ; ces métaphores suffiraient déjà à trahir l'origine de cette activité, si nous admettions, comme la psychanalyse nous y convie, qu'en définitive il n'y a pas de sens figuré — que les sens figurés sont des sens propres. Il est prudent cependant de suivre de près l'histoire de ces métamorphoses pour vérifier la parenté d'une violence et d'une action pacifique, la continuité réelle sous-jacente à une apparente brisure.

L'exemple d'Ignace de Loyola, auquel s'arrête Bovet, est bien significatif. Ignace, c'est d'abord le soldat dans toute la force du terme. Mais au siège de Pampelune, en 1521, il a la jambe brisée. Incapable de toute activité, il veut satisfaire alors son goût des batailles en demandant en guise de lecture un roman de chevalerie. Au lieu de quoi on lui apporte la *Fleur des Saints* et la *Vie du Christ*. Il emboîte le pas. C'est la crise, c'est la conversion. Mais ^{p.027} le soldat d'hier ne peut se voir que sous les traits du soldat du Christ et il crée une « Compagnie » qui est, dans son esprit, comme une compagnie militaire ¹.

Bovet relève des traits analogues, plus près de nous, dans la vie de Joséphine Butler et dans son langage, dans la création et le développement de l'*Armée du Salut* et, plus près encore, dans l'invention et la propagation du scoutisme.

Sans aller jusqu'à ces grands exemples, ni même jusqu'à certaines pratiques, proprement violentes, de l'ascétisme, il est

¹ Op. cit., 3^e éd. p. 109.

Dialogue ou violence ?

permis de relever, au cours de la vie quotidienne, bien des transmutations et sublimations de la violence : dans les exercices physiques, dans une certaine manière d'« attaquer » un travail, d'« abattre » une besogne, dans la lutte contre les forces naturelles, dans les expéditions osées et les explorations hardies de la brousse ou du pôle. Il est devenu courant d'admettre que les sports, entre autres, sont des ersatz de violence à portée de la main du civilisé.

La thèse demeure valable dans une large mesure, jusqu'à un certain point, mais au delà duquel il s'avère qu'on ne fait parfois ainsi que chasser Satan par Belzébuth. De fait, aux journées du château d'Oron — ce petit Pontigny suisse romand qui tenta une noble entreprise — j'ai été fort saisi d'entendre Pierre Bovet s'engager, à trente ans de distance, avec sa bonne foi et sa modestie coutumières, dans un examen de conscience touchant ses anciennes thèses de *l'Instinct combatif*. Celui-ci datait de 1917, de la première guerre. A Oron, nous étions en septembre 1945, au lendemain de la seconde. Un rude coup avait été porté à bien des espoirs. Bovet avoua donc que ses thèses de naguère lui paraissaient désormais insuffisantes, et par un raccourci de pensée qui surprit d'abord, mais qui répondait sans nul doute à une certaine logique profonde, il dit que maintenant, pour faire pièce à la guerre, il ne comptait plus tant sur le sport, les jeux scouts et autres ersatz anodins du combat, mais bien plutôt sur quelque chose comme l'esprit de pauvreté selon saint François et Gandhi. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne suffit pas de sublimer l'agression, mais qu'il faut parfois ^{p.028} savoir la convertir ? Il importe de reconstituer le cheminement de l'un à l'autre de ces deux postes si disparates en apparence.

Au vrai, le cheminement se retrouve aisément, si l'on se reporte

Dialogue ou violence ?

à l'instinct combatif. Ce second poste y était indiqué dès l'origine. Bovet, après trente ans, y appuie seulement beaucoup plus l'accent. C'est William James qui lui avait donné l'impulsion. James, dès le début du siècle, recherchant ce qu'il appelle curieusement « un équivalent moral de la guerre » (comme le physicien parle d'un équivalent mécanique de la calorie), posait la question en ces termes :

... la guerre est une école de vie ardue et d'héroïsme. Prolongement d'un instinct primitif universel, c'est encore, à l'heure qu'il est, la seule école d'énergie qui soit accessible à tous sans exception. Mais une fois cela reconnu, une grave question se pose devant nous : la guerre, cette organisation monstrueuse de la déraison et du crime, est-elle donc notre seul rempart contre la mollesse et la lâcheté ? ¹

A cette question, rappelle Bovet, James a formulé deux réponses : il signalait d'abord, dès 1902, comme un équivalent psychologique de l'héroïsme guerrier, l'ascétisme des saints ; un peu plus tard, en 1910, il préconisait l'institution d'un service civil.

On sait que cette dernière suggestion n'a pas été sans retentissement depuis lors et a été à l'origine de bien des initiatives courageuses. Mais, insiste Bovet, ne négligeons pas pour autant la première réponse de James, si altière et exigeante qu'elle paraisse. Le grand Américain cherche, non sans une pointe de haut humour, « une vie qui, comme celle du soldat, soit en contraste violent avec l'existence confortable et bourgeoise », et il trouve... la pauvreté. Conclusion inattendue. Mais croyez bien que James, le maître du pragmatisme, est homme de bon sens entre tous, et point visionnaire.

¹ William JAMES, *L'expérience religieuse*, cité par Bovet, op. cit., p. 234.

Dialogue ou violence ?

En ce temps-là, l'étoile de Gandhi ne s'était pas encore levée à l'orient. Elle a paru depuis et a brillé comme une grande lumière du monde contemporain. Une expérience incroyable s'est déroulée sous nos yeux et nous contraint peut-être à repenser, en fonction d'elle, tout ce qui précède.

VII. GANDHI : UN DIALOGUE EXEMPLAIRE

p.029 S'il y a un miracle grec, il y a aussi un miracle indien. Nous avons rencontré, loin dans le passé, un curieux homme qui se nommait Socrate. Mais nous avons eu le bonheur d'avoir parmi nous, hommes de cette génération, cet autre curieux homme qui se nommait Gandhi : le bonheur, et j'allais dire : l'honneur ; mais c'est peut-être bien puéril de s'imaginer que rejaillit sur nous quelque chose de la grandeur, soit de nos compatriotes, soit de nos contemporains. Certains d'entre nous ont eu le bonheur plus grand de le rencontrer, de le connaître. C'est un homme étonnamment exemplaire, et qu'on ne saurait manquer de citer en témoignage dans un débat comme celui-ci. Car non seulement c'est l'homme de la non-violence, mais encore c'est par excellence l'homme qui a poursuivi, sous la forme non violente du dialogue, la lutte la plus âpre, pied-à-pied, acharnée, et une lutte où ce petit homme menu, émacié, noueux, imbrisable, remporta enfin la victoire sur le plus puissant des empires. Oui, cela mérite d'être appelé un miracle.

Mais, qu'on ne s'y trompe pas. On voit très bien la doctrine de non-violence — *ahimsa* — de Gandhi, et c'est qu'en effet elle est fort voyante ; mais ce serait errer que de le caractériser par elle seule. D'abord, il faut bien savoir que ce n'est pas une doctrine de démission et de passivité ; cette non-violence est « appuyée sur

Dialogue ou violence ?

une fermeté inébranlable »¹. Et Gandhi lui-même n'a cessé de répéter qu'il préfère la violence à la lâcheté, de conseiller la violence plutôt que l'abandon, à celui qui n'a pas la force de pratiquer la non-violence jusqu'au sacrifice de soi².

Sur quoi Romain Rolland enchaîne magnifiquement, dans la conclusion de son *Mahatma Gandhi* :

... la foi est un combat, et notre Non-violence est le plus rude combat. Le chemin de la paix n'est pas celui de la faiblesse. Nous sommes moins ennemis de la violence que de la faiblesse. Rien ne vaut sans la force ; ni le mal ni le bien. Et mieux vaut le mal entier que le bien émasculé. Le p.030 pacifisme geignant est mortel à la paix : il est une lâcheté et un manque de foi. Que ceux qui ne croient pas, ou qui craignent, se retirent ! Le chemin de la paix est le sacrifice de soi. (p. 186)

Mais il y a plus. Même ainsi redressée et située, la non-violence n'est pas tout Gandhi. Ce qui n'importe pas moins, ce qui peut-être en dernier ressort importe plus, bien que ce soit moins voyant, c'est, dans le dialogue qui est sa forme d'action, la pratique de la vérité intégrale. Le mouvement qu'il déclencha en Afrique du Sud d'abord, la méthode qu'il développa, gouverna, dosa, imposa dans l'Inde ensuite, cela s'appelle *Satyagraha*. On traduit ce mot couramment par « résistance passive » ou « non-résistance ». Gandhi lui-même dénonce l'insuffisance de ces termes et rappelle que le mot satyagraha se réfère aux racines *sat*, vérité, et *agraha*, ténacité³.

Le dialogue selon Gandhi n'est, pas plus que celui de Socrate, exempt d'habileté. Cet homme d'action à l'esprit d'artisan connaît

¹ Romain ROLLAND, *Mahatma Gandhi*, Stock, Paris 1924, p. 54.

² *Vie de Gandhi par lui-même*, Rieder, Paris 1931, Préface de Romain ROLLAND.

³ *Ibid.*, p. 207.

Dialogue ou violence ?

la matière qu'il manie, et aussi bien cette matière, le verbe, que le fil qu'il fait courir sur le rouet ; il sait quand il faut arrêter, remettre en marche, desserrer, resserrer, nouer. Si c'est là être diplomate et politique, il l'est à coup sûr. Mais sans, à aucun moment, faire la moindre entorse à la vérité, à la loyauté, à l'engagement : « Je ne me souviens pas, dit-il, avoir proféré un seul mensonge. »

Ici, disons-le bien, disons-le d'autant plus que c'est inattendu, c'est avec Freud que Gandhi se rencontre. Je garde en effet, comme une lumière et comme un viatique, une parole que m'a dite un jour, à Vienne, le vieux Freud : « Une chose que la psychanalyse m'a apprise, c'est la totale inutilité de mentir. Parce que l'inconscient de l'autre sait toujours. »

Freud a reconnu cela, non point en moraliste mais en homme de science. Ce qu'il a enseigné, c'est de transposer dans la conduite de la vie la probité scientifique : la psychanalyse, dans un sens, ce n'est pas autre chose. Les gens s'imaginent encore que la psychologie est une science de trucs et de ruses de guerre (voyez certains marchands de psychologie pratique, d'efficacité et de succès garantis sur facture). Ils lui demandent des moyens plus p.031 subtils de tromper et de circonvenir leur monde. Il faut leur apprendre que, si un peu de psychologie incline à la diplomatie (au sens vulgaire du mot), beaucoup de psychologie en éloigne à tout jamais, et force à reconnaître que tout machiavélisme est, à quelque échéance, sottise (ce qui, du point de vue machiavélique lui-même, est pire que crime).

Mais revenons à la loyauté de Gandhi, l'anti-Machiavel par excellence. Dans une circonstance délicate, où il pouvait paraître opportun de rapporter une certaine décision de

Dialogue ou violence ?

boycott, le grand argument de Gandhi pour la maintenir est celui-ci :

.. mais comment pouvions-nous reprendre notre parole ?... Il s'agit de milliers d'hommes qui ont donné leur parole et qui ne peuvent la retirer. Notre lutte tout entière a été basée sur des engagements moraux. Beaucoup d'entre nous auraient déjà faibli si la force de nos serments n'avait été en jeu. Tous les liens moraux seraient détruits d'un seul coup si des milliers d'hommes, une seule fois, reniaient leurs serments. ¹

Il se reconnaît de bonne grâce, non sans humour, « un certain sens assez naïf de la loyauté » qui l'empêche « de souhaiter du mal à l'Empire » ² et il fut d'abord, et longtemps, un serviteur et un collaborateur loyal de l'Empire, et il le fût resté, si des politiques, tels que sont trop souvent les politiques, n'avaient commis l'inexpiable erreur de vouloir jouer avec lui au plus fin et ne l'avaient blessé au plus profond, lui et son pays, en reniant assez cyniquement les promesses les plus formelles. Et cependant, même dupé, même trahi, il refusera encore de ne pas faire à nouveau crédit, jusqu'à l'impossible. Ce n'est pas manque de lucidité, certes. C'est croyance éprouvée dans la vertu d'un dialogue de vérité. C'est un principe de la méthode ³.

Ce dialogue de vérité fut vraiment le Logos en sa pureté, cette pureté que le jeune Guéhenno craignait de lui voir perdre dans des complaisances.

La grande leçon de Gandhi, c'est d'avoir inauguré une politique fondée sur le dialogue de vérité et d'en avoir prouvé ^{p.032} l'efficace.

¹ *Vie*, op. cit., p. 268.

² *Ibid.*, p. 200.

³ *Ibid.*, p. 272.

Dialogue ou violence ?

C'est en cela surtout qu'il est un incomparable héros de l'humain. Il respecte l'adversaire, car c'est le respect qui force à être vrai. Si même il se bat contre le monstre anonyme — celui dont Nietzsche a dit que non seulement il nous dévore, mais qu'il « nous dévore avec des dents volées » —, même alors il force cet adversaire inhumain à laisser tomber le double masque du monstre et de l'animal, à restituer les êtres humains qu'il dissimule, comme le loup du conte, auquel on ouvre le ventre à la fin, et qui restitue, vivants, ceux qu'il avait dévorés. Ces êtres, ces hommes, Gandhi les cite en champ clos ; ainsi le chevalier cite le chevalier. Il ne traite que d'homme à homme, et selon l'honneur. Citer de la sorte, c'est ex-citer et in-citer ; c'est *faire sortir* de l'autre le meilleur de lui, c'est le contraindre de mettre ce meilleur en œuvre. C'est exiger et obtenir à point nommé la présence de l'humain.

Certes, avouons-le, pour dialoguer il faut être deux ; il faut un « interlocuteur valable », selon une locution dont on a abusé dans les derniers temps, au point de la rendre un peu ridicule. Mais enfin, l'action d'un Gandhi fut fonction de l'adversaire, auquel il faut rendre cet hommage que le grand Indien ne lui ménage pas lui-même. Il nous a dit tout ce qu'il doit à ses maîtres, les grands Anglais : Carlyle, Ruskin. On peut penser que c'est à l'école des meilleurs et des plus honnêtes des Anglais, et non pas seulement des plus illustres d'entre eux, qu'il a appris une certaine loyauté civique, qu'il lui appartenait de repenser en hindou, et en saint. En dépit de ces quelques duperies de quelques politiques trop habiles, qui gâchèrent tout, il n'a cessé de rencontrer parmi nombre d'Anglais individuels une loyauté qui pouvait être interlocutrice de la sienne. Plusieurs d'entre eux, même avec d'assez courtes vues et une incapacité à l'embrasser dans sa vraie grandeur,

Dialogue ou violence ?

reconnaissaient du moins en lui, assez drôlement parfois mais justement en somme, un *gentleman*, un *sportsman*, un homme de *fair play* ¹. Par là, les conditions du dialogue étaient données.

p.033 Car on doit bien se demander, non sans angoisse, si le dialogue qui a été possible pour lui avec l'Angleterre, l'eût été avec un adversaire pratiquant la violence sans réserve et *rücksichtslos*. Et poussant plus loin, et jusqu'à l'absurde, si l'interlocuteur est une force brutale d'où l'humain est absent, si l'interlocuteur est un tank ou enfin une bombe atomique, il n'est peut-être plus besoin de rien se demander. Certes, il n'y a dialogue qu'à la taille de l'homme. Mais après tout, l'homme est peut-être plus présent et plus puissant qu'il ne le croit dans la démesure même des machines monstrueuses et des catastrophes qui, à l'origine, dépendent de lui. Et tant que l'homme est présent, la méthode de Gandhi a son mot à dire. Ce mot est : vérité.

En bref, les paroles prononcées par Nehru au lendemain de la mort de Gandhi sont bien typiques et bien justes :

Nous reconnaissons que sa passion dominante était la loyauté, cette loyauté qui l'a amené à proclamer toujours que les bons résultats ne peuvent jamais être atteints par des méthodes malfaisantes. Cette loyauté l'a amené à confesser publiquement ses propres erreurs — ses erreurs Himalayennes — ainsi appelait-il quelques-uns de ses propres errements. Cette loyauté l'a conduit à fuir le mal et la contre-vérité partout où il les rencontrait, sans se préoccuper des conséquences personnelles de cette attitude... Il fut l'un des grands représentants de l'Humanité telle qu'elle devrait être. Parce qu'il était la loyauté même, la terre fut sanctifiée sous ses pas... ²

¹ Comme nous le lisons à plusieurs reprises dans le livre pittoresque de Pierre BOURTEMBOURG : *La vie passionnée de Gandhi*, Gérard, Verviers-Bruxelles, 1961.

² Pandit NEHRU, Paroles prononcées le 14 février 1948, citées par BOURTEMBOURG, op. cit., p. 327.

Dialogue ou violence ?

Mais quand nous avons dit non-violence et vérité, nous n'avons pas tout dit encore. Il faut que le mot pauvreté soit prononcé à son tour. Il figure dans un autre passage du texte de Nehru :

La loyauté mise au service des pauvres et des déshérités fut la passion de sa vie, car — disait-il — là où sévissent l'inégalité et l'oppression, on trouve injustice, mal et mensonge. ¹

*

p.034 Esprit de pauvreté, d'humilité aussi, esprit franciscain, serait-on tenté de dire : voilà un bien curieux aboutissement à un périple ambitieux. Et que cet esprit nous soit donné comme ayant quelque relation secrète avec l'esprit de vérité, voilà qui est plus curieux encore et fort étranger aux manières de penser qui nous sont coutumières dans notre Occident moderne. Nous serons peut-être encore plus surpris si, en ce terme de notre course, nous rouvrons le livre de Jean Guéhenno que nous avons consulté au début et que nous y lisions ceci :

L'âme des pauvres gens était encore, en ce temps-là, illuminée par la conviction instinctive que les hommes ne peuvent se sauver que par la vérité et dans la vérité. Le machiavélisme semblait un privilège de bourgeois et de riches que l'on méprisait. Il ne fût jamais venu à aucun pauvre la pensée que le mensonge pût être nécessaire au salut du monde, que toute la tactique de la Révolution dût être fondée sur la ruse et la violence. Un esprit d'homme veut être respecté ; il n'est pas de plus grand crime que de lui rendre la vérité suspecte. Je crois toujours naïvement qu'elle est comme l'eau-mère où l'esprit se forme et grandit comme un cristal. ²

Gandhi est fort loin de nous. Guéhenno est tout près. Mais ce

¹ NEHRU, op. cit.

² J. GUÉHENNO, op. cit., p. 191-192.

Dialogue ou violence ?

qu'il écrit là est fort loin aussi des conceptions qui ont cours dans le monde où nous sommes. Soyons d'autant plus attentifs à ces signes venus d'une autre rive de l'esprit, et qui sont propres à rappeler opportunément à notre mémoire et à notre nostalgie on ne sait quels mondes oubliés. Et redisons, en transposant Hamlet à notre usage, qu'il y a plus de choses sous le ciel que notre philosophie moderne, et notre politique par surcroît, n'en ont rêvé.

Nous parlons beaucoup d'action. « Au commencement était l'action. » Mais l'action que l'on voit au commencement, c'est surtout la violence de Caïn. L'action est à la fin aussi ; mais ce peut être l'action de Gandhi. C'est une action éclairée, redressée par la pensée qui intervient sur son chemin, par les dieux lumineux qui se sont jetés entre-temps dans la mêlée de cette Iliade, par ce dialogue de vérité enfin, qui est aussi dialogue d'humilité, et qui ^{p.035} nous laisse ouverts et disponibles à ce qui vient d'autrui, à ce qui vient d'ailleurs. Et surtout n'oublions pas que le dialogue de vérité, celui dans lequel on s'engage vraiment, et où la parole prononcée est une parole donnée, a toute la vertu d'une action et d'une action qui peut avoir sa violence. Que le dialogue de Socrate comme celui de Gandhi se terminent tous deux par le sacrifice de la vie propre, par la mort sans phrases, voilà qui donne fort à penser.

On a envie de redire la grande parole que « le seul malheur, c'est de n'être pas des saints ». Mais la sainteté, ni l'héroïsme, ne sont exigibles.

Aussi bien, c'est le moment, sinon de conclure, du moins de nous taire. Le silence fait aussi une part importante du dialogue. Me permettez-vous de terminer, de manière à élargir et à aérer un peu notre propos, en me citant moi-même, en citant au vrai une œuvre demeurée inédite jusqu'à ce jour ; il s'agit d'un mythe

Dialogue ou violence ?

de *Christophe le Passeur*, mais un mythe qui sacrifie beaucoup, précisément, au dialogue. Disons — si le mot n'est pas trop solennel — au dialogue philosophique. Car le bonhomme Christophe, le Passeur légendaire, portant sur son dos vers l'autre rive, soit Faust, soit Hamlet et beaucoup d'autres, engage avec chacun d'eux un dialogue sur quelqu'un des aspects de la condition humaine. A la fin, le dialogue est à plusieurs voix qui s'entrecroisent hors du temps. Ainsi devisent entre eux pour finir Faust, Hamlet, Don Juan, Zarathoustra, et ce dialogue pourrait bien comporter aussi un éloge du dialogue même. Faust précisément nous ramène à ce premier mot que nous avons entendu de lui et par lequel nous sommes entré en lice tout à l'heure. Ainsi nous sera-t-il donné de boucler la boucle.

FAUST — J'ai déjà eu l'occasion de dire que les idées et les mots, c'est la même chose.

ZARATHOUSTRA — L'homme est un mot proféré un instant par l'éternité. Bien ou mal proféré. Le Dernier Homme est proféré avec un accent vulgaire et détestable.

Mais il est bien instructif qu'on ne puisse agiter et secouer la question de l'homme, sans faire tomber de l'arbre celle de la langue. A vrai dire, toute grande question est question de mots. Une question ^{p.036} n'est bien posée que lorsqu'elle est posée en mots parfaits. Alors, elle est presque résolue, ou bien s'avère clairement insoluble.

FAUST — J'y ai songé et j'en suis presque à me demander si, pour traduire la phrase de l'évangéliste, pour laquelle j'ai proposé cette version : « Au commencement était l'action », il ne conviendrait pas de revenir peut-être, tout bonnement à la version traditionnelle : « Au commencement était le Verbe. »

Dialogue ou violence ?

ZARATHOUSTRA — Tu l'as dit. Telle est *l'origine de la tragédie*. Et si tu accomplis vraiment cette conversion, je conclurai volontiers — excuse-moi — que tu as cessé d'être un barbare et que tu es presque devenu un Grec. Mais alors, un conseil : maintiens simplement le mot *Logos*. Il est intraduisible dans toutes les langues sans noblesse de l'homme de nos siècles.

Ah ! combien je suis las de l'homme, dans le passé et dans l'avenir ! Le Dernier Homme de l'avenir ne me donne pas la nostalgie de l'homme du passé, du bon vieux temps, qui fut atroce. L'homme du passé ne me donne pas le désir du Dernier Homme, qui est écœurant. Dans le passé ou dans l'avenir, où qu'on le prenne, l'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Ah ! mes amis ! un fleuve encore doit être passé et sur l'autre rive je salue le Surhumain.

Arrêtons-nous. Ou bien il faudrait peut-être engager maintenant le dialogue de François d'Assise et de Zarathoustra, qui serait peut-être, en fait, le dialogue des dialogues. Arrêtons-nous donc. Ou plutôt, que le dialogue reste ouvert. Que le dialogue s'ouvre !

@

Dialogue ou violence ?

R. P. YVES CONGAR né à Sedan (Ardennes) le 13 avril 1904. Le R. P. Congar est entré dans l'Ordre des Frères Prêcheurs en 1925. Il a enseigné la théologie aux Facultés dominicaines du Saulchoir, de 1931 à 1954, avec l'interruption de la guerre, 1939-1945. Retiré à l'enseignement au moment où l'aile marchante de la théologie catholique en France était l'objet de méfiance et de sanctions, le Père Congar a séjourné pendant deux ans à Jérusalem, Rome et Cambridge. Il réside actuellement à Strasbourg. Il a été nommé par Jean XXIII consultant de la Commission théologique préparatoire du Concile, et expert à la Commission théologique de Vatican II.

Son premier livre, en particulier, a fait date : *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, 1937. Sont venus ensuite, parmi beaucoup d'autres, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, 1950 ; *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953, et, tout récemment, deux volumes sur *La Tradition et les traditions*. Ses autres ouvrages, et la collection *Unam Sanctam*, qu'il a fondée et qu'il dirige, concernent surtout la notion d'Eglise, sous ses divers aspects. Ainsi le travail du Père Congar se situe au cœur des questions religieuses les plus actuelles : œcuménisme, renouveau de l'Eglise, laïcat... Sur tous ces points, le Père Congar peut voir aboutir un travail énorme, entrepris parfois dans la peine. Il a été, en particulier, un des pionniers les plus décisifs de l'œcuménisme, du côté catholique-romain.

LE DIALOGUE, LOI DU TRAVAIL ŒCUMÉNIQUE, STRUCTURE DE L'INTELLIGENCE HUMAINE ¹

@

p.037 Karl Barth, dont la grande voix s'est fait entendre naguère ici même, interrogé tout récemment sur le point de savoir si catholiques et protestants sont aujourd'hui plus proches ou plus éloignés les uns des autres qu'il y a un siècle, répondait : « Infiniment plus proches, il n'y a pas de comparaison... Nous ne nous connaissions pas du tout (...). Tandis qu'aujourd'hui le rideau de fer est levé. » ² On pourrait multiplier les constatations de ce genre, mais les faits sont plus éloquentes que les paroles : à l'Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Eglises tenue à la Nouvelle Delhi en novembre-décembre 1961, se trouvaient cinq observateurs catholiques, au Concile œcuménique du Vatican, en

¹ Conférence du 5 septembre 1963.

² *Réalités*, février 1963, p. 27.

Dialogue ou violence ?

octobre dernier, quarante observateurs des Communions non-romaines ; il y a deux mois, à la Conférence de Foi et Constitution, à Montréal, non seulement des observateurs catholiques représentaient le Secrétariat pour l'Unité, mais le Cardinal Léger prenait la parole aux côtés ^{p.038} de M. Visser't Hooft et d'autres représentants d'Eglises qui n'ont pas la pleine communion les unes avec les autres, mais ne laissent pas de reconnaître, entre elles, certains liens communs très forts. Qui dit « observateurs » dit, au point de vue de la pure philologie, des hommes qui sont admis à avoir un regard dans le travail des autres, parce qu'ils y sont intéressés, mais, au point de vue réel, des hommes mandatés par leur Eglise pour entretenir un dialogue. Voilà, en effet, où nous en sommes.

J'ai publié, en 1937, un livre intitulé *Chrétiens désunis. Principes d'un « Oecuménisme » catholique* ; je m'apprête à sortir, vingt-six ou vingt-sept ans après, un recueil d'études rédigées pendant ce quart de siècle et auquel je donnerai pour titre, par allusion au volume précédent : *Chrétiens en dialogue. Fragments (ou ébauches) d'un Œcuménisme catholique*. Oui, les chrétiens désunis sont aujourd'hui des chrétiens en dialogue. L'Eglise catholique qui a, pendant longtemps, participé à ce dialogue de façon réelle, mais informelle et latérale, y est entrée de façon formelle avec Jean XXIII, avec le Cardinal Bea et le Secrétariat pour l'Unité. Mais la nouveauté la plus profonde, l'extraordinaire changement de climat, non seulement dans l'Eglise catholique mais dans l'univers chrétien tout entier et même, on peut le dire, dans le monde, est dû au rayonnement de la personnalité toute simple, évangélique et humble de Jean XXIII, qu'on ne peut évoquer sans émotion, surtout en pensant à cette agonie de cinq

Dialogue ou violence ?

jours, soufferte à la face du monde et dont le bon pape ne sortait par moments que pour prier pour l'unité !

Au lendemain de sa mort, quatre interlocuteurs tentaient de faire un bilan que le magnétophone enregistrait. L'un d'eux, le Père Chenu, engageait la conversation en ces termes :

Il y a, semble-t-il, un dénominateur commun à la pensée et à l'action de Jean XXIII : le sens du dialogue, en donnant à ce mot toute sa richesse : reconnaître l'autre comme un autre, aimer l'autre tel qu'il est, et non pas comme un être à conquérir ; consentir à ce qu'il soit différent, en face de moi, sans essayer d'empiéter sur la vérité de sa conscience et de sa recherche, sans faire jouer mes motifs de réserve avant ma confiance. p.039

C'est donc se départir, non par laxisme, mais par lucidité, de cette attitude dominatrice que l'Eglise n'a pas toujours su éviter, attitude de « riche » — je parle de la puissance — qui tend plus ou moins consciemment à assujettir l'autre, au lieu de le servir.(...) Non pas se retrancher dans la vérité *objective*, comme dans son domaine, en requérant de l'autre de s'y soumettre d'abord ; mais, sans dissimuler les dissentiments, reconnaître et mesurer le terrain où une commune vérité « engage » l'un et l'autre. Pareille communion est bien autre chose qu'une tactique ou une habileté apologétique. D'où son efficacité, sa séduction, pourrait-on dire...

M. Claude Terrien, speaker à Europe N° 1, relayant le Père Chenu, ajoutait :

Au lieu d'ouvrir un dialogue, Pie XII lançait un appel à une forme de mysticisme. Jean XXIII n'appelle pas à lui, il va vers l'autre. Cela me semble le trait décisif : cette reconnaissance de l'autre comme interlocuteur. ¹

Nous sommes ainsi au cœur de notre sujet : Comment définir ou caractériser un *vrai* dialogue en le distinguant de possibles

¹ *Informations Cathol. Internat.*, 15 juin 1963, p. 5.

Dialogue ou violence ?

contrefaçons ? Tout échange n'est pas un dialogue, ni même toute conversation ; on parle de dialogues de sourds ; la controverse est sans doute encore une forme de dialogue ; mais la polémique l'est-elle et, sinon, que lui manque-t-il pour l'être ?

Dans la polémique, on n'accepte rien de l'autre, on défend ses positions sans accepter aucune mise en question. On veut *vaincre* l'autre, qui n'est qu'un adversaire ou un insoumis, et donc on veut le réduire à soi, l'annexer ou le dominer. On met en jeu autre chose que la pure valeur de vérité que l'on tient et qu'on reproche à l'autre de ne pas honorer : cet « autre chose » est ce qui sépare la polémique de la controverse irénique, laquelle est discussion, et donc encore dialogue. D'où procède cet « autre chose » ?

Dans le dialogue, et encore dans la confrontation ou l'affrontement de la controverse irénique, je propose et défends ^{p.040} essentiellement une valeur de vérité, c'est-à-dire une valeur pure, que l'autre peut reconnaître et en laquelle nous devrions arriver à communier. La seule puissance engagée est celle de la vérité. Dans la polémique ou dans certaines controverses sans vrai dialogue, j'interviens avec ma propre puissance, ou plutôt avec celle de la formation sociale dont je défends les positions, cette formation pouvant être celle d'une nation, ou d'une Eglise, ou d'une culture, ou d'un groupe social, d'une classe, d'un groupement d'intérêts. Certains problèmes, comme celui du colonialisme, si on le prend à l'état pur, sous sa forme absolue, pourraient être abordés à la lumière des présentes remarques.

Une entreprise de ce genre suscite fatalement une réaction de défense et de méfiance : l'autre, en face de moi, défend la structure collective à laquelle il appartient et se sent attaché. Aucune communion ne s'établit entre nous, tout au plus des échanges

Dialogue ou violence ?

intéressés, ou une trêve, ou, s'il s'agit du domaine des réalités spirituelles, des exposés parallèles, sans véritable échange. La dure écorce d'opposition et de méfiance qu'on a formée ainsi l'un contre l'autre, est difficile à percer. Il n'est peut-être pas de sentiment plus tenace ou plus résistant. Seuls peuvent arriver à dissoudre un dur complexe de méfiance, des actes gratuits et créateurs d'ouverture, de confiance et d'amour, à travers lesquels s'exprime un parti décidé de confiance et de dialogue. C'est ce qu'a fait, dans l'Inde, le Mahatma Gandhi : « Il ne s'agit pas », disait-il, « de combattre pour gagner la victoire sur l'ennemi, *mais de vaincre l'inimitié* et de gagner la paix. » ¹ A 77 ans, à travers un pays plein de meurtres et de violences qui attiraient les vengeances, Gandhi entreprenait une tournée harassante de village en village : il s'appliquait intentionnellement à loger chez des Musulmans, à quêter pour des organisations musulmanes, et quand on lui demandait pourquoi il se donnait cette peine et s'offrait à tant de dangers (il mourra finalement sous les balles d'un Hindou qui le soupçonnait de trahir les Hindous et l'hindouisme), il répondait : « Pendant cette tournée, je désire assurer les villageois, du mieux que je peux, que je n'ai pas la moindre hostilité _{p.041} à l'égard d'aucun d'entre eux. Je ne peux le prouver qu'en vivant et en me déplaçant parmi ceux qui se méfient de moi » ².

Au fond, en invitant les observateurs au Concile, en leur disant : Venez, voyez, tout vous est ouvert, vous serez entièrement libres, nous parlerons sans préalable et sans réserve ou cachotterie, Jean XXIII a posé un acte comparable à celui de

¹ Cité dans P. RÉGAMEY, *Non-violence et conscience chrétienne (Rencontres, 51)*. Paris, 1958, p. 265 s.

² Cf. L. FISCHER, *Vie du Mahatma Gandhi*. Paris, 1952, p. 434.

Dialogue ou violence ?

Gandhi ; il a pris le risque de la confiance créatrice de confiance et plus efficace, pour dissoudre les complexes de méfiance ou de défense, que les plus beaux discours... Je disais, il y a un instant, que ce qui suscite la méfiance, c'est le fait de se présenter, parfois inconsciemment, revêtu d'une puissance et comme représentant une certaine puissance. Il avait bien compris le secret de Jean XXIII, cet évêque Fred Corson, président du Conseil mondial des Eglises méthodistes, qui devant l'assemblée mondiale des chefs de ces Eglises, tenue à San Francisco peu après la publication de *Pacem in terris* (et donc avant la mort du Pape), disait : « C'est un Pape qui aime davantage les hommes que la puissance » ¹.

Martin Buber a écrit : « Il y a dialogue véritable lorsque chaque partenaire se soucie véritablement des autres dans leur existence et dans leurs caractères particuliers et se tourne vers eux avec l'intention de voir se développer une réciprocité vivante. » ² Les préalables de tout dialogue sont l'acceptation de l'autre comme autre et l'ouverture à ce qu'on admet qu'il puisse nous apporter.

La psychologie a montré que la santé, c'est-à-dire la vérité, des rapports entre les hommes exige que l'on sache, et pas seulement de façon académique mais effectivement, que les autres sont aussi *des sujets*, des centres autonomes et originaux, tant d'idées et de sentiments, de joies, de peines et de projets, que de construction ou de représentation du monde ³. Nous tendons toujours, en vertu p.042 de l'esprit possessif qui nous habite, à nous considérer pratiquement comme étant seuls de tels sujets, et à traiter les

¹ Cf. *Inf. cath. internat.*, 1^{er} mai 1963, p. 28.

² Cité par M. VISSERT HOOFT dans son Rapport au Comité Central du Conseil œcuménique des Eglises, Paris, août 1962 : *Ecumenical Rev.*, oct. 1962, p. 78.

³ Voir Fr. KÜNKEL, *Die Arbeit am Charakter*, 2^e éd., 1939, Schwerin ; trad. fr. par L. BARBEY, *Psychothérapie du caractère*, Lyon et Paris, 1952.

Dialogue ou violence ?

autres en *objets* voués simplement à recevoir les retombées de nos fusées ou à servir de cadre et de décor à la scène que nous jouons. Mais, comme les autres sont réellement des sujets, tout comme nous-mêmes, ils réagissent. Ils ne veulent pas être simplement des objets, serait-ce des objets de sollicitude. Nous rencontrons de leur part une résistance ou un choc en retour, dont nous souffrons : nos relations pâtiennent d'une fausseté radicale qui se traduit en sentiment de porte-à-faux, en inadaptation cruelle, en incompréhensions douloureuses. Une seule issue : nous convertir à accepter les autres comme des sujets, des centres de construction du monde et de projets, d'idées, de joies et de peines aussi originaux et légitimes que nous. Cela suppose une acceptation au moins provisoire de l'idée que les autres puissent avoir raison, ou tout au moins qu'ils puissent avoir des raisons, à certains égards valables, de voir les choses autrement que nous. Cela revient en effet, tout simplement, à reconnaître à l'autre le droit d'être autre, c'est-à-dire d'être lui-même.

Le dialogue veut cela. Il veut même qu'on aille jusqu'à admettre que cet « autre » puisse, *comme tel*, nous apporter quelque chose. « Dialoguer », a écrit M. Jean Lacroix, « ne saurait être ni réfuter la pensée d'autrui, ni simplement l'intégrer à la sienne propre, mais se mettre en question soi-même pour progresser au contact de l'autre. » ¹ Se mettre en question soi-même, c'est beaucoup dire. Au plus simple et au plus positif, cela signifie qu'on accepte la perspective d'aller plus loin l'un grâce à l'autre, de façon à se retrouver un peu plus loin, tenant quelque chose *ensemble* au delà de ce que chacun tient présentement sans

¹ Réponse à Garaudy, dans R. GARAUDY, *Perspectives de l'homme*, Paris, 1960, p. 168.

Dialogue ou violence ?

l'autre, en face de l'autre, quand ce n'est pas en opposition à lui. C'est en ce sens que nous avons souvent appliqué au travail œcuménique ce beau texte d'Étienne Gilson, écrit au sujet des oppositions philosophiques entre augustinisme et thomisme : « On doit accorder aux adversaires dont les conclusions se heurtent le temps nécessaire pour se mieux comprendre ^{p.043} les uns les autres, pour se mieux comprendre eux-mêmes, et pour se rejoindre en un point aujourd'hui encore indéterminé, mais certainement situé au delà de leurs positions actuelles. » ¹

APPLICATION A L'ŒCUMÉNISME

Tout cela implique-t-il que je renonce à quelque chose ? Cela implique-t-il, de ma part, l'aveu que la vérité à laquelle je tiens ne serait pas totalement vraie ? On comprend la toute spéciale urgence de ces questions lorsqu'il s'agit d'Eglises et de vérité dogmatique. Chacun, en effet, dans son Eglise, met précisément l'absolu de fidélité que représente la foi religieuse, à tenir ce qu'on lui a transmis comme vrai. Ai-je le droit de laisser mettre en question ce que je crois ou sais vrai absolument ? S'il y a une vérité dogmatique, peut-on, même, reconnaître à l'Autre le droit d'être autre ? N'est-ce pas admettre le droit à l'erreur, à l'hérésie, n'est-ce pas légitimer en principe l'existence de ce qui ne doit pas exister ? Et, dans ces conditions, au point de vue œcuménique ou plutôt au point de vue de l'unité chrétienne, puis-je dire autre chose à l'hérétique que de se convertir à la vérité, de revenir à l'unité ?

On sait que, du côté catholique, les choses ont été souvent

¹ *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin*, dans *Mélanges Pierre Mandonnet*. Paris, 1930, t. I, p. 371-383 (p. 371).

Dialogue ou violence ?

présentées en ces termes. Je n'ai jamais caché, pour ma part, ce que je crois qu'ils ont de vrai, mais pas davantage ma conviction qu'ils n'expriment pas tout. Ici, ce soir, c'est à ce qu'ils ne disent pas, à savoir à l'aspect de dialogue et de réciprocité que je consacre ma réflexion. Considérons donc la difficulté soulevée particulièrement lorsqu'il s'agit de dogmes et d'Eglise. Je l'aborderai successivement par les deux côtés selon lesquels elle se présente : du point de vue de la vérité que je professe tenir, moi, et à laquelle je reconnais une valeur absolue ; du côté de mon dialoguant éventuel, que mon Eglise apprécie comme un errant et, à la limite, objectivement du moins, comme un hérétique.

Du point de vue de la vérité que je professe tenir, l'ouverture œcuménique, dont le dialogue est la conséquence et le moyen, ne ^{p.044} suppose nullement l'aveu que j'aurais tort ; elle est même parfaitement compatible avec la conviction d'appartenir à la vraie Eglise, l'arche en laquelle la vérité est déposée comme les Tables de la Loi l'étaient en celle de Moïse. L'ouverture au dialogue suppose seulement qu'on ait conscience de pouvoir et de devoir s'approfondir, se purifier, mieux poser certaines questions, mieux voir et mieux formuler la vérité de leur solution : et cela, non sans que les Autres nous apportent quelque chose, au moins un choc ou un ébranlement, pour nous y appliquer. L'ouverture au dialogue implique de façon nécessaire, mais suffisante, la conscience de ne pouvoir identifier totalement, ce que je tiens présentement, en l'état où je le tiens présentement, avec l'Absolu de la Vérité à laquelle je professe moi-même être voué. En ce sens-là Nicolas Berdiaeff pouvait écrire avec raison : « Une attitude sincère à l'égard du problème œcuménique suppose, de la part de chaque

Dialogue ou violence ?

dénomination chrétienne, un certain sentiment de sa propre incomplétude et un effort pour se compléter... »¹ Comment concevoir cela ?

Il existe, non pas deux fidélités, mais deux niveaux de la fidélité à la vérité qu'on professe vouloir honorer : une sorte de fidélité immédiate et comme en surface, et une fidélité en profondeur. Celle-ci sait que la vérité que les hommes tiennent, fût-elle radicalement reçue de Dieu, doit être toujours confrontée avec sa Source et sa norme, qu'elle *tend* à égaler celles-ci, mais n'y est pas encore parvenue. Saint Thomas d'Aquin donne cette définition du dogme ou *articulus fidei* : « Perceptio veritatis tendens in ipsam », une perception de vérité tendant à la Vérité même². Cela signifie qu'on a conscience d'être dépassé par quelque chose en cela même qu'on tient sans le moindre relativisme. Ce quelque chose par quoi l'on se sent dépassé est la plénitude de sens de la Révélation, que nous atteignons par le témoignage des Prophètes et des Apôtres, qui vient à nous dans les Ecritures et la Tradition non-écrite. Il ne ^{p.045} s'agit donc ni de renoncer à soi-même, puisqu'on ne professe rien d'autre que vouloir tenir la vérité totale, ni de minimiser ou de relativiser celle-ci, mais de lui donner toute la plénitude possible³.

¹ Dans *The Ecumenical Rev.*, oct. 1948, p. 13.

² *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 6, sed c, et *In III Sent.*, d. 25, q.1,a.1,q^a, obj. 4 : S. Thomas attribue cette définition à S. Isidore, comme font aussi S. Bonaventure et S. Albert ; en réalité, elle est de GUILLAUME d'AUXERRE, *Summa aurea*, lib. III, tr. 3, c.2, q.1.

³ Pour l'ensemble, voir notre *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris, 1950, en particulier App. II, 597-603 (Les deux plans de la fidélité). Comp. J. M. DOMENACH, *Vœux pour le Concile*, dans *Esprit*, déc. 1961, p. 674 : « Tout véritable dialogue n'est-il pas en même temps une mise en question de soi-même par soi-même, un « examen de conscience » ? En effet, ce que l'autre exige de moi, c'est que je sois authentiquement moi-même, et d'autant plus si ce dialogue est destiné à rapprocher les fils d'un même esprit : alors le retour sur soi signifie un retour à la source commune, c'est-à-dire un premier et grand pas vers la réunion. »

Dialogue ou violence ?

C'est ainsi qu'Emmanuel Mounier a vu la santé du chrétien affronté vraiment à des Autres vraiment autres, dans un monde divisé. C'est la relation à l'Absolu qui lui paraissait imposer le dialogue et maintenir la personne en état de dialogue. Loin d'être un jeu dilettante, comme une conversation de salon où personne ne s'engage en rien, le dialogue dont nous parlons est l'affrontement d'un Autre par quelqu'un qui a des convictions et qui s'engage pour elles : la référence à l'Absolu lui est essentielle, il ne vit que par elle.

En fait, loin d'affaiblir les convictions, la participation au dialogue œcuménique les a renforcées et approfondies chez ceux qui s'y sont livrés. Il a seulement exigé d'eux ce qu'en exigeait tout progrès dans leur propre conviction et leur propre Eglise : dépasser une attitude religieuse de type purement sociologique, renoncer à identifier le relatif des formes historiques avec l'absolu du don de Dieu.

Considérons maintenant l'autre aspect de la question : il s'agit vous vous en souvenez, de ce que les Autres peuvent nous apporter. Il est banal, excessivement banal, de répéter après Leibniz que les théories sont généralement vraies en ce qu'elles affirment, et fausses en ce qu'elles nient. Chez Leibniz lui-même, l'idée est sans doute plus déliée que le résumé qu'on en donne. Je préférerais, en tout cas, le patronage de Pascal, qui observe : « Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité : leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité. » ¹ p.046 Aussi ajoutait-il : « Quand on veut reprendre une utilité et montrer à un autre qu'il se trompe, il

¹ *Pensées*, frag. 863.

Dialogue ou violence ?

faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. » ¹

Cela a toujours été la méthode des grands esprits qui, mus par un culte inconditionné de la vérité, ont cherché partout et jusque chez leurs adversaires les plus déclarés, *l'intention de vérité* en laquelle ils pouvaient communier, puis, conjointement, la raison, tenant souvent à une conceptualisation défectueuse, à une mauvaise catégorisation ou à une hâte excessive, à un unilatéralisme, pour laquelle autrui a dévié par rapport à sa propre intention de vérité. Saint Thomas d'Aquin a excellé dans cette méthode, car, contrairement à ce que croient certains qui l'ont insuffisamment fréquenté, il a, toute sa vie, pratiqué le dialogue avec les grands esprits tenant des positions autres que les siennes et parfois même situés bien loin des frontières de l'orthodoxie : les philosophes païens de l'Antiquité, les penseurs arabes ou juifs, etc. Parfois aussi avec des docteurs chrétiens dont la pensée différait assez profondément de la sienne, à l'intérieur de la même Foi. Le voici par exemple aux prises avec saint Augustin sur la question de la connaissance de la vérité à partir des perceptions sensibles. Il constate l'opposition des thèses, mais il ajoute : « Ut profundius intentionem Augustini scrutemur... » ². Il n'en restera pas à l'opposition constatée au niveau des énoncés bruts. Si Augustin a tenu cette position, c'est qu'il a hérité d'une problématique platonicienne, dont il s'est d'ailleurs partiellement dégagé... Cette méthode d'explication est constante chez saint Thomas. Souvent, pour découvrir l'intention de vérité dans la thèse qu'il examine, il

¹ Frag. 9.

² Q. Disp. de *Spiritualibus creaturis*, a.10, ad 8.

Dialogue ou violence ?

s'efforce de trouver *les raisons pour lesquelles* on a dit ceci ou cela ¹. Supposons qu'on applique une méthode de ce genre à Luther, ce géant de la Réforme du XVI^e siècle — si décisif qu'à mon avis rien de sérieux ne sera fait, du côté catholique, vers le Protestantisme, tant qu'on ne lui aura pas ^{p.047} rendu justice en tâchant vraiment de le comprendre ou de comprendre les intentions inspiratrices de sa théologie... On chercherait à saisir *les raisons pour lesquelles* il a dit ceci ou cela. Après un premier arrêt devant des énoncés qui paraissent inacceptables, on reprendrait l'effort : « Ut profundius intentionem Lutheri scrutemur... » Ne croyez-vous pas que beaucoup de chemin pourrait être fait, si l'on empruntait cette voie ?

Un chemin de ce genre, l'Église catholique ne refuse pas a priori de le faire. Elle a déjà suivi des voies analogues. On en a un exemple dans les discussions, et finalement l'accord, avec les Grecs, au Concile de Florence de 1438-1439, sur la question de la Procession du Saint-Esprit. On dit parfois que le dialogue n'y a pas été pleinement loyal. Ce n'est pas vrai ². Il a été mené dans un climat médiocre, avec des moyens de documentation patristique médiocres ; mais il a été mené sérieusement et loyalement. Il s'est conclu sur la reconnaissance d'une équivalence possible de deux formules, relevant chacune de sa cohérence intellectuelle propre, et dont l'équivalence possible a été proclamée à la condition de bien comprendre *l'intention* de chacune des deux, également utilisées par les saints Pères, qui parlent de la Procession du Saint-Esprit « a Patre per Filium » et « a Patre Filioque ». Ainsi la

¹ Voir par exemple le *De XLII Articulis ad Magistrum Ordinis*, proemium.

² Voir J. GILL, *The Council of Florence*. Cambridge, 1959, dont les conclusions ont été reprises dans *Le Concile et les conciles*. Paris et Chevetogne, 1960, p. 183-194.

Dialogue ou violence ?

recherche des intentions intellectuelles peut mener à un bon usage de ce que le P. Maurice Villain appelle « le principe des équivalences » en matière de conversations œcuméniques ¹.

Cette voie-là n'est pas une voie de paresse ni de facilité. Le péage dont il faut en payer l'entrée est un sérieux effort préalable d'information exacte. Le Père Fernand Portal, qui fut un pionnier de notre œcuménisme († 1926), faisait, d'une large et bonne information, le premier article de son programme : de fait, il l'a appliqué dans les deux revues qu'il a successivement fondées, la *Revue Anglo-Romaine* et la *Revue catholique des Eglises*. Il ajoutait que lui-même ^{p.048} devait l'essentiel de ce qu'il avait compris aux échanges de l'amitié... Les revues catholiques consacrées à ces questions, entre autres *Irénikon* et *Istina*, ont repris ce programme si exactement que le Secrétaire Général du Conseil œcuménique, M. Visser't Hooft, a pu déclarer que c'est chez elles qu'on trouve la meilleure information sur le Mouvement œcuménique ². Mais l'information exacte n'est évidemment qu'une introduction au dialogue lui-même. Elle laisse intact le difficile problème d'une véritable rencontre des Autres ou plus précisément, puisqu'il s'agit de cela présentement, de ce que nous pouvons recevoir d'une pensée différente de la nôtre, opposée même, pour le moment, à celle que nous tenons pour vraie.

Nous pouvons évidemment recevoir un choc, un ébranlement : le dialogue œcuménique agit ainsi, comme le disait notre ami Dom Clément Lialine ³ et comme le notait encore récemment le

¹ *Introduction à l'œcuménisme*, 3^e éd. Tournai-Paris, 1962, p. 249 s.

² Voir *Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen*, herausgegeben von O. Mauer. Freiburg-Wien, 1961, p. 15.

³ Dans ses articles *De la méthode irénique*, publiés dans *Irénikon*, t. 15 (1938).

Dialogue ou violence ?

Professeur K. E. Skydsgaard, de Copenhague ¹. C'est une fonction de tout dialogue, de nous révéler à nous mêmes les exigences de notre propre position, de nous forcer à nous mieux comprendre et déclarer. Mais il va plus loin. L'expression de la pensée d'autrui n'a pas qu'un rôle d'incitation, elle veut communiquer un contenu. Puis-je l'accueillir, puis-je m'en enrichir s'il apporte vraiment autre chose que ce que, jusqu'ici, je crois vrai ? Le problème existe déjà au plan philosophique ou même scientifique. M. Jacques Maritain l'a abordé en des termes qui, à vrai dire, bien que visant la question de la coopération philosophique, nous paraissent encore mieux en situation s'il s'agit d'une matière théologique et même dogmatique. Il conclut ainsi sa méditation :

Chaque grande doctrine philosophique vit d'une intuition centrale, qui peut être mal conceptualisée et traduite dans un système d'assertions et de négations sérieusement déficient ou erroné comme tel, mais qui, pour autant qu'elle est une ^{p.049} intuition intellectuelle, se saisit véritablement d'un aspect du réel. Et, en conséquence, chaque grande doctrine philosophique, une fois saisie dans son intuition centrale, et réinterprétée dans le système de référence d'une autre doctrine (d'une manière qu'elle même n'accepterait pas), devrait recevoir, du point de vue de cette autre doctrine, une place ou situation considérée comme légitimement occupée, fût-ce dans quelque espace imaginaire. Si nous essayons de rendre justice aux systèmes philosophiques auxquels nous nous opposons de la manière la plus déterminée, nous chercherons à découvrir à la fois cette intuition qu'ils enveloppent et la situation que nous avons à leur accorder de notre propre point de vue. Et alors nous tirerons profit d'eux, non en empruntant d'eux ou en échangeant avec eux certaines vues et idées particulières, mais en voyant, grâce à eux, plus profondément dans notre propre doctrine, en l'enrichissant de

¹ Dans *Ecumenical Rev.*, oct. 1960, p. 104.

Dialogue ou violence ?

l'intérieur et en étendant ses principes à de nouveaux champs d'exploration... ¹

Cette opération est extrêmement difficile à réussir, en grande partie parce que les perceptions valables sont difficilement séparables de la systématisation, et surtout de la catégorisation, qu'on leur a données. Cela devient pour autant une question de langage, si l'on veut bien donner ici à « langage » sa pleine importance philosophique. Il s'agit de tout le domaine de l'expression, du « verbe ». Il est extrêmement difficile de passer d'une langue philosophique ou dogmatique à une autre langue philosophique ou dogmatique. Les concepts n'ont pas le même contenu, ni les mots la même signification, malgré leur identité extérieure ; les points de départ, les perceptions incitatrices ou nourricières, les lignes d'intérêt qui y sont engagées, ne se recouvrent pas et ne se recoupent que par moments. Qu'on pense, entre la Réforme et nous, aux concepts fondamentaux de Révélation, Foi, Grâce, Eglise... ; qu'on pense à une question comme celle de la liberté religieuse, dont l'abordage suppose, ici et là, des données de départ et des préoccupations intellectuelles si différentes... C'est tout cela qui est engagé dans un langage ^{p.050} philosophique ou dogmatique. Il faudrait, comme le note M. Jean Guilton, posséder simultanément deux langues ².

On soupçonne la profondeur à laquelle l'œcuménisme invite les chrétiens, et, parmi eux, les théologiens, à se convertir. Une conversion est une réinterrogation de soi-même, une mise en

¹ *Raison et raisons*, IV : Coopération philosophique et justice intellectuelle. Paris, 1947, p. 67-103 (p. 86-87).

² *Dialogue avec les Précurseurs*. *Journal œcuménique* 1922-1962. Paris, 1962, p. 256. — Ce problème de langage a été évoqué au Concile du Vatican II par Mgr DE SMEDT, évêque de Bruges, discours du 19 nov. 1962 (texte dans *Etudes*, janv. 1963, p. 98-101).

Dialogue ou violence ?

question de ses formes de vie. Elle est même parfois davantage : une mise en question et un changement de ses principes d'existence. L'œcuménisme veut cette forme de conversion qui consiste à se réinterroger, à améliorer ses positions au contact des autres. Pour cela, il ne demande pas moins de Foi, je ne sais quel mauvais libéralisme avoisinant le scepticisme dogmatique : il demande *plus* de Foi, une Foi plus exigeante. Il ne détourne personne de ce que chacun professe tenir comme absolu, puisque l'Absolu souverain nous est en principe commun : l'horizontal du dialogue ramène chacun au vertical de ses principes, qu'il doit réinterroger et honorer plus en profondeur.

DIALOGUE ET STRUCTURE DE L'ESPRIT HUMAIN SELON LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

La philosophie contemporaine vient puissamment corroborer les réflexions que je viens de proposer. Je ne suis malheureusement pas assez philosophe moi-même pour traiter comme il le mériterait ce dernier paragraphe, dans lequel je voudrais montrer que la philosophie contemporaine conclut à voir, dans le dialogue, la loi structurale de l'intelligence humaine. C'est pourquoi je rêve depuis longtemps qu'un homme du métier rédige un jour une thèse sur le thème suivant : les analogues naturels ou philosophiques de l'œcuménisme. Je ne pourrai ici qu'en fournir une esquisse extrêmement élémentaire, pratiquement limitée à quelques références françaises.

^{p.051} Il n'est pas étonnant que la philosophie contemporaine vienne ici à notre rencontre. Elle a, peut-être définitivement, cessé de prétendre apporter une interprétation totale du monde, un système particulièrement du monde physique ou cosmique, pour

Dialogue ou violence ?

s'attacher à réfléchir sur la condition de l'existence et de l'action humaines, sur l'exercice, par l'homme, de son esprit et de sa liberté. Elle a retrouvé là fécondité et crédit, au sein d'un monde technicisé. Je me suis cependant servi d'un mot impropre en parlant de « la philosophie contemporaine ». Il serait plus exact de dire : la pensée de philosophes contemporains. Elle est diverse et, en un sens, « quot capita, tot sententiae » ; mais ne peut-on, sur le point qui nous intéresse, constater une convergence ?

L'esprit de l'homme s'avère capable de tout vrai, capable, sinon de le conquérir lui-même, du moins de l'accueillir si on le lui communique. Il est radicalement en appétit et comme en attente de tout le vrai. Dès qu'il commence à comprendre quelque chose, il cherche une plénitude qui exige elle-même une totalité d'expérience dans le chapitre abordé. Ainsi la vie de l'esprit exige une communication avec les autres esprits. M. Aimé Forest a montré dans l'intelligence une ouverture à l'être, une faculté d'accueil, donnant ainsi une version renouvelée du thomisme classique ¹. Il n'y pas seulement une ouverture à l'être, il y a aussi, et de ce fait même, une ouverture aux Autres. Aristote fait de la capacité d'être enseigné un caractère propre de l'homme et la raison même de sa sociabilité : l'homme est sociable, dit-il, par la même raison qui le fait rationnel, discursif : parce que son esprit ne se développe que par des séries d'actuations progressives. Son esprit n'est pas intuitif. Le progrès dans la connaissance est le fait de l'humanité et il ne suppose pas seulement une communication selon la chaîne des générations, ce qui permet la thésaurisation du savoir, mais une communication en quelque sorte horizontale, par

¹ *Le consentement à l'être (Philos. de l'esprit)*. Paris, 1936 ; *Consentement et création*. Paris, 1943 ; *La vocation de l'esprit (Philos. de l'esprit)*. Paris, 1953.

Dialogue ou violence ?

le commerce entre les esprits. Il y faut donc en chacun une ouverture aux autres. Et pas seulement, voire surtout pas pour recevoir d'eux ce que nous ^{p.052} connaissons déjà : c'est vraiment l'autre, au sens fort du mot, qui me permet d'avancer. L'acquisition de la vérité procède dialectiquement.

Nous avons entendu déjà Pascal nous montrer la vérité intégrale assumant deux données contraires en dépassant le particularisme de chacune d'elles. On pourrait situer dans la même ligne les penseurs chrétiens que furent, tout près de nous, Ollé-Laprune ¹, Maurice Blondel ², le Père Lucien Laberthonnière ³. Il est trop clair que Hegel relève d'un autre univers philosophique. Pourtant, il a appliqué au plan historique et collectif cette loi ou cette structure d'enrichissement par dépassement des thèses contraires en une synthèse supérieure. On ne peut nier que l'accession à la plénitude de la connaissance ne soit dialectique.

¹ M. BLONDEL a écrit à son sujet : « Les *Sources de la paix intellectuelle*, comme de la *concorde agissante*, sont, non pas dans l'oubli artificiel et impossible de ce qui divise, mais dans l'effort que nous avons tous et toujours à faire pour connaître et vouloir la vérité la plus complète » (*La Semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme*, par TESTIS, Paris, 1910, p. 37).

² Il a bien souvent appliqué une méthode de dépassement qui s'apparente plus à la dialectique pascalienne qu'à celle de Hegel. Il aime se donner deux adversaires qui s'opposent à lui de deux horizons ou de deux façons contraires, et à les dépasser tous deux du même mouvement en montrant qu'ils ont péché tous deux par l'ignorance d'une même vérité synthétique dont Blondel fait, par contre, l'âme ou la lumière de sa propre solution.

³ Il écrivait à Paul Archambault : « Ce n'est point d'anathématiser les gens, ce n'est point de fulminer contre les erreurs, ce n'est point davantage de les repousser dialectiquement en restant enfermé et fixé dans sa manière de voir, de penser, de parler et d'agir, comme si on était au terme de ce qu'on doit être, penser, dire et faire — ce dont personne ne peut se targuer en ce monde, qui peut faire progresser la vérité dans les esprits ; mais c'est d'utiliser les erreurs, les oppositions, les hostilités même auxquelles on se heurte pour réviser, rectifier, élargir son point de vue, renouveler sa vie spirituelle, monter dans la lumière, et ainsi faire dépasser aux autres en la dépassant soi-même, la sphère dans laquelle les malentendus se produisent, et où les sophismes prennent figure ». Il disait encore : « être dans la vérité, c'est penser ce qui peut être pensé par tous les esprits à la fois, de telle sorte que si on est en opposition avec les autres, c'est parce qu'ils sont encore à un point de vue exclusif. » (Cité par L. CANET, dans son introd. à L. Laberthonnière *La notion chrétienne de l'autorité*. Paris, 1955, p. 22).

Dialogue ou violence ?

Ainsi la métaphysique de la connaissance débouche dans une philosophie de l'ouverture et du dialogue. Les évocations viendraient ^{p.053} ici en foule : à M. Aimé Forest, que j'ai déjà cité, je joindrais ici les noms de bien d'autres philosophes chrétiens contemporains : Le P. Robert Lenoble ¹, le P. Joseph de Finance ², le P. Augustin Jean Maydiou ³, Maurice Nédoncelle, Jean Mouroux, Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, qui a écrit : « Le dialogue est l'avènement de la philosophie, qui est, selon la profonde définition d'Eric Weil, non-violence. » ⁴

L'humanité tend à l'unité. Elle est habitée par la conviction profonde de l'homogénéité du vrai, de la cohésion de l'être et, malgré tous les prurits de racisme qui hantent encore nos mauvais rêves, par la conviction de l'homogénéité de l'esprit : oui, tous les hommes sont de même *genus* ; malgré les différences si grandes de mentalité, de culture, de langue, ils forment comme « un seul homme qui subsiste toujours et apprend continuellement » ⁵ et qui, au fond, dans le dialogue, ne fait que retrouver, morceau par morceau, une moitié séparée de lui-même...

Serait-il permis de dépasser les données de la Philosophie et de mettre cette structure de l'esprit humain en relation avec ce que, chrétiens, nous savons du plan de Dieu et du sens de la Création ? Ce sens et ce plan sont d'aller de l'un à l'un par le multiple : d'une unité originelle de pauvreté vers une unité finale de plénitude, par

¹ *Essai sur la notion d'expérience*. Paris, 1947.

² *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas*. Paris, 1945.

³ *Le désaccord*. Paris, 1952. Il part du fait du désaccord pour montrer qu'il implique un accord en quelque chose : en l'être (= ce qui existe). Il fonde en cela une métaphysique de l'être, qui est aussi une métaphysique du désaccord avec ce qu'elle comporte d'ouverture au dialogue.

⁴ Jean LACROIX, *Le sens du dialogue (Etre et Penser, Cahier 9)*. Neuchâtel, 3^e éd., avr. 1962, p. 126.

⁵ PASCAL, *Fragment d'un Traité du Vide*. Pet. éd. Brunschvicg, p. 80.

Dialogue ou violence ?

tout un développement divers¹. La structure de l'esprit humain correspond à cette ligne de vie du monde. Elle comporte au départ, p.054 comme un germe, l'ouverture et l'appétit envers tout ce qui est, et elle doit, au moyen de saisies multiples, recomposer l'unité de l'être. Ces saisies multiples sont le fait d'hommes nombreux et divers, mais qui, tous, portent le destin et comme la cause de l'Humanité. Le dialogue est une des voies par lesquelles la diversité de leur perceptions se recompose dans l'unité vers laquelle tout converge et monte.

@

¹ Il faudrait évoquer ici la pensée de Vl. Soloviev (cf D. STREMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*. Paris, 1935) et la doctrine orthodoxe russe de la « Sorbornost ». Comp. Y.M.- J. CONGAR, *Unité de l'humanité et vocation des peuples*, dans *Sainte Eglise (Unam Sanctam, 41)*. Paris, 1963, p. 163-180.

Dialogue ou violence ?

HEINZ KLOPPENBURG né en 1903, fit ses études secondaires à Brême. En 1925, influencé par les œuvres de Dostoïevski et par la « Römerbrief » de Karl Barth, il décida d'étudier la théologie protestante. Il devient pasteur à Wilhelmshafen en 1932 ; mais cinq ans plus tard, les Nazis ayant frappé son ministère d'interdiction, il doit se cantonner dans la résistance à leurs efforts pour transformer l'Eglise protestante en un instrument de propagande du « Troisième Reich ». De 1947 à 1950, il vécut à Genève, travaillant au département pour les réfugiés du Conseil œcuménique des Eglises.

Depuis plusieurs années, son souci de maintenir les contacts entre l'Est et l'Ouest sur le plan ecclésiastique lui a donné l'occasion de se rendre à Moscou, à Prague, à Budapest et à Varsovie ; il a également participé à des conférences en Afrique et en Inde.

Membre des trois Assemblées du Conseil œcuménique (Amsterdam, Evanston et La Nouvelle-Delhi), commissaire de la Commission des Eglises pour les affaires internationales, vice-président du Mouvement chrétien pour la Paix (Prague), Heinz Kloppenburg est également vice-président de la Fondation Friedrich Ebert à Bonn.

ROME, MOSCOU ET LES ÉGLISES PROTESTANTES EN 1963 ¹

@

p.055 Si l'on examine l'application du principe du dialogue aux relations des Eglises entre elles, d'une Eglise à l'autre, il faut d'abord constater que le dialogue n'est pas une technique permettant d'établir des relations, mais une attitude fondamentale à l'égard de l'autre, de son prochain et même de son adversaire.

Le R. P. Congar vient de le dire : dans le dialogue, l'autre existe en tant qu'autre, il doit être traité en sujet, non en objet.

Qu'est-ce que cela signifie pour les différentes Eglises ? Chacune des grandes Eglises séparées l'une de l'autre, luttant même l'une contre l'autre, dit d'elle-même qu'elle doit maintenir non seulement son indépendance, mais sa position absolue de gardienne de la vérité. La Parole de vérité lui est confiée, et le Saint-Esprit qui lui est promis la conduira à de plus profondes

¹ Conférence du 5 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

connaissances de la seule vérité, à condition qu'elle reste fidèle à sa propre vocation. D'autre part, celui qui parle de *dialogue* est enclin à croire que la vérité ne se révèle ni dans le déploiement d'une expérience de disponibilité ou à partir d'un point de départ saisissable, ni dans une opposition de thèse à antithèse, qui amènera presque automatiquement la ^{p.056} synthèse, mais que la vérité se révèle dans le dialogue même, dans la rencontre. L'histoire de la révélation en Jésus Christ est l'histoire de ses rencontres.

La foi chrétienne n'est pas une philosophie intemporelle. L'homme à la recherche de la vérité ne se trouve jamais hors de l'histoire, n'est jamais un individu isolé. Les doctrines chrétiennes concernant Dieu, l'homme et l'existence naissent de la parole de Dieu adressée à un homme ou à un groupe d'hommes à un certain moment de l'histoire. Les tentatives pour explorer de soi-même « l'être de Dieu », ou pour parvenir à une appréhension métaphysique de l'être, conduisent à des abstractions qui n'ont aucune place dans la réalité vivante de l'homme et de l'histoire. Ce ne sont pas les doctrines sur l'être de Dieu qui sont déterminantes, mais sa présence opérante.

Actuellement, un changement remarquable est à constater dans des rapports des Eglises les unes envers les autres. Leurs séparations furent la conséquence de luttes passionnées pour le vrai témoignage de la vérité de Dieu. Chacune des Eglises désunies s'estimait la gardienne de cette vérité indivisible. Elle n'admettait de discussion avec les « hérétiques » que lorsqu'il s'agissait, à travers la conversation, de favoriser une conversion. On a établi l'Eglise comme une forteresse imposante, une institution juridique, et on l'a défendue comme telle.

Dialogue ou violence ?

Même si cet état d'esprit demeure, le ton a sensiblement changé. Mais n'est-ce que le ton qui a changé ? Certes, aucune des Eglises désunies n'a abandonné la moindre de ses positions dogmatiques. L'attitude de rivalité et des querelles a toutefois cédé la place à un climat qu'on pourrait appeler *auditif*. Les experts de l'exégèse biblique ont commencé des discussions, et la bataille des Absolus, qui ne pouvait se terminer qu'avec la capitulation d'un des partis — appelée, en langage chrétien, une conversion — commence d'être accompagnée d'une interrogation mutuelle et d'une tendance à vraiment prêter l'oreille à l'autre. L'aporie subsiste, mais elle incite à la discussion, et même si la discussion finit par la réprobation de l'autre, cette réprobation n'est plus cette condamnation absolue qui, au Moyen Age, conduisait au bûcher.

p.057 Un des résultats de cette nouvelle attitude est la fermeture du chapitre d'une science comparative des religions. Cette science a sans doute enrichi notre savoir, mais elle avait conduit en même temps à une relativisation croissante des positions personnelles, et de ce fait de la question de la vérité. On a parlé de « types » d'Eglises déterminées, qui suivaient leur loi personnelle ; il parut que la question de l'unité du corps du Christ fût résolue dans le sens négatif. On décida de se tolérer (à l'exception des mariages mixtes et des cas de conversion individuelle). De nos jours, le profil varié des différentes Eglises est devenu une question réciproque. La commission du Cardinal Bea fut nommée « Commission pour l'Unité » et non pas « Commission pour la Réunification ». Cela ne signifie pas que l'on ait renoncé à être la vraie Eglise, mais pourrait laisser entrevoir que l'unité de l'Eglise ne peut être regagnée qu'à travers le dialogue.

Ces dernières années furent riches en événements qui ne

Dialogue ou violence ?

s'étaient pas produits, entre les Eglises, depuis des générations. Classé chronologiquement, cela se présente comme suit :

Des observateurs catholiques prirent part à la session plénière de 1961 du Conseil œcuménique à La Nouvelle-Delhi, et en même temps, l'Eglise orthodoxe russe entra dans le Conseil œcuménique.

En 1962, des observateurs russes orthodoxes et protestants prirent part au concile de Rome (Vatican II).

En 1963, des représentants de l'Eglise catholique et des Eglises protestantes participèrent aux fêtes célébrées à l'occasion du jubilé épiscopal du patriarche de Moscou et de la Russie.

Comment ce changement d'attitude fut-il possible ? On pourrait dire : il s'imposa par contrainte, en un temps où le monde devient vraiment *un* monde. Nous vivons au temps de l'« interdépendance », et l'on pourrait croire que les Eglises ne font que suivre la tendance du siècle. Ou encore : comment les Eglises pourraient-elles maintenir leur position face aux religions païennes si elles ne présentent pas un front compact et uni ? Et la lutte contre l'athéisme — même si elle ne doit pas être conduite comme une croisade, ni apparaître comme une lutte politique camouflée — ne doit-elle pas suggérer de conduire la résistance avec des forces unies ? Si cette conception était le motif du changement d'attitude des Eglises, cela ne ^{p.058} signifierait point un vrai changement spirituel, mais seulement une nouvelle tactique. Il ne peut s'agir de mettre en sursis les différences parce que l'on est confronté avec un adversaire commun.

Récapitulons : dogmatiquement rien n'est changé. Le changement de ton n'a pas diminué la profondeur de la scission et des schismes. Pour les catholiques, les protestants sont des

Dialogue ou violence ?

hérétiques et les orthodoxes des schismatiques. Pour les orthodoxes, l'Église catholique a quitté l'unité œcuménique des anciens synodes par l'introduction de nouveaux dogmes, qui ne pourraient être définis que par le consensus d'un synode vraiment œcuménique ; et quant aux protestants, il leur manque une consécration valable. Pour les protestants et les orthodoxes, la prétention du pape à l'infaillibilité est insupportable.

Que tout reste en place, comme auparavant, on ne peut pas le taire. Jean XXIII, malgré son invitation aux Églises séparées, n'a pas songé un instant à renoncer à un iota de la doctrine de l'Église. Mais il a cru au renouveau de l'Église par la foi et a espéré en la reconstitution de la chrétienté par le fait d'un tel renouveau. Cela lui a donné la certitude qu'il fallait inviter les Églises séparées à envoyer des observateurs. Il a pris au sérieux l'existence de l'« autre ». Et comme il était convaincu que le renouvellement de l'Église conduirait à des résultats surprenants, on est en droit de se demander s'il acceptait vraiment le dialogue. Nous pensons que c'est fort possible, et que la réponse pourrait bien être affirmative. Pourquoi ? Le processus de renouvellement implique sans doute une nouvelle interrogation des Écritures. La compréhension de soi-même est, pour l'Église, liée à l'exégèse de la Bible. Cela se fait de notre temps par l'évaluation des interprétations discutées, proposées par les autres Églises. Et ici on est vraiment proche du dialogue. Jean XXIII a sans doute senti que, dans la recherche de l'Église renouvelée, les « autres », les frères séparés, devaient être présents. Ce n'était pas une réaction affective. C'était l'ouverture d'un nouveau chapitre dans les relations interecclésiales. Là est le secret du dialogue : dans sa poursuite, la position de l'un se transforme, comme celle de l'antagoniste. Le dialogue peut

Dialogue ou violence ?

commencer par une simple confrontation des analyses de soi-même ^{p.059} effectuées par ceux qui se rencontrent. Cela implique inévitablement un « challenge », une provocation, un défi de l'autre, — et une volonté de s'exposer à cette provocation. Aux protestants qui ont salué avec un certain sentiment de supériorité le développement de ces questions à Rome, Karl Barth vient de dire : « Ne faites pas ainsi, mes amis ! Il pourrait arriver que ceux que nous considérons comme les derniers seront les premiers, et que les choses qui se passent à Rome nous conduiront, nous autres protestants, à de profondes réflexions sur le renouvellement de notre propre Eglise. » C'est le « challenge » réciproque, dont nous avons parlé, et qui fait sans doute partie intégrante du dialogue.

Mais comment ce dialogue s'engage-t-il avec les Eglises orthodoxes de l'Est ? Nous ne faisons pas de différence ici entre Constantinople et Moscou, même s'il y en a une. Moscou n'est-elle pas la troisième Rome prétentieuse, bien pensante, massive, plutôt que la Rome du passé ?

Toutes deux — Moscou et Rome — se savent les gardiennes d'une tradition inébranlable de la Sainte Eglise, et de ce fait la véritable Eglise parmi toutes les autres communautés chrétiennes. Alors que je disais à un évêque orthodoxe, à la Nouvelle-Delhi, que l'on s'étonnait que son Eglise ne se montrât pas plus prétentieuse et qu'elle ne cherchât pas à dominer la conférence, il me répondit : « Est-ce que l'on ne voit pas que nous avons la nostalgie de nos frères ? » C'est une des complexités dans la façon de penser de cette Eglise : elle se proclame l'unique gardienne de la vérité, et en même temps elle explique que cette vérité ne peut être vraiment témoignée, dans la puissance du Saint-Esprit, que par

Dialogue ou violence ?

une chrétienté réunie. Un laïc, Chomjakov, dont les paroles ne sont pas toutes reconnues par l'Église, a beaucoup réfléchi sur ce sujet. Il a parlé de ce qui, en russe, s'appelle *sobor* et *sobornostié*. Sobor, c'est l'assemblée de tous. Ce sobor pan-chrétien doit être convoqué si l'Église veut retrouver son pouvoir spirituel complet. Il ne s'agit pas d'une unification administrative. L'orthodoxie a toujours préféré le système des Eglises autocéphales, des Eglises individualisées, dont le Patriarche est entouré des évêques comme représentants des Eglises. Et la convocation des Eglises de l'univers obtiendra tous ^{p.060} les pouvoirs du Saint-Esprit ; par la convocation, le Corps du Christ sera édifié jusqu'à la perfection. C'est l'esprit de la prière de Jésus selon l'Évangile de Jean, chapitre 17, qui domine les pensées de l'Église orthodoxe dans la question de l'unité. Les orthodoxes sont toujours à la recherche de cette unité. A la conscience d'être la véritable Église se joint la certitude que cette Église n'est pas l'Église dans le vrai sens de sa vocation, sinon elle serait l'Église du Corps du Christ entier. Et quant à la proclamation de l'Évangile, il y a une relation directe entre l'unité des chrétiens et la croyance en la révélation. Cette position dirige l'Église orthodoxe dans une direction qui est très similaire à celle de Jean XXIII : pour devenir moi-même, j'ai besoin de mes frères !

Et les protestants ? Les rencontres avec des catholiques ont commencé par des rencontres de ceux qu'on peut appeler les charismatiques. Ils ont brisé la frontière institutionnelle. Et n'oublions pas : le charismatique est, dans le Nouveau Testament, le contraire de ce que nous appelons un « enthousiaste », un « exalté ». C'est celui qui croit à la continuité de l'amour et de l'enseignement. Pour lui, la seule chose qui compte est que le

Dialogue ou violence ?

dialogue reste dialogue ; que l'antagoniste ne soit pas absorbé tout à coup. Et n'oublions pas que ce sont les grandes souffrances de l'humanité, le problème de la guerre et de la paix, le problème de la réconciliation entre les nations, qui ont incité les chrétiens de toutes les Eglises à une nouvelle interrogation des Ecritures en cherchant la voix du Christ, et que cette recherche de nouveau a donné naissance à un dialogue sur la paix et sur l'obéissance du chrétien envers les pouvoirs temporels qui voudraient le dominer.

La confrontation spirituelle qui se présente dans le dialogue des Eglises crée une tension dramatique. On ne peut pas mettre entre parenthèses les convictions et les professions de foi des Eglises individuelles que l'on croit inspirées par le Saint-Esprit, et en même temps reconnaître qu'il ne faut pas écarter le fruit des expériences spirituelles de l'autre. Dans l'unité accomplie, les partenaires n'ont pas perdu leur identité, mais l'ont au contraire gagnée. C'est le mystère contenu dans Phil. 2, où l'apôtre écrit : « Ayez en vous les sentiments qui étaient ceux de Jésus Christ ; bien qu'il fût dans la ^{p.061} condition de Dieu, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu, mais il s'est anéanti lui-même en se faisant esclave. » Je garantis ma propre existence au moment même où je suis prêt à la sacrifier. La position de l'Eglise n'est pas fondée sur une prétention ou un droit, mais sur le sacrifice au service de l'autre. Et ici le dialogue gagne son caractère eschatologique.

Il faut encore se tourner vers une autre direction.

Le dialogue des Eglises n'est pas seulement un dialogue entre chrétiens. Les Eglises ont reçu de leur Maître de commencer un dialogue avec le monde. Il est venu pour sauver le monde, non l'Eglise ! Les Eglises, dès le début de leur mission, ont appris que

Dialogue ou violence ?

la terre ne peut être partagée en un domaine des élus et un autre des condamnés. L'athée n'est pas rejeté de l'amour de Dieu, et l'efficacité de la Croix du Golgotha ne s'arrête pas devant la porte de sa maison. C'est pourquoi le dialogue n'est pas encore vraiment commencé s'il n'inclut pas le monde, encore appelé le siècle. Nous évoquerons l'athéisme du marxisme. Il pourrait bien se faire que le marxiste demande avec raison aux chrétiens de lui donner la preuve de l'impact du message de Dieu sur les affaires sociales, comme le chrétien pourrait demander au marxiste le pourquoi de la réalité du nouvel homme. N'est-il pas évident que c'est très exactement une situation de dialogue qui est donnée, lorsqu'on met en relation la raison de ce monde et la transcendance chrétienne ? Bien entendu : le *non* du marxisme à la doctrine chrétienne est absolu, et il y a une tendance parmi les chrétiens, également de notre côté, à répondre également par le *non* absolu, irrémédiable. Les chrétiens ne devront pourtant pas oublier qu'un profond humanisme existe au fond du marxisme qui sera réceptif à un rapprochement de la part de son « autre ». Et ne voyons-nous pas, de nos jours, que cette fermeture absolue sur sa propre position est en train d'être renversée ? Ceux qui prononcent un *non* absolu se trouvent en effet dans une situation, sur le plan humain, où il faut arriver au dialogue, sinon le monde entier sera détruit. Les *non* sur le plan des philosophies et des religions subsisteront, mais plus forte que la philosophie est la vie, et nous ne pensons pas que les récents développements d'ordre politique naissent de la fatigue ou d'un esprit de ^{p.062} capitulation, mais parce que l'on se rend compte que c'est le dialogue et non pas la violence qui est la condition et la vraie expression de l'existence. L'âge atomique ne laisse pas vivre les uns sans les autres ; il dicte

Dialogue ou violence ?

sa situation à l'humanité : l'un ne peut pas survivre sans la coopération de l'autre. Si les différences qui existent rompaient le dialogue en se déclarant absolues, la mort régnerait et non la vie. Et ceci est également vrai sur le plan spirituel. Sans le dialogue avec « l'autre », ici avec l'athée, l'Eglise ne peut pas trouver la signification de sa propre vie. Dire cela n'est pas plus facile pour le chrétien que pour l'athée. Mais la vie ne procède que du dialogue entre ceux qui sont des « autres » pour moi. Le dépassement de la violence vers le dialogue, voilà la chance de notre époque. Cela ne nous épargnera pas les crises. Le dialogue n'est pas un jeu pour esthètes — même s'ils en font leurs délices ; le dialogue exige de l'homme plus de persévérance que tous les antagonismes ou les illusions de notre temps. Il indique comment les hommes pourraient coexister, coopérer et édifier la société des nations. Une fois de plus : le dialogue ne peut mettre fin aux apories, aux problèmes, auxquels nous ne trouverons jamais des réponses identiques. La « lutte des idéologies » peut se poursuivre. *Mais le poison est enlevé.* Nous n'avons pas de « philosophia perennis », et sur le plan des Eglises, le dialogue ne débouchera pas sur une Eglise monolithique, sans tensions et sans divergences. L'unité se révèle comme unité en dialogue ; l'un ne peut pas maîtriser l'autre. L'unité est une unité de ceux qui garderont leur identité, et qui gagneront une nouvelle profondeur par ce que nous appelons le dialogue : le sens de ma vie m'est donné lorsque j'accepte celui à qui je suis confronté. L'existence dialoguée ne fait pas de nous des anges, mais nous fait vivre, de même que nos adversaires. Et dans sa plénitude, les richesses de la terre nous seront données en partage. Le dialogue de Dieu avec l'homme : cela forme l'Eglise ; le dialogue des Eglises entre elles-mêmes : cela édifie le Corps du

Dialogue ou violence ?

Christ sur la terre ; le dialogue du croyant avec le non-croyant renouvellera la terre. Et l'esprit qui nous appelle au dialogue souffle partout. C'est un esprit universel.

Je ne saurais terminer sans évoquer pour le moins le nom d'un homme éminent, qui n'a cessé de parler du dialogue : Martin Buber.

@

Dialogue ou violence ?

RENÉ WILLIAM THORP né à Paris en 1898, fut inscrit au Barreau en 1921. Il devient premier secrétaire de la Conférence des avocats, membre du Conseil de l'Ordre, bâtonnier du Barreau de Paris de 1955 à 1957 et président de l'Association nationale des avocats de 1959 à 1961.

Avocat civiliste, il plaide également au Pénal dans de nombreux procès de Sociétés et de responsabilité d'administrateur. Il est chargé devant la Haute Cour de Justice, au lendemain de la libération, de la défense de l'ancien secrétaire général du ministère de la Justice. Il a représenté les intérêts de la partie civile dans les affaires Audin et Popie et se trouve à la barre du Tribunal militaire dans plusieurs procès nés de la guerre d'Algérie, notamment dans l'affaire Jeanson. Il fut un des avocats des diplomates français dans l'affaire du Caire.

Il est un des fondateurs en 1957 de l'Association pour la sauvegarde des institutions judiciaires et la défense des libertés individuelles et il en fut élu président. Il ne cesse depuis lors d'intervenir par la voie de la presse, comme au cours de réunions, pour que soient respectés en toutes circonstances les principes traditionnels du droit français sur le respect de la personne.

Le bâtonnier Thorp est un partisan résolu de la modernisation des règles de la profession d'avocat en fonction de l'industrialisation de la Société et du Marché Commun. Il publia, en février 1962, *Vues sur la Justice*.

L'ASPECT SOCIOLOGIQUE DU DIALOGUE ET DE LA VIOLENCE ¹

@

p.063 La conférence que le professeur Charles Baudouin n'a pu hélas prononcer, mais dont nous avons eu la lecture, nous a permis d'avoir une idée plus exacte du dialogue et de la violence dans leur perspective psychologique. La violence était définie comme l'action poussée jusqu'au bout d'elle-même, le dialogue comme issu du Logos de la philosophie grecque. Du point de vue de l'homme, nous a-t-on dit, c'est l'Action qui était au commencement, c'est l'Action qui a produit la pensée, celle-ci s'en est détachée par différenciation. Et c'est alors seulement que l'homme découvre le Logos.

¹ Conférence du 6 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

Nous allons maintenant vérifier si ces enseignements de la psychologie correspondent à ceux de la sociologie, si ce processus que découvrent les analystes du moi est celui qui s'est révélé aux observateurs de la société.

L'entreprise a été menée hier avec un rare bonheur pour ce qui est de la société religieuse. Il m'appartient de la tenter au regard p.064 de la société positive. Comment conduire notre discussion pour espérer la mener à bon port ?

Je vous propose de commencer par rechercher les formes que revêtent la violence et le dialogue quand ils prennent corps dans la vie collective.

Nous examinerons ensuite leur part respective d'influence dans l'évolution sociale et la formation des institutions.

*

Distinguons, si vous le voulez bien, trois sortes de sociétés.

La société internationale, formée par l'ensemble des nations, celles qui au XX^e siècle tentent de se donner des institutions, SDN, ONU, sans compter les organismes internationaux corollaires du type de l'UNESCO ou du BIT.

La société civile, axée dans chaque nation sur un ordre établi, sur l'Etat.

La société industrielle, telle qu'elle est apparue depuis la fin du XVIII^e siècle en Europe occidentale d'où, après de profondes révolutions successives, elle s'est répandue dans le monde entier, celle-ci étant constituée internationalement comme la première de nos trois sociétés mais sur un plan économique et non plus politique par suite de l'extension du marché due à la

Dialogue ou violence ?

productivité en grand et à la division du travail.

La société internationale. — Il ne nous faudra pas grand effort pour découvrir la forme sociale qu'y revêt la violence. C'est son aspect le plus spectaculaire, et le nom qu'elle porte est connu de toute antiquité, c'est la guerre.

La guerre, c'est-à-dire le recours aux armes des nations pour régler leurs différends. Celle-ci remplit totalement l'histoire et d'une manière si continue qu'elle semble consubstantielle à son développement, fatalité attachée au sort de l'humanité. De telle sorte que ce que l'on appelle la Paix n'est que l'intervalle entre deux guerres, une succession de trêves.

^{p.065} La violence guerrière se manifesta longtemps sans aucun avertissement préalable. Au temps des grandes migrations, des invasions, l'agresseur s'abattait sur sa proie tel le vautour pour enrayer sa réaction défensive. Notre sombre époque devait voir le cas se renouveler.

Pourtant dès le Moyen Age la guerre avait atténué sa violence, elle s'était prêtée avec la formation du droit des gens à une réglementation. On devait la déclarer, en exclure certains moyens considérés comme inhumains mais elle n'en demeurait pas moins toujours admise dans son principe. La guerre codifiée trouvait même dans son institutionnalisation une sorte de légitimation. C'était la contrepartie fâcheuse de son humanisation.

Mais la guerre ne devait pas demeurer le seul mode de règlements des différends internationaux. Une institution se forma dont le personnel avait pour fonction d'assurer la représentation des nations à l'étranger et de permettre le règlement pacifique des

Dialogue ou violence ?

litiges. Ce fut la *Diplomatie*. Au lieu de régler les conflits par la force on en négocia la solution à l'amiable. C'est ainsi que le dialogue fit irruption dans la société internationale, refoulant la guerre qui n'était plus que « l'ultima ratio ».

Limitées à l'origine à l'échange de vues entre ambassadeurs, on sait le développement que, sous la forme de conférences ou de Congrès, les conversations internationales devaient prendre dans les temps modernes. De nos jours elles se sont étendues au point qu'elles sont devenues publiques ; ce sont les chefs d'Etat eux-mêmes qui s'efforcent de s'accorder « au sommet » sans recourir le plus souvent aux bons offices des plénipotentiaires.

Ainsi donc, *violence ou dialogue dans la société internationale*, c'est dire *Guerre ou Paix par la Diplomatie*.

La société civile. — Au sein de chaque nation règne un certain ordre, un ordre établi. Quand cet ordre est assuré par un pouvoir autocratique qui tire de soi-même sa puissance, l'ordre ne se maintient qu'en faisant violence aux opposants, que par la force.

C'est le cas des régimes que l'Antiquité désignait sous le nom de tyrannie et que le monde moderne a vu renaître avec les dictatures ^{p.066} totalitaires. Il nous sera donné d'y voir la violence poussée à son paroxysme sous les formes affreuses du génocide et des exterminations raciales.

Nous saisissons donc dans l'*autocratie* une forme sociale de violence venue de l'Etat.

Mais l'ordre établi n'est jamais que provisoire. Il cèdera la place à un ordre différent qui, lui-même, ne demeurera établi qu'un

Dialogue ou violence ?

certain temps avant de passer la main à son tour. Or, c'est à l'occasion du passage d'un ordre à l'autre que, telle l'étincelle entre deux courants contraires, nous saisissons une nouvelle forme sociale de la violence. On l'appelle alors la *Révolution*. C'est-à-dire la violence venue du corps social soulevé contre le Pouvoir.

Quand la révolution atteint son but, l'ordre change. Il y a une révolution. Et, là encore, l'histoire n'est qu'une longue suite de révolutions violentes faites de coups d'Etat ou d'insurrections.

L'ordre établi a donné parfois l'exemple de tentatives faites pour éviter la révolution grâce à des réformes. Mais ces efforts méritoires ont généralement échoué et les infortunés réformateurs n'y ont gagné qu'à s'offrir en victimes à la violence triomphante. Si la révolution balaie la réforme, c'est parce que celle-ci est généralement octroyée d'office par l'ordre établi aux opposants, que ceux-ci n'y trouvent pas leur marque, qu'ils n'y ont pas contribué.

Alors le moment viendra où la société civile comprendra combien il est vain de tenter d'éviter la révolution par des décisions unilatérales. Elle créera des institutions propres à assurer d'une manière permanente la participation de la nation à l'œuvre de réforme. Au despotisme éclairé ou non succéderont des régimes démocratiques qui créeront les organes de cette participation soit sous la forme d'une Assemblée du Peuple, comme dans le système de la démocratie directe, soit sous la forme d'un Parlement, comme dans le cas de la démocratie représentative. Le régime d'assemblée, dont le but est d'ouvrir au mécontentement la soupape d'un débat public dont la crise gouvernementale qui peut le sanctionner est à tout prendre moins grave que l'insurrection, est l'une des formes les plus habituelles du dialogue dans la société civile, le *dialogue de participation*.

Dialogue ou violence ?

p.067 Le dialogue par la voie des assemblées a rencontré plus ou moins de succès selon les nations. C'est, semble-t-il, en Angleterre qu'il s'est montré le plus perfectionné. De même dans les pays qui peuvent, en raison de leur structure, organiser la participation directe. La Suisse l'a bien prouvé.

Toutefois il n'y a là dans le régime d'assemblée qu'une des formes de la participation liée à un certain ordre établi. Cet ordre évoluant, la participation pour s'adapter peut être amenée à changer d'aspect. C'est ce que révèle actuellement la crise dans bien des nations du régime parlementaire.

La recherche de l'institution la plus apte au dialogue de participation dans la société civile contemporaine est un des problèmes les plus importants de l'heure.

Quoi qu'il en soit, *violence ou dialogue dans la société civile, c'est dire Révolte ou Concorde par la Participation.*

La Société industrielle. — L'Etat pendant toute la période de l'économie domestique n'avait pas dans ses attributions les questions relatives à la production et à la répartition des biens. Il n'en est plus de même de nos jours où, totalement en régime socialiste et de plus en plus largement en régime néo-capitaliste, il étend son emprise sur l'activité économique. Il agit sur elle soit par action directe, soit par le truchement d'entreprises nationalisées, soit par tout un réseau de mesures législatives qui constituent ce droit nouveau qu'est le droit des affaires. A défaut de l'Etat ce sont des monopoles privés qui règnent en maître sur l'économie en soumettant des secteurs considérables de l'activité à leurs intérêts.

Dialogue ou violence ?

Un ordre s'établit dans le domaine de l'économie aussi exposé que l'ordre politique à la révolte s'il ne s'ouvre pas au dialogue de participation.

L'ordre économique étatiste ou néo-capitaliste semble, d'une manière générale, l'avoir compris. En Russie soviétique un double mouvement de décentralisation industrielle et d'auto-gestion se poursuit dont le but est de desserrer l'étreinte administrative sur le travail et de permettre, de la base au sommet de la société industrielle, la discussion et l'élaboration intersyndicale du plan ^{p.068} quinquennal. Ainsi se trouve supprimée en fait par le dialogue de participation qui est offert aux travailleurs cette révolte que constitue la grève. Dans les Etats néo-capitalistes d'Europe occidentale les efforts en vue de l'établissement d'une planification dite démocratique répondent aux mêmes préoccupations. Ils se heurtent d'ailleurs à l'opposition des partisans de la violence qui n'entendent pas sacrifier le syndicalisme de contestation au syndicalisme de participation.

Mais il subsiste encore soit en Amérique, soit dans les Etats néo-capitalistes d'Europe de larges secteurs où règne le capitalisme libéral à base concurrentielle. Et qu'est-ce que la *concurrence* sinon comme la guerre dans la société internationale ou la révolte dans la société civile, la forme que prend la violence sur le marché pour la conquête de débouchés. Nous savons le caractère impitoyable des féodalités qui se constituent par l'entremise de la concurrence, l'asservissement auquel elles ont soumis à l'orée de la société industrielle les entreprises plus faibles et les masses laborieuses. De nos jours le droit a tenté d'atténuer, comme il l'a fait pour la guerre, les rigueurs de la concurrence ; il en a limité les excès en créant notamment la notion de

Dialogue ou violence ?

concurrence déloyale et le droit du travail. Il n'en demeure pas moins que la concurrence, dans sa recherche du profit, n'hésite pas à écraser les moins armés économiquement.

Or, à quoi avons-nous assisté dès la seconde moitié du XIX^e siècle ? Au développement d'institutions qui, sous le nom de Cartels, de Pools, d'Unions, de Syndicats, tentaient, sur le plan patronal comme sur le plan ouvrier, de freiner la violence concurrentielle en rapprochant les entreprises entre elles ou les entreprises à l'égard de leur personnel, en les amenant à se concerter par l'établissement d'accords quant à la production et à la vente des produits ou de conventions collectives concernant les salaires. Forme non douteuse d'un nouveau dialogue, celui qui s'institue dans la société industrielle par la voie du *Syndicalisme*.

Certes ce dialogue syndical se révélera parfois insuffisant. S'il finira par venir à bout de la concurrence ce sera souvent pour conduire au monopole, c'est-à-dire à un ordre économique sans participation contre lequel le syndicalisme ouvrier se trouvera dans ^{p.069} la nécessité de recourir, pour faire accepter ses thèses, à des sursauts de révolte. Mais ce dialogue syndical n'en est pas moins la forme, que nous nous devons de signaler, que prend le dialogue dans une société industrielle livrée à la libre concurrence.

Violence ou dialogue dans la société industrielle, c'est dire Concurrence ou Coopération par la voie du Syndicalisme.

*

Voici maintenant le deuxième aspect de la question :

Comment sous ces différentes formes la violence et le dialogue

Dialogue ou violence ?

vont-ils composer leurs influences dans les sociétés ? Sont-ils l'un et l'autre nécessaires au Progrès ou doivent-ils être éliminés l'un par l'autre ?

Il est hors de doute qu'au mépris de la *Paix*, de la *Concorde* et de la *Coopération*, la violence sous la forme de la *Guerre*, de la *Révolte*, de la *Concurrence*, est un facteur prédominant de l'évolution sociale, qu'elle met souvent en échec les formes sociales du dialogue que sont la *Diplomatie*, la *Démocratie de Participation* et le *Syndicalisme*.

Elle trouve d'ailleurs dans l'opinion une adhésion plus commune qu'on ne pense. Elle tient sa place dans l'imagerie populaire qui retient les traits de noblesse qui masquent parfois ses brutalités. Sans elle ne se seraient produites ni les guerres, ni les révoltes, ni les concurrences dont beaucoup hélas furent oppressives mais dont d'autres furent libératrices et ont façonné le visage de la civilisation.

Les hauts faits qui accompagnent la violence collective, les actes d'héroïsme, d'énergie ou de dévouement ennoblissent sa brutalité.

La guerre, la révolte, la concurrence participent à la grandeur des empires, des démocraties ou des féodalités qu'elles ont fondés, ce qui explique que l'instinct collectif exalte leur réussite, oubliant les souffrances qu'elles ont entraînées.

Tout cela fait comprendre que tant d'hommes d'Etat réalistes aient d'autant moins hésité à gouverner selon Machiavel et aient fait leur la maxime de Frédéric le Grand :_{p.070}

« J'emploie d'abord la force, je trouve toujours ensuite des juristes pour la justifier. »

Dialogue ou violence ?

Mais qu'en pensent les moralistes ? Ne pouvons-nous pas au moins attendre de leur part la condamnation que la violence semble appeler du point de vue humain ?

J'ai choisi trois d'entre eux pour trouver la réponse. Je les ai choisis parce que aussi éminemment représentatifs de la pensée et tout aussi contraires dans leur conception de l'homme. Or, il est un point sur lequel nous les verrons cependant s'accorder, c'est sur la valeur de la violence ou tout au moins de la force au regard de l'avenir de l'homme. Célébrée dans l'œuvre d'un marxiste comme Georges Sorel, elle se concilie au nihilisme d'Albert Camus comme à la croyance de Pascal.

Et il est aisé de retrouver sous la forme philosophique de leurs écrits le même accent que dans le vers de Péguy jetant comme une vision sur son propre sort :

« Heureux ceux qui sont morts dans une juste guerre. »

Georges Sorel n'hésite pas à faire l'apologie de la violence. Il la considère sous l'aspect de la révolution prolétarienne. Il affirme qu'elle est la condition de sa réussite. Elle seule peut mener à la justice.

Sous quelle forme, d'après Sorel, doit se manifester la violence pour avoir le plus d'efficacité ? Sous la forme de la guerre.

« Nul doute, déclare Sorel, que la guerre n'ait fourni aux républiques antiques les idées qui forment l'armature de notre culture moderne. »

De même en ce qui touche la guerre sociale, laquelle pour Sorel :

« En faisant appel à l'honneur qui se développe si naturellement

Dialogue ou violence ?

dans toute armée organisée, fait éliminer les vilains sentiments contre lesquels la morale demeure impuissante. »

La guerre sociale se manifeste sous les aspects de la grève, de la grève révolutionnaire et non de cette grève légalisée, simple mode de rupture du contrat de travail.

A l'horizon des grèves doit se détacher la grève générale qui, élevée à la hauteur d'un mythe, stimule le combat prolétarien contre l'Etat bourgeois.

p.071 La grève est mise en œuvre par le syndicalisme révolutionnaire dont le but est le renversement de l'ordre social capitaliste et non son intégration dans l'Etat en vue d'une coopération.

Ainsi conclut Sorel :

« La guerre sociale à laquelle le prolétariat ne cesse de se préparer avec les syndicats peut engendrer les éléments d'une civilisation nouvelle propre à un peuple de producteurs ».

Voici donc une théorie de la violence qui la glorifie comme étant le seul facteur du progrès social. Tout est dans l'action. Arrière les discoureurs.

L'œuvre d'Albert Camus est aux antipodes de la conception sorélienne et marxiste de la violence. Elle en est le désaveu le plus explicite. Un Camus militant a mis en pratique les idées de l'écrivain. On sait avec quelle vigueur il n'a cessé de dénoncer les totalitarismes avec leur cortège d'inquisitions policières, d'atrocités racistes et de sévices. Il a été également en tête du combat contre la peine de mort. Et pourtant chacun sait la place que tient la révolte dans les écrits d'Albert Camus. Il en fait « l'essentiel de

Dialogue ou violence ?

l'homme », car l'homme, ajoute-t-il, « est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est ».

Alors ? N'y a-t-il pas là une antinomie dans la pensée de Camus ? Nullement. Car la violence, pour ce grand moraliste, n'accompagne pas nécessairement la révolte. Cela est vrai sous l'angle métaphysique. La révolte, pour Albert Camus, ne peut se détacher de l'honneur. L'homme la soumet à sa mesure. L'homme révolté, ce n'est pas l'homme qui pousse à bout sa force ; c'est l'homme qui oppose le principe de justice qui est en lui au principe d'injustice qu'il voit dans le monde, c'est l'homme qui « se dresse contre les conditions de la création tout entière » laquelle est « absurde ».

Mais que devient la révolte de l'homme sur le plan de l'histoire ? Camus la différencie cette fois de la révolution dont il se méfie car en s'achevant elle risque de déboucher sur une nouvelle stagnation et de tuer tout révolte. « La révolte aux prises avec l'histoire », écrit-il, « ajoute qu'au lieu de tuer et mourir pour produire l'être que nous ne sommes pas, nous avons à vivre et à faire vivre pour créer ce que nous sommes. » Voici donc sa justification.

^{p.072} Si bien qu'en fin de compte pour Camus ce n'est pas davantage le dialogue qui est comptable du progrès de l'homme social.

Trois siècles auparavant, un grand chrétien, Pascal, avait aussi parlé de la violence. Certes il n'en faisait pas l'apologie et ne pouvait que la réprouver. Il la condamnait également sous la forme de la révolte, tenant la guerre civile pour le plus grand des maux. Est-ce à dire cependant qu'il croyait à la vertu sociale du dialogue ?

Dialogue ou violence ?

Pascal est un réaliste. Il ne voit pas le monde autrement qu'il n'est. Or, nous dit-il :

« C'est la force qui est la reine du monde. »

Mais la force est dans la violence et la révolte. Comment l'en séparer ? Le Pascal sociologue réintroduit, quoi qu'il en ait, dans la société la violence que le Pascal moraliste en avait exclue.

De là ses pensées sur la justice qui sont dans toutes les mémoires :

« Il est juste que ce qui est juste soit suivi, mais il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. »

« La justice sans la force est impuissante. »

« La force sans la justice est tyrannique... Il faut donc mettre ensemble la justice et la force et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est fort soit juste. »

Et ultime jugement sur la justice :

« Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort on a fait que ce qui est fort fût juste ».

Pascal avait trop de droiture dans l'esprit pour ne pas se rendre à ce qui est quelque déplaisir qu'il en eut. Il est vain à ses yeux de prétendre exclure la force de notre société. Celle-ci est humaine, donc corrompue.

C'est ainsi qu'au sommet de trois grandes constructions de la pensée sociologique, philosophique et morale est tenue la violence ou tout au moins la force. Glorifiée, mesurée ou simplement constatée, la force n'en demeure pas moins pour ces esprits aussi éminents que contraires que sont Sorel, Camus et Pascal « la reine

Dialogue ou violence ?

du monde » ou, pour parler le langage de notre temps industriel, le moteur de la société.

Alors ? Devons-nous poursuivre plus avant ? A quoi bon rechercher maintenant la part d'influence du dialogue dans l'évolution sociale ? Son inexistence n'a-t-elle pas été proclamée par des ^{p.073} autorités trop hautes et trop convergentes pour qu'il n'y ait pas quelque présomption à passer outre ?

Et pourtant ? Place n'est-elle pas faite aussi dans le monde à la Paix, à la Concorde, à la Coopération en même temps qu'à la Guerre, à la Révolte, et à la Concurrence ? La non-violence n'y voisine-t-elle pas avec la violence ? Et avec autant d'efficacité ?

N'ont-ils pas souvent fait triompher leur cause ceux qui ne veulent jamais répondre à la force que par l'exemple de son injustice ? Qui donc a triomphé dans l'écoulement du temps des martyrs ou de leurs persécuteurs ? Est-ce à Spartacus et à ses émules que les esclaves ont dû leur affranchissement ? N'est-ce pas plutôt au spectacle inique qu'ils offraient à la charité chrétienne ? N'est-ce pas, en fin de compte, Gandhi, qui a fait reculer le lion britannique ?

La sociologie la plus positive ne peut méconnaître quand il s'exerce contre la violence le souffle de l'esprit. C'est lui qui pour mieux la vaincre se donnera l'instrument du dialogue.

Certes, à la différence de la violence qui peut résoudre de son seul fait, le dialogue ne contient pas en soi la solution. La Paix, la Concorde, la Coopération, qu'il a prises pour but, il ne peut y conduire que par le truchement de ces instruments que sont la Diplomatie, la Démocratie de Participation ou le Syndicalisme. Et s'il peut réussir, il peut aussi échouer. Le dialogue c'est le Logos

Dialogue ou violence ?

qui s'insère entre le droit du plus fort et le droit conventionnel en s'efforçant de faire prévaloir celui-ci par le dialogue. Il lui faut parfois un long temps. La violence conserve sur le dialogue l'avantage d'une efficacité plus immédiate.

Le débat est donc entre les *Politiques* pour qui le meilleur chemin, aussi rocailleux soit-il, est le plus court, et les *Justes* pour qui le détour s'impose quand il passe par le droit et l'équité. Entre les *Politiques* qui collent leur action aux nécessités et les *Justes* qui entendent faire entrer leur idéal dans les faits.

Qui a raison ? Qui a tort ?

Force est de reconnaître que des millénaires d'histoire témoignent en faveur des *Politiques*. La Paix, la Concorde, la Coopération ne sont encore que des idéaux auxquels le dialogue n'a guère ^{p.074} permis de prendre corps. Aucune autre époque n'a davantage que la nôtre connu l'éclosion de guerres, de révoltes, de concurrences accompagnées des pires excès. Et cependant aucune autre ne s'est davantage ouverte au dialogue. *De notre temps*, l'extension de la diplomatie de la base au sommet par les conversations directes entre chefs d'Etat et la première condamnation officielle de la guerre lors du pacte Briand-Kellogg. *De notre temps*, l'essor en Occident des démocraties parlementaires de participation. *De notre temps*, l'établissement de démocraties sociales de coopération, le recours aux méthodes de rationalisation, de planification destinées à résorber les inégalités du féodalisme industriel. Mais autant de résultats précaires devant les menaces persistantes des nouvelles violences qui pèsent sur le monde et que les perspectives de guerre atomique ont porté à leur zénith.

Dialogue ou violence ?

Si bien qu'en dépit des nouvelles ouvertures au dialogue dont l'Encyclique « Pacem in terris » nous a donné la plus haute expression, et la fin de la guerre froide entre l'Ouest et l'Est, la réflexion nous conduirait au pessimisme si l'expérience ne nous avait donné en l'une de nos institutions l'exemple d'un tel progrès vers le dialogue qu'il n'est pas encore dit que les Justes aient perdu la partie contre les Politiques.

*

L'institution dont il me reste à vous entretenir et qui servira d'élément concret à notre discussion est l'institution judiciaire.

Comme toutes les autres elle repose à l'origine sur la violence ou tout au moins sur la force. Comme toutes les autres elle s'ouvrira au dialogue mais à tel point que, fait unique, elle en fera sa règle et de l'autre l'exception.

Comment ce résultat si encourageant pour les adversaires de la violence s'est-il produit ? Recherchons l'explication dans le développement de l'institution.

La justice primitive c'est le Prince s'interposant en qualité de juge entre les adversaires pour les soumettre à sa sentence ; nul ne pouvant plus se faire justice soi-même.

^{p.075} Cette justice est encore arbitraire en ce sens qu'elle n'a d'autre directive que le bon plaisir du Pouvoir, qu'elle n'est liée à aucun droit préétabli. C'est alors que la pensée de Pascal trouve sa justification. « On a fait que ce qui est fort fut juste. » La sentence ne fait que transposer sur le plan juridictionnel l'ancien règlement de comptes. La peine officialise la vindicte. A violence, violence égale. Œil pour œil, dent pour dent.

Dialogue ou violence ?

Sous le double aspect de l'arbitraire et de l'exercice des représailles la justice du Prince est bien encore celle de la force.

Elle s'est haussée pourtant au-dessus de la vindicte individuelle parce qu'elle est devenue institution en s'organisant autour du Procès.

Mesdames, Messieurs, vous allez entendre un éloge du Procès. J'aime à croire que vous vous y rallierez quand vous en aurez connu les raisons et que vous ne serez plus enclins, comme vous l'êtes peut-être en ce moment, à voir une pointe d'humour dans cet éloge du Procès venant d'un avocat.

Qu'est-ce que le Procès ?

C'est, comme son nom l'indique, le processus de la justice, son déroulement. Il suppose une procédure, c'est-à-dire un ensemble de prescriptions formelles qui en règlent la marche depuis l'introduction de l'instance jusqu'au prononcé et à l'exécution de la sentence. Le Procès n'existait pas quand chacun pouvait se faire justice soi-même.

Quel est son but ?

C'est de régler le cours de la justice, d'établir un système de relations entre le juge et le justiciable dans le prétoire pour qu'ils puissent dans des conditions déterminées non seulement exposer leurs cas mais en débattre par répliques et dupliques. *Le Procès ouvre la justice, alors même qu'elle est encore celle du Prince, à un dialogue entre tous les participants.*

Or, l'institution judiciaire évolua de telle sorte le long des siècles que sa part de violence se résorbera progressivement pour perfectionner toujours davantage le procès, c'est-à-dire faire une place de plus en plus grande au dialogue.

Dialogue ou violence ?

Voyons de plus près cette évolution.

p.076 La justice du Prince dans une première mutation se dépouille de son caractère arbitraire grâce à l'organisation du droit. Le Prince est encore le maître de la justice qu'il rend personnellement ou par ses Officiers. Mais juger n'est plus *faire* le droit, c'est le *dire* selon des principes dégagés de la coutume et de la loi. Le Prince qui juge est lié par les stipulations d'un code dont l'interprétation lui revient, mais avec la participation des justiciables devenus les parties.

Puis nouveau bond en avant du Procès. Place sera faite aux côtés du Juge, à des auxiliaires de justice représentants officiels de l'accusation, de la demande et de la défense. Et pour structurer davantage la participation à l'œuvre de justice la défense s'organise en Ordres autonomes et obtient la reconnaissance de droits qui lui garantissent une exacte information des faits de la cause et assurent au dialogue judiciaire sa pleine liberté d'expression.

La procédure d'abord exclusivement écrite devient orale sous la forme de plaidoyers récités par les logographes puis prononcés par les avocats. Encore écrite sous l'Ancien Régime, la procédure criminelle suivra en Occident, après la Révolution française, l'exemple de la procédure civile. L'oralité des débats est un immense progrès dans la voie de l'élargissement du dialogue judiciaire. Toute atteinte qui lui serait portée marquerait une rétrogradation vers la justice de force.

Mais un jour viendra où la justice du Prince sera mise en cause dans son fondement. Il ne suffira plus que le Prince soit lié par le droit pour que la justice soit satisfaite. Le pouvoir se scindera

Dialogue ou violence ?

entre l'exécutif et le judiciaire. Au Prince de gouverner, au magistrat de juger. La justice ne sera plus rendue par le Prince mais en son nom par des magistrats souverains dans leurs fonctions de juges. La justice du magistrat sera rendue par des juges indépendants selon le principe de la séparation des pouvoirs, l'indépendance étant assurée par le mode de recrutement, nominations à vie, irrévocabilité, élection.

Cette substitution à la Justice du Prince de la Justice du magistrat opère une transformation trop radicale du fondement de la Justice pour demeurer sans influence sur le Procès. Celui-ci ^{p.077} franchira de ce fait une nouvelle étape dans la voie d'un élargissement continu du dialogue.

Nul doute en effet que les droits de la défense, garantie essentielle d'un libre dialogue, ne soient davantage sauvegardés quand ils ne s'exercent plus devant le pouvoir jugeant mais devant une magistrature souveraine. Car entre les magistrats professionnels les avocats, les auxiliaires de justice se forme ce qu'on a justement appelé une « famille judiciaire » laquelle n'est autre qu'un climat fait de compréhension, de formation et d'habitudes mutuelles bien propres à ces échanges d'idées qui forment la trame du dialogue.

Cependant, la justice du magistrat peut n'être pas encore expurgée de toute séquelle de violence. Il en est ainsi dans *deux cas*, d'abord quand cette justice demeure inquisitoriale dans sa procédure, ensuite quand elle reste exclusivement répressive dans l'application de la peine.

Justice inquisitoriale. Il convient de distinguer la justice inquisitoriale et la justice accusatoire, deux formes de justice entre

Dialogue ou violence ?

lesquelles se partage la justice occidentale, l'inquisitoriale étant encore celle des pays latins et allemands, l'accusatoire celle des pays anglo-saxons.

La justice est dite inquisitoriale quand la recherche de la vérité repose principalement sur l'aveu. Car alors c'est l'interrogatoire qui constitue l'élément essentiel du procès. Elle est dite accusatoire quand la vérité doit découler non point tant des déclarations du prévenu que des données objectives des débats, témoignages ou pièces à conviction, car dans ce cas la conviction du Juge n'est fondée que sur la confrontation par lui faite de la thèse de l'accusation et de celle de la défense.

On comprend donc combien la justice inquisitoriale est plus menacée des atteintes de la violence que la justice accusatoire puisque la recherche obstinée de l'aveu qui la distingue explique les interrogatoires « spéciaux » trop souvent pratiqués lors des enquêtes préliminaires de police.

Il convient donc de souhaiter, si l'on veut que la Justice se libère encore davantage de toute violence, qu'elle s'oriente définitivement vers les formes accusatoires de la procédure.

p.078 *Caractère exclusivement répressif de la peine.* Une part de violence subsiste également dans la justice sous la forme de la peine.

Il ne s'agit pas seulement de la réprobation de plus en plus étendue qui entoure la peine de mort et de son abolition dans un nombre croissant de nations. Certes la violence se trouve-t-elle alors refoulée sous la forme extrême du châtement. Mais les peines qui subsistent n'en donnent pas moins lieu à cette notion de

Dialogue ou violence ?

châtiment. Elles feront toujours violence sinon à la vie du moins à la liberté ou au patrimoine.

Bien plus profond est donc le mouvement qui tend à changer le fondement même de la peine et non pas seulement une de ses modalités.

La peine reposait dans la justice originelle, nous l'avons vu, sur l'idée de vindicte. Elle confiait au lésé un droit de représailles sur la personne ou les biens du délinquant. Ce caractère s'atténua peu à peu et fit place à une autre notion, celle de la responsabilité. La peine se modelait à la personnalité du prévenu, tenait compte de ses mobiles, de son intention. Elle était fixée par la loi entre un maximum et un minimum où pouvaient jouer les circonstances atténuantes. Mais la peine demeurait un châtiment. Elle n'avait plus pour objet de venger, mais de protéger l'ordre civil en proportion il est vrai de la culpabilité du délinquant. Elle prenait un caractère à la fois répressif et exemplaire.

Or, le caractère de la peine est actuellement remis en cause par la doctrine dite de « défense sociale ». La peine dans ce système n'a pas davantage pour but de venger une offense privée que de réparer un désordre social même à titre exemplaire. Certes la peine est faite pour protéger la société mais elle manque son but si elle se fie seulement à l'exemple pour prévenir de nouvelles infractions. Certes, elle doit tenir également compte de la personnalité du délinquant, mais là encore, elle manque d'efficacité si la justice n'est faite que pour être distribuée entre des limites déterminées. La peine pour être à la fois sociale et humaine doit avoir un effet moins répressif que curatif. Elle exclura l'automatisme d'application. Elle sera proportionnée aux possibilités de récupération du délinquant, de son reclassement

Dialogue ou violence ?

éventuel. Si la peine est toujours fixée à l'avance dans le code, un p.079 grand pouvoir d'appréciation doit être laissé au juge sur son taux et même sur son opportunité. Prononcée, elle doit, à la faveur d'un régime pénitentiaire, soumis à la surveillance constante d'un juge spécialisé, pouvoir être supprimée ou tout au moins réduite selon le comportement du coupable.

Cette forme nouvelle de la justice, aussi différente dans son fondement de la justice du Magistrat que celle-ci l'avait été de la justice du Prince, la justice dite de « défense sociale » s'instaure de plus en plus, aussi bien en régime capitaliste qu'en régime communiste. Instituée depuis assez longtemps en France au Tribunal des Enfants, la réforme judiciaire de 1958 lui a donné un commencement d'application en matière de droit commun. Qu'elle prenne un plein essor et c'est le procès criminel ouvert presque entièrement au dialogue.

Car la justice de « défense sociale », au risque de retourner à l'arbitraire, devra compenser le large pouvoir d'appréciation laissé au juge dans l'application et l'exécution de la peine par une participation encore plus étroite de l'accusation et de la défense dans la sentence. En fait dans une telle justice l'accusation et la défense ne sont plus contraires comme lorsqu'il s'agissait de châtier. Elles se trouvent associées au juge dans une œuvre commune qui est le reclassement du délinquant. Sous cette optique les points de vue peuvent davantage se rapprocher et la justice, tout au moins au pénal, enlève au procès ce qu'il avait encore d'agressif pour en faire un instrument de concorde.

Il resterait à la justice civile à franchir dans la voie d'une ouverture totale au dialogue de participation la même étape décisive que la justice pénale. Certes, il n'y est plus question de

Dialogue ou violence ?

peine châtement, mais le procès n'en laissera pas moins subsister au cœur de la partie perdante et quelle qu'ait été la participation à la sentence qu'il lui ait offert le sentiment d'une violence subie. D'où la mauvaise réputation persistante du procès dont il apparaît pourtant, si notre démonstration est exacte, qu'il est fait pour soustraire la justice à la force, pour l'ouvrir au dialogue.

Il ne peut donc pas s'agir de supprimer le procès, ce qui serait un dangereux retour en arrière, mais de modifier son aboutissement. ^{p.080} Pour éviter la sentence qui laisse un vainqueur et un vaincu par une condamnation ou un débouté une justice civile pleinement ouverte au dialogue de participation favorisera la transaction. Il s'agirait d'une réforme judiciaire qui donnerait de plus en plus de place dans la procédure qu'elles n'en ont aux méthodes de conciliation.

C'est à quoi répond le développement croissant des centres d'arbitrage où le juge est remplacé par l'amiable compositeur. Ce mouvement s'apparente, au civil, au même mouvement de concorde judiciaire que nous avons vu se manifester sous la forme de la justice de défense sociale au pénal.

*

Que l'idéalisme cependant ne nous aveugle pas. Expulsée du prétoire, la violence peut encore tenter de s'y réintroduire de l'extérieur. C'est en cela que la Justice n'est pas encore totalement protégée.

Le pouvoir qu'il soit princier ou démocratique, peut faire irruption dans la justice, violer le droit judiciaire en instituant des tribunaux spéciaux, en forçant le procès, en circonvenant le juge et en paralysant la défense. Coup de force se couvrant de la raison d'Etat.

Dialogue ou violence ?

Nos temps présents nous en donnent de retentissants exemples. Le roman célèbre de Kafka en a fourni une illustration symbolique dans l'aventure de cet infortuné dont le procès, commencé on ne sait pourquoi, poursuivi envers et contre tout, atteint comme par le jeu d'une mécanique bien réglée sa fin inéluctable dans la condamnation et l'exécution d'un innocent.

Mais revenons à la réalité. Je retiendrai plus particulièrement l'un de ces procès de raison d'Etat parce qu'il a marqué, en même temps que la réintroduction de la violence dans le procès, la méthode qui permet de l'en chasser à nouveau au profit du dialogue.

La R.A.U. était aux mains d'un dictateur militaire. Le Prince rendait la justice sous le couvert d'un tribunal de sécurité de l'Etat. Il avait le pouvoir légal de tenir ou non compte de la sentence pour p.081 y substituer, si besoin était, la sienne. La raison d'Etat s'imposait à la justice. Le dialogue judiciaire était stérilisé.

Les relations diplomatiques entre la France et la R.A.U. se trouvaient rompues à la suite de l'affaire de Suez. Néanmoins, en vertu d'accords signés à Zurich, une Commission de liquidation des biens et une Commission culturelle françaises étaient installées au Caire. Ses membres bénéficiaient, en vertu d'une note du gouvernement égyptien, de l'immunité de juridiction.

Or, le 23 novembre 1961, cinq Français, les deux chefs des missions, leurs adjoints et leur Conseil juridique sont appréhendés au mépris de leur immunité par la police égyptienne, incarcérés et traduits devant le tribunal d'Etat pour complot contre la vie du Président Nasser, espionnage et trafic de devises.

Le procès se déroule pendant trois mois, avançant comme celui

Dialogue ou violence ?

de Kafka vers une condamnation inéluctable d'accusés manifestement innocents et dont les prétendus aveux avaient été extorqués par la torture. Au début d'avril 1962, le procureur commence un réquisitoire qui se prolonge deux audiences entières. Il compte l'achever à la troisième audience. Or, coup de théâtre. Ce sera, dès l'ouverture, pour annoncer qu'il demande le renvoi *sine die* du procès. Le tribunal d'Etat après un délibéré de quelques minutes ordonne l'élargissement des accusés. Le procès du Caire est terminé par la capitulation de la raison d'Etat devant la justice.

Que s'est-il passé ?

Tout simplement le recours par la défense à une méthode qui est la seule à faire entendre raison à la raison d'Etat. Elle consiste à engager contre elle l'opinion publique.

Nous avons cité Pascal pour qui la force est la reine du monde. Mais La Boétie en avait aussi parlé et sur un autre ton. Il parlait de l'asservissement des foules au pouvoir en le déclarant volontaire. Qu'en déduire sinon que le pouvoir tombe quand cet assentiment cesse, quand les foules sortent de leur mutisme pour engager le dialogue.

Rien d'autre ne s'était produit au Caire. La raison d'Etat, c'était la volonté du Raïs s'imposant à la justice. Mais l'opinion, c'était, sous sa forme internationale, le concert des ambassades. ^{p.082} Silencieuses au début du procès parce que non encore informées, celles-ci entraient en jeu dès que la défense en eut fait le tour. Attirées par elle au procès leur *participation* ne manqua pas de les édifier sur la fausseté de l'accusation. Alors les ambassades réagirent, le personnel diplomatique intervint auprès du pouvoir.

Dialogue ou violence ?

Un dialogue était amorcé qui se poursuivra dans les antichambres ministérielles. Prise dans ses enlacements, la raison d'Etat succomba à l'étreinte et l'Etat, avec la même autorité qu'il l'avait introduit, mit fin au procès dont la voix de l'opinion l'avait persuadé qu'il était, en même temps qu'une violence, une erreur.

*

Je voudrais achever mon propos sur cette rétrospective encourageante. Oui Pascal, Sorel ou Camus ont raison. La violence a bien vocation pour être « la reine du monde ». Mais le monde a le droit naturel de s'insurger contre la violence. Et l'expérience historique nous apprend qu'il en use et souvent avec succès. Alors s'ouvre un dialogue qui certes n'est que provisoire. Mais parce que le dialogue est parole, il dépend des hommes dont c'est le privilège de le renouveler. Sera-ce comme dans le mythe de Sisyphe, pour ne rouler le roc si près du faite que pour recommencer sans cesse après sa chute le même effort ?

L'avenir ne nous appartient pas.

Mais dans le présent la Justice est, grâce à l'intervention du procès, le haut témoin du recul de la violence ancestrale. Elle apporte aux Justes l'espérance, elle incite les Politiques à la réflexion.

Donnons quant à nous notre réponse. Dialogue ou violence ? Non. Dialogue et violence, telle semble être la réalité sous l'angle social.

Mais nous ne pensons pas que, croyants ou nihilistes, ils aient une vision claire ceux pour qui la violence est une nécessité, soit qu'elle tienne à une corruption originaire de l'humanité, soit qu'elle lui soit attachée comme une fatalité. Nous estimons au contraire

Dialogue ou violence ?

que, croyants ou nihilistes, ils ont la vision claire ceux qui font p.083 confiance au Logos, soit qu'ils le prennent pour l'esprit dominant la matière, soit qu'ils y voient la raison s'imposant à l'absurde. Et voici notre vœu terminal :

Qu'au moins ce soit le propre de la Civilisation de tout mettre en œuvre pour que le Verbe prenne le pas sur la Force et se replace à son rang qui, avant que la faute de l'homme l'ait fait déchoir, était « au commencement ».

@

Dialogue ou violence ?

CHARLES FRÉDÉRIC DUCOMMUN originaire du Locle, est né en 1910 à Yverdon. Il fit un apprentissage de commis d'exploitation des C.F.F. et service de gare pendant sept ans, période au cours de laquelle il a fréquenté successivement les universités de Zurich (droit), Berne et Lausanne (sciences politiques) suivant les stations où il travaillait. Licencié en 1935, il fut nommé secrétaire-adjoint à l'Union syndicale suisse deux ans plus tard. En 1941, il soutint sa thèse de doctorat en Sciences économiques sur la théorie des crises. En 1942, il est secrétaire du Contrôle fédéral des prix ; en 1945, chef du personnel et sous-directeur chez Nestlé ; en 1955, chef du personnel et directeur de la Swissair, et depuis 1961, directeur général des P.T.T. avec supervision des finances, des constructions et du personnel, ainsi qu'administrateur de Swissair comme représentant de la Confédération.

Charles Frédéric Ducommun, qui possède une expérience exceptionnelle du monde syndical, est l'auteur de nombreuses publications économiques et sociales ; il a visité presque le monde entier, y compris la République populaire de Chine.

DIALOGUE OU VIOLENCE DANS LES RELATIONS DU TRAVAIL ¹

@

I. LES INSTRUMENTS DU DIALOGUE SOCIAL EN SUISSE : LE CONTRAT COLLECTIF ET LA « PAIX DU TRAVAIL »

p.085 Depuis vingt-cinq ans, la Suisse est le pays de la paix du travail. Pour en découvrir la raison, il faut remonter assez loin dans son histoire.

Si les Gaulois, Germains ou Italiens existaient comme unités ethniques avant la France, l'Allemagne ou l'Italie, la nature n'a pas créé de famille suisse qui soit indépendante d'une forme d'Etat. L'homme suisse est né quand est né son Etat politique. La communauté helvétique est le fruit de la seule volonté politique, sans aucun soubassement naturel. Aucun facteur d'unité préétablie, ni sur le plan linguistique, ni sur le plan confessionnel. Pour construire sur tant de disparités une nation qui ne fût pas

¹ Conférence du 9 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

artificielle, il fallut dialogue sur dialogue. Entre Confédérés, le recours à la force fut plutôt rare et l'arbitrage fut un principe initial. Aussi, dans ce ^{p.086} climat, la technique du dialogue l'a-t-elle généralement emporté dans les relations du travail, comme dans les autres domaines.

Certes, nous avons aussi connu des grèves et nous en connaissons encore, mais elles ne sont pas fraîches et joyeuses comme ce fut le cas chez nos voisins à une certaine période. Pour nous, Suisses, la grève de 1918, aussi bien pour les hommes de gauche que pour la bourgeoisie, reste un souvenir de cauchemar. Dans un pays complètement dépourvu de matières premières, dans ce pays artificiellement riche vivant surtout de sa matière grise, la population se sait, selon le mot de Siegfried, condamnée à la supériorité. Notre économie est semblable au gyroscope qui ne se maintient en équilibre qu'à force de mouvement. Aussi nous faut-il éviter les accidents économiques et sociaux qui pourraient détraquer un mécanisme aussi délicat. Plus un pays se sent naturellement riche, moins la grève est redoutable (je fais allusion ici à la France et aux Etats-Unis, et plus un pays (telle la Suisse) se sent naturellement pauvre, plus il redoute la violence. S'ils ne revêtent pas une importance capitale pour d'autres pays, les conflits sociaux généralisés mettraient en péril notre existence même.

C'est pourquoi, après la grande dépression économique de l'entre-deux-guerres, les fédérations patronales et ouvrières de la métallurgie et de l'industrie des machines ont solennellement déclaré renoncer à la force. D'où la fameuse convention de Paix du Travail de 1937 qui se renouvelle périodiquement. Au chômage involontaire nous ne pouvons pas ajouter le chômage volontaire.

Dialogue ou violence ?

Cette paix a été rendue possible pour toutes sortes de raisons que je vais passer en revue mais dont l'une mérite de retenir immédiatement notre intérêt : les chefs syndicalistes qui avaient été les pionniers de la Paix du Travail, répudièrent tout système visant à instituer un droit de regard et de co-gestion, toute formule de contrôle qui, à l'égard des employeurs, eussent paru inquisitoriales et vexatoires. Ils les répudièrent aussi parce qu'ils pensaient qu'elles ne répondraient pas à un besoin de leurs militants.

Les chefs syndicalistes de la Suisse alémanique comprenaient mal les syndicalistes de la Suisse française qui ne se contentaient pas d'une formule de bonne foi et qui prônaient la communauté p.087 professionnelle ¹. En réalité, les leaders syndicalistes de la Suisse allemande auxquels j'ai fait allusion, faisaient de la communauté professionnelle comme Monsieur Jourdain faisait de la prose : sans le savoir.

En effet, devenus de véritables confidents de leurs partenaires patronaux (je pense aux contacts entre nos industriels et ces chefs syndicalistes), ces dirigeants syndicaux en savaient davantage sur les intentions patronales que la plupart des actionnaires.

Les ouvriers des industries en question avaient ainsi la satisfaction de disposer de plusieurs paires d'yeux et d'oreilles en plein centre des brain-trusts de l'économie nationale. Dispensée avec discernement par le haut, de la part des centrales patronales et syndicales, l'information rendait les entreprises relativement transparentes. Pourquoi, dans ces conditions, vouloir codifier cette transparence ?

¹ Voir les travaux de René Robert, Emile Giroud, Pierre Aragno et Jean Möri.

Dialogue ou violence ?

Jusqu'ici cette politique du contact a suffi, surtout en Suisse alémanique où le patronat a observé un comportement marqué au coin d'une certaine décence dans la politique des revenus et d'une évidente capillarité sociale. L'ouvrier, dans ces conditions, n'éprouve pas le besoin de changer de maître ; ce qui n'est pas le cas dans la plupart des autres nations du monde.

Mais il fallait, pour renoncer à la grève ou au lock-out, des garanties fondamentales. Les syndicats ouvriers, en effet, veulent bien renoncer aux suspensions de travail s'ils savent pouvoir obtenir leur promotion sociale par d'autres moyens. C'est une question de bonne foi.

*

La Suisse possède un régime de contrats collectifs de travail unique au monde. Ce réseau de 1.600 conventions collectives constitue une véritable législation du travail. Employeurs et salariés sont directement et personnellement responsables de leur sort. Ce ne sont donc pas des parlementaires qui préparent la promotion sociale, ^{p.088} mais des milliers de militants de syndicats qui s'acharnent patiemment à l'élaboration et à la révision de leur statut social.

Cette législation privée n'a pas l'uniformité de la législation parlementaire ou gouvernementale que connaissent nos grands voisins. Chaque convention est comparable à un habit sur mesure alors que, dans les grands Etats, la législation synchronisée est semblable à un vêtement uniforme qui ne convient à personne parfaitement. C'est l'égalité dans le malaise.

C'est pourquoi, comme l'a relevé l'éminent économiste de l'Union syndicale suisse, M. Waldemar Jucker, l'homme est plus

Dialogue ou violence ?

heureux — ou moins malheureux — dans les petites nations que dans les grandes.

Les grandes explosions sociales ont marqué l'histoire de la France, de l'Allemagne, de la Russie, alors que les points de stabilité du continent européen sont constitués par de petites communautés telles que la Suisse, la Hollande, le Danemark, la Suède, la Norvège. Ceci dit en passant à l'adresse des « grands Européens » qui, me semble-t-il, devraient prendre soin, pour bâtir l'Europe, de ne pas commencer par la priver de ses meilleurs points d'appui.

Mais l'avantage du système suisse réside principalement dans le fait que le citoyen, ouvrier ou employé, crée lui-même son propre sort au lieu de confier cette tâche à ses seuls mandataires.

La démocratie se définit pour nous comme un régime de participants. Cet esprit de participation est encore favorisé par les milliers de sociétés coopératives dont l'importance devient considérable pour notre économie nationale.

*

Malgré les progrès sociaux réalisés dans notre pays, les rapports entre les patrons et les ouvriers restent cependant des rapports diplomatiques, et je ne pense pas que nous ayons atteint le stade que nous devons atteindre. Dans des circonstances favorables, la convention de « Paix du Travail » peut suffire à garantir la collaboration. Mais soude-t-elle suffisamment les deux parties pour leur permettre d'affronter une période de dépression économique ?

p.089 Peut-être la prospérité nous cache-t-elle certains problèmes comme la neige, en hiver, recouvre les crevasses du glacier. Mais,

Dialogue ou violence ?

en attendant, notre situation reste, semble-t-il, enviable, car le grand avantage civique et politique du contrat collectif réside dans le fait qu'une entente libre lie moralement. On ne fait pas grève contre sa propre décision.

II. L'INSTRUMENT DU DIALOGUE SOCIAL DANS LES GRANDES NATIONS : LE PLAN

Mais le succès de l'expérience suisse, même s'il se révèle durable, ne saurait tenir lieu de flambeau pour d'autres nations, car il y a trop de données spécifiquement helvétiques dans le problème que nous pensons avoir résolu chez nous pour ce deuxième tiers de siècle.

Dans les grands pays de l'Europe occidentale, les secousses sociales de l'après-guerre ont provoqué des solutions radicales marquées au coin de l'étatisme. Il fallait agir rapidement. La procédure laborieuse du contrat collectif a dû faire place à la décision parlementaire comme les réformes dans la gestion de grandes entreprises ont été abandonnées au profit des socialisations.

Cependant, aussi bien dans le travail du législateur (le parlement lointain) que dans les travaux de socialisation industrielle, l'ouvrier, tout d'abord satisfait de sa revanche sociale, ne reconnut bientôt plus son œuvre ; il ne l'avait pas enfantée comme une commission ouvrière enfante un contrat collectif de travail. C'est pourquoi, aujourd'hui, l'ouvrier de certains pays voisins fait grève contre l'Etat : « L'Etat ce n'est pas moi. »

Peut-on faire machine arrière, démobiliser la réglementation étatique, retourner à la formule du contrat collectif, au régime de participants ? Certains y songent, mais il semble bien que les jeux

Dialogue ou violence ?

soient faits pour longtemps. Les syndicats libres, en France tout particulièrement, se rendent néanmoins compte de la menace d'anémie qui pèserait sur eux si l'on abolissait le peu qui reste de la politique des conventions libres entre patrons et syndicats.

*

p.090 Dans le régime de la réglementation étatique, dont certains voudraient donc ressortir, — et il y a autant d'hommes d'extrême-gauche que de modérés parmi cette équipe qui désire redonner sa vigueur au syndicalisme — le sens de la responsabilité s'émousse. Cet état de rébellion de tous contre tous — comme on le constate dans les grèves des entreprises socialisées — recèle de très sérieux dangers. Il en va de la solidité du lien national, de la cohésion même de la communauté.

Aussi, divers hommes politiques ont-ils cherché de nouveaux moyens pour transformer les subis-seurs en acteurs, les remorqués en remorqueurs. Cette possibilité de réintégration, ils croient l'avoir trouvée dans l'idée du plan.

Le plan a tout d'abord pour effet de donner un sens national à l'effort individuel, même très humble, de chacun. Il donne l'impression à la communauté de ne pas marcher à l'aveuglette.

Il donne à ceux qui n'ont pas les moyens matériels ou intellectuels de forger leur propre destin, la possibilité de remplacer l'aventure individuelle par l'aventure de groupe, de créer leur sort et de ne plus subir un sort préparé par d'autres.

J'ouvre ici une brève parenthèse : C'est un aspect du problème social de l'Europe que les Américains comprennent mal. Sur leur sol, qui n'est peuplé que de 200 millions d'hommes, alors qu'il pourrait en nourrir le double, l'initiative personnelle permet

Dialogue ou violence ?

encore, dans ce pays relativement vide, des ascensions sociales dont nous parlent abondamment divers « digests ». En Europe, un jeune ouvrier se rend compte d'emblée qu'il a fort peu de chances de devenir président du Conseil d'administration de son entreprise, d'où le succès des idées planistes, pour ne pas dire socialistes, parmi la jeunesse européenne qui n'est pas moins virile que la jeunesse américaine mais qui doit s'affirmer par d'autres méthodes.

Il s'agit, je le répète, pour le jeune Européen d'opérer une reprise en mains de sa propre destinée.

S'il est bien conçu, acceptable pour tous les partenaires (Etat, employeurs, syndicats ouvriers et fournisseurs de capitaux) le plan — je pense à l'idée française — peut devenir l'instrument du ^{p.091} dialogue par excellence, le dialogue économique pouvant tenir lieu de soubassement à un dialogue plus vaste.

Je pense, en effet, que le plan — qui actuellement demeure suspect aux syndicats français, non pas pour des raisons essentielles, mais pour des raisons formelles — peut nous permettre de résoudre, dans une certaine mesure, le problème de la signification même du travail, car on doit craindre que la part du travail sans âme, le travail dépourvu d'intérêt aille croissant.

Malgré les prophéties rassurantes de plusieurs économistes et sociologues de gauche ou de droite, le travail moderne se banalise, même dans le secteur tertiaire.

Dans le domaine de la technique, on s'aperçoit que l'automatisme, dans de nombreux cas, appelle l'automate, pour des périodes provisoires, mais qui se relaient. Il y a, me direz-vous, tout le secteur des réparations. Ce n'est vrai qu'en partie.

Dialogue ou violence ?

Nos monteurs de centraux téléphoniques ou de lignes ne réparent plus sur place les nouveaux types de chercheurs automatiques ou d'amplificateurs, mais les renvoient au fabricant.

Nous n'avions pas de manœuvres il y a vingt ou trente ans ; maintenant nous en avons beaucoup, parce que le travail se prête à l'utilisation des manœuvres. La joie au travail est donc refusée à la majorité des humains. Or, nous verrons tout à l'heure à quel point la joie au travail a une importance dans le problème ou dialogue ou de la violence.

Nous sommes d'autant plus loin du passage du travail maudit au travail souverain qu'avec les nouvelles méthodes de gestion des entreprises, le divorce s'accroît encore entre l'exécution du travail et la disposition des fruits du travail. L'ouvrier ne peut exercer sa volonté d'entreprendre ; il ne peut pas travailler mieux ou plus mal. Cette marge même a disparu. Le contrôle n'est plus son affaire. L'ouvrier est de moins en moins son propre entrepreneur. Il voit son sort créé par d'autres jusque dans les moindres détails d'exécution. C'est du pré-pensé.

Quant aux cadres, ils ont de la peine à comprendre, eux qui se passionnent pour leur affaire, l'indifférence de leurs ouvriers ; la joie au travail des cadres est à la besogne du manoeuvre spécialisé p.092 ce qu'est, dans un exercice tactique, la satisfaction du colonel à la lassitude de l'homme du rang.

Le dialogue est difficile entre de tels partenaires entre celui qui souhaite que ça dure, et celui qui souhaite que ça ne dure pas. L'évolution actuelle ne légitime pas l'optimisme des Pierre Hamp et Charles Andler qu'on a abondamment cités aux

Dialogue ou violence ?

Rencontres de 1959 ¹.

Qu'on est loin du Travail-Roi, du travail-essence de l'homme selon Marx, lorsqu'on visite maintenant certaines de nos entreprises. Aussi Georges Lefranc ² constate-t-il amèrement : « Placés devant les idées qui ont été lancées, travail-malédiction, travail-bénédiction, les ouvriers ont tendance à accepter l'idée de malédiction. »

Aujourd'hui, il faut donc trouver pour ces ouvriers-là de nouveaux mobiles du travail. Toute sociologie moderne est une somme de justifications du travail.

Mais les vraies solutions, les vraies justifications — celles que l'ouvrier lui-même éprouveraient — sont quasi introuvables.

C'est bien parce qu'ils l'appréhendent que certains économistes nous consolent à l'idée que les heures de travail diminuant, des loisirs prolongés résoudront le problème de la joie de vivre et réconcilieront les automates avec leur sort.

Aujourd'hui, dans l'Europe occidentale comme aux Etats-Unis, on cherche donc l'échappatoire dans la « libération par le loisir », à quoi Pierre Jaccard rétorque : «... comme si la nature de l'homme était en dehors de son travail ».

Je ne suis pas un adepte du maintien du pensum du travail au niveau que nous connaissons aujourd'hui dans trop de pays du monde dit « libre », mais je pourrais ajouter que, même si l'on ne

¹ « L'homme qui travaille au millième n'a pas d'écart de conscience. Sa perfection professionnelle se retrouve dans sa dignité de vie. » Pierre Hamp, *Kilowatt*, p. 379. « Cette moralité innée d'un travail de plus en plus qualifié et qui transforme toutes choses autour d'elle comme par rayonnement, nous dirons qu'elle est la nouvelle moralité socialiste. » Charles Andler.

² [Le travail et l'Homme](#), Rencontres internationales de Genève 1958, page 25.

Dialogue ou violence ?

p.093 travaille que quatre heures par jour, c'est cette partie de la journée qui restera sociologiquement centrale.

C'est pourquoi il est impossible d'éviter la question.

Pour l'homme condamné à un travail sans attrait il n'y a qu'une solution — et aussi bien du côté communiste que du côté démocratique, mais sous des formes différentes, on voit cette solution dans le plan ; c'est l'avènement d'un régime qui permet à l'ouvrier obscur de dire : « Mon travail n'est pas intéressant, c'est entendu, mais je le conçois maintenant en fonction d'une ambition collective très précise : le plan. Mon travail devient alors une bonne action que j'accomplis comme un devoir social. »

Il ne s'agit plus là de joie au travail mais bien d'une joie éthique, et c'est parce que le plan permet d'accomplir le plus petit travail sur un grand horizon qu'il revêt tant de valeur aux yeux de nombreux hommes politiques.

Le travail devient alors un nouvel honneur selon Péguy. Et peut-être, en U.R.S.S. comme en Yougoslavie, le plan a-t-il sauvé le régime.

Cette politique de l'objectif commun, cette sorte de « challenge » collectif a provoqué, par ambition nationale, la convergence des volontés. D'ailleurs, le plan est semblable à un navire dont on ne peut descendre lorsqu'il a pris le large.

L'équipage est condamné à la cohésion. Pour ces deux pays, le plan était devenu si capital (presque mythique) qu'il en est devenu l'ossature.

C'est peut-être pour cela que la communauté russe a supporté les purges staliniennes et les revirements que l'on sait. C'est peut-

Dialogue ou violence ?

être pour cette raison aussi que la communauté yougoslave a pu, sans craquer intérieurement, supporter les méandres de sa politique extérieure.

Car le problème de la joie au travail, comme telle, ne peut pas être résolu en soi d'une manière plus satisfaisante dans les pays communistes que dans les pays libéraux. L'U.R.S.S. demeure aux prises avec le problème de l'aliénation technique. Les différences entre le travail parcellaire et le travail intégral subsistent chez elle comme chez nous. Tant qu'il y aura des travaux de pure exécution, il y aura des maîtres et des esclaves.

p.094 La souveraineté du travail n'a pas assuré la souveraineté du travailleur.

La morale soviétique du travail réside dans la notion du but à atteindre. Aussi n'est-il pas étonnant que l'idée du plan, rejetée autrefois par les milieux non socialistes, retienne l'attention des chefs politiques comme moyen pédagogique dans les pays occidentaux parce qu'ils sentent qu'il y a là peut-être un début de réponse aux grandes questions que posent la cohésion et la solidité des nations ¹.

Je pense aux jeunes cadres de l'économie française ; s'ils sont heureux dans leur travail, ils le sont surtout à travers leur travail dans ce que, politiquement, on appelle l'action, c'est-à-dire dans la poursuite d'un but qui dépasse le travail.

¹ Pour le moment, je laisse la Suisse en dehors de ces considérations, car pour des raisons que nous pourrions reprendre dans le débat, notre pays sera probablement l'un des derniers à s'engager dans une politique générale de planification. Il y a quelques excuses à cela : nous ne détenons que quelques maillons des grandes chaînes de production ; nous sentons notre impuissance, peut-être aussi notre irresponsabilité. On doit demander, en revanche, que les contacts indispensables à un minimum de programmation nationale soient désormais assurés à tous les niveaux.

Dialogue ou violence ?

Par définition, le plan contraint tous ses participants à élever le débat au-dessus de leurs intérêts propres. Le dialogue entre le travailleur et la communauté se charge d'un sens nouveau.

*

Les problèmes économiques eux-mêmes ne pourront plus, à la longue, se résoudre sans la coopération permanente, à l'étage d'un « brain trust » national, des syndicats d'ouvriers et d'employés. Pour ne prendre qu'un exemple entre beaucoup d'autres : certains surinvestissements ou suréquipements qui peuvent provoquer des étranglements et du chômage comme on le voit dans certaines industries américaines, sont imputables au refus des organisations syndicales de se servir au maximum des installations existantes. Ce problème-là, secondaire en soi, est l'un de ceux qui touchent au ^{p.095} parallélisme de développement des divers chaînons de la production. Je fais allusion aux thèses de von Haberler sur l'accélération.

La planification est donc impossible sans la cohésion morale des partenaires.

Mais, pour remplacer le face à face par le côte à côte, il faut que soient remplies des conditions qui, aujourd'hui, sont loin de l'être et c'est pourquoi, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce sont les anciens planistes du mouvement ouvrier qui se retournent contre le plan proposé par les milieux gouvernementaux et patronaux.

Les syndicats, en France en particulier, craignent d'aliéner leur liberté de combat en échange de droits que leur donnerait le gouvernement dans la co-gestion de la planification. Leurs craintes sont-elles fondées ?

Dialogue ou violence ?

C'est une fois encore un problème de confiance. Le monde syndicaliste, qui est progressiste en théorie et en esprit, donne parfois des coups de frein qui étonnent ceux qui ne connaissent pas l'histoire ouvrière. Mais ceux qui la connaissent savent combien on a disposé avec désinvolture du sort des ouvriers autrefois, et même après la guerre ; reconversions professionnelles mal étudiées, transplantations inutiles. Je n'en veux pour exemple que l'affaire des mines de charbon dans l'après-guerre. Louis Armand en a justement fait le procès.

*

En intervenant dans la planification nationale, les syndicats d'employés et d'ouvriers pénètrent dans les secrets restés jusqu'ici patronaux et gouvernementaux. C'est le passage de l'économie opaque à l'économie transparente.

De nombreuses entreprises se trouvent ainsi condamnées à la lumière. Elles doivent justifier devant des tiers leurs témérités ou leurs tergiversations.

Cette évolution, qui fait que le patron ne sera plus maître chez soi comme aujourd'hui, sera lourde de conséquences, car c'est la capacité même des chefs d'entreprises qui se trouvera parfois mise en cause.

III. UNE CONDITION MAJEURE DU DIALOGUE : UNE ÉCONOMIE TRANSFORMÉE ET STRUCTURÉE SUR LA RESPONSABILITÉ

^{p.096} Sur le plan de l'entreprise même, il semble que le problème de la co-gestion ne se pose guère, mais certains économistes et hommes politiques estiment nécessaires diverses transformations structurelles sans lesquelles le dialogue n'est pas réalisable à l'intérieur du plan. Le dialogue n'est authentique qu'entre partenaires qui s'engagent.

Dialogue ou violence ?

Aussi, en Algérie, le conflit n'a-t-il pu prendre fin qu'après la reconnaissance de responsables capables de commander leurs troupes.

Dans l'état actuel des relations simplement diplomatiques entre organisations patronales et syndicats ouvriers, l'absence fréquente des vrais responsables est supportable. Mais lorsqu'il s'agira de dépasser le stade de la communauté professionnelle, du contrat collectif, de la paix du travail, d'aborder le problème d'un vrai compagnonnage des responsables de communautés professionnelles, surgira la question beaucoup plus fondamentale des vrais dirigeants de l'entreprise : celle du rôle respectif des propriétaires réels (bailleurs de fonds) et des directeurs salariés.

Dans des cas toujours plus fréquents, les syndicats voudront traiter alors avec les détenteurs authentiques de la puissance de disposition (la « Verfügungsmacht » de Marx).

Les thèses que Burnham a développées dans son ouvrage « The managerial revolution », qui montrent qu'une entreprise n'est plus asservie à sa finance, ne se confirment pas et laissent incrédules ceux qui connaissent l'entreprise moderne. Certes, la classe des managers commande plus indépendamment qu'autrefois, mais tant que tout se déroule dans le cadre des affaires courantes. La puissance qui est derrière, pour employer le langage des ouvriers, peut se manifester fortement et subitement lors de décisions capitales.

C'est alors que les ouvriers et les employés se rendent compte qu'ils ont dialogué jusqu'à ce moment avec des salariés supérieurs et non pas avec les détenteurs de la véritable puissance économique. Ils ont l'impression de se heurter à une force sans

Dialogue ou violence ?

visage et de p.097 n'entretenir avec les représentants directoriaux qu'un dialogue tronqué, un dialogue de marionnettes.

L'ouvrier de gauche, le militant, semble donc, plus sentimentalement qu'intellectuellement il est vrai, distinguer deux « élites ». A la première — celle qui est incarnée dans la personne du patron, du directeur ou de l'ingénieur — il confère une certaine légitimité. A la seconde — celle qui est représentée par les bailleurs de fonds, les capitalistes — il déclare son hostilité. S'il considère le capital comme nécessaire, il pense que le capitaliste est superflu. Il reconnaît le caractère d'élite du premier (le patron), mais non du second (le capitaliste). Pourquoi ?

Les privilèges du premier, je veux dire le directeur, le salarié supérieur, ont une contrepartie : le risque humain. C'est le directeur qui affronte l'élément travail. C'est lui qui doit s'expliquer, lutter pour la communauté d'entreprise, endosser toutes les responsabilités, s'exposer aux « coups durs », débattre, traiter, prendre des engagements sociaux. L'autre « élite », en revanche, n'a pas de contrepartie à ses privilèges. Certes, le bailleur de fonds court le risque de perdre ses fonds, mais ce n'est là qu'un risque matériel ; de risque humain, de risque social, il n'en court point ; cette classe sociale n'assume pas, par des contacts humains personnels et intimes, la protection des autres hommes qui constituent « l'élément travail ».

Cela nous amène à rappeler ici certaine idée chère à Gustave Thibon, selon laquelle l'une des causes essentielles de la durée du régime féodal doit être recherchée dans le fait que la chevalerie, qui incarnait l'élite du Moyen Age, avait une contrepartie à ses privilèges : le risque total de la personne. C'est cette classe-là qui se battait et qui assumait les charges protectrices des autres

Dialogue ou violence ?

classes. Ces risques étaient tels que les humbles, ceux qui étaient au bas de l'échelle sociale, se rendaient compte qu'ils auraient plus à perdre qu'à gagner à gravir cette échelle. C'est peut-être bien là, en effet, ce qui explique la durée d'un tel régime et c'est lorsque les classes privilégiées oublièrent que leur position dépendait de cette contrepartie que les masses populaires ne les reconnurent plus.

p.098 Aujourd'hui, les ouvriers se rendent compte qu'on a bien plus à gagner qu'à perdre à escalader l'échelle sociale. Ils envient cette « élite numéro deux », qui jouit de privilèges sans contrepartie humaine.

Certes, nous connaissons de nombreuses entreprises, en Suisse, dans lesquelles le patron est membre des deux élites, c'est-à-dire qu'il a engagé toute sa fortune et s'est lié matériellement et moralement à ses ouvriers. Dans ces cas-là l'élite numéro deux s'identifie avec l'élite numéro un, et c'est peut-être là l'une des raisons pour lesquelles le malaise social est moins grave chez nous, mais l'anonymat gagne du terrain.

Ceux qui jouent à la bourse et qui, souvent sans même le savoir, déterminent à plus ou moins longue échéance le sort d'une entreprise, personne ne peut les traduire devant une commission ouvrière, personne ne peut les contraindre au dialogue social, les obliger à rendre compte de leur comportement vis-à-vis des ouvriers, personne ne peut forcer cet « élément capital » à s'expliquer et à légitimer ses actes devant « l'élément travail ».

Le malaise que l'on ressent devant l'anonymat est dénoncé par des hommes de diverses tendances. M. Marcel Regamey, que l'on ne peut suspecter de gauchisme, écrivait : « La personne morale

Dialogue ou violence ?

devient un simple moyen d'abolir la responsabilité et les risques que comporte la propriété. » La paix sociale n'est pas possible, elle ne sera pas assise tant que l'élite numéro deux (celle des « capitalistes ») n'aura pas repris sur elle le risque total des engagements humains envers les autres classes dans le travail même.

Les droits fondamentaux rattachés à la propriété n'ont pas évolué depuis des siècles, alors même que la propriété s'est transformée considérablement ; elle était liée à la fonction patronale, au sens étymologique du terme. A la puissance de disposition sociale du propriétaire correspondait donc une responsabilité sociale, un risque humain direct. Aujourd'hui, les anciens droits sont restés, la puissance de disposition de la propriété s'est même accrue, mais ses devoirs ont considérablement diminué. Ce n'est pas avec des charges fiscales qu'on rétablira ce genre d'équilibre.

En attendant de plus profondes réformes du régime actuel, il faut réduire les droits des actionnaires et administrateurs qui ne p.099 veulent pas s'engager et qui, par conséquent, sont impropres au dialogue.

M. François Bloch-Laîné qui vient d'écrire un livre commenté par divers grands journaux suisses : « Pour une réforme de l'entreprise » ¹ prévoit la participation de la puissance publique aux affaires des sociétés privées. Il propose de dissocier, au sein même des conseils d'administration, les gouvernants effectifs des simples figurants. Il propose de restreindre les droits des actionnaires qui ne font qu'un placement souvent éphémère et

¹ Editions du Seuil, Paris, 1963.

Dialogue ou violence ?

d'augmenter les droits de ceux qui se lient véritablement au sort et à la vie intérieure de l'entreprise.

Commentant ces thèses, P.-A. Chevalier, dans le *Journal de Genève*, du 22 août, écrit : « Il est juste de reconnaître que certains actionnaires ne portent qu'un intérêt relatif à la société à laquelle ils participent. Ils considèrent avant tout l'achat d'une action comme une opération spéculative et ils n'ont à aucun moment le sentiment d'appartenir à la communauté des capitalistes, qui devrait constituer l'ossature d'une société. » ¹

Dans son célèbre ouvrage « Au-delà du salariat », M. Louis Maire passe en revue et présente diverses solutions visant à transformer le salarié en associé.

Sous la signature également de Louis Maire et de Jean Pavillon a paru, en 1945, une étude sur la société anonyme paritaire prévoyant, par un ingénieux système juridique, compatible avec le droit suisse, l'accès des représentants des ouvriers et des employés au conseil d'administration des entreprises.

Pour notre part, nous avons esquissé une solution pour éliminer la prépotence sociale des actionnaires irresponsables en prévoyant une combinaison du principe capitaliste « une action, une voix » avec le principe coopératif « un homme, une voix ».

La cogestion dans l'entreprise même est en revanche considérée comme une erreur aussi bien par les économistes de gauche que par ^{p.100} ceux de droite. En effet, si l'entreprise peut être soumise à certaines directives d'associations économiques paritaires, si elle peut être paritaire dans son conseil

¹ « Faut-il réformer l'entreprise ? », *Journal de Genève*, 22 août 1963, n° 196.

Dialogue ou violence ?

d'administration, elle est principalement chargée de tâches d'exécution : or, comme le disait justement Napoléon, « on délibère à plusieurs, mais on exécute seul ».

IV. L'EXIGENCE SUPRÊME DU DIALOGUE : UN HUMANISME INTÉGRAL

Tant en ce qui concerne les solutions de Bloch-Lainé que celles de Louis Maire, il s'agit d'une étape ; il s'agit de réaliser l'une des conditions du dialogue, d'ailleurs essentielle. Reste alors, dépouillé de ses avant-plans, le problème de la capacité même des conducteurs de la communauté.

Les liens entre les meneurs du jeu économique (je veux parler du monde patronal, des milieux bancaires, enfin de ceux qui commandent notre économie) et les masses se sont relâchés à un point tel au cours des cinquante dernières années que le mimétisme social même a disparu. C'est ce que démontre l'historien anglais Toynbee.

Il semble que ce ne soient plus les mêmes natures humaines — du côté bourgeois et du côté ouvrier — qui s'affrontent dans le dialogue qui s'esquisse.

Pour le jeune communiste, l'idéal n'est plus d'imiter les us et coutumes de la bonne société bourgeoise. Faire fortune dans les affaires ne l'intéresse pas. L'homme qu'il se propose comme modèle sera le scientifique, le pionnier du travail. Il a changé de monde. Il parle de culture prolétarienne.

A la bourgeoisie qui l'a rejeté hier, l'ouvrier français ou italien d'aujourd'hui répond par l'auto-rejet.

Cette attitude, qui n'est guère propice au dialogue, appelle une

Dialogue ou violence ?

double explication : l'une intellectuelle, l'autre morale, voire affective. Il semble bien, en effet, que ces ouvriers-là, détachés mentalement de ce qu'on appelle les élites, fassent un double procès à ces élites. « Les bourgeois ne savent plus où ils vont », nous déclarent souvent les ouvriers que nous coudoyons. C'est une condamnation intellectuelle.

p.101 Autre remarque : « Mes ouvriers ne me détestent pas, mais ils aiment leur secrétaire syndical d'obéissance communiste », me disait un patron français. Voilà la condamnation morale.

C'est un fait qu'aux yeux des masses dites prolétariennes, les « élites bourgeoises » ont perdu, d'une part leur crédit intellectuel, et, d'autre part, leur rayonnement affectif. La crise ouvrière se ramène donc à une crise de l'élite.

Nous dispensons l'instruction plus que la culture, si nous entendons par ce terme le sens des relations des diverses disciplines de l'esprit. Dans l'enseignement supérieur, le biologiste enseignera souvent sans référence à la théologie, le sociologue ne coordonnera pas ses thèses avec celles de l'économiste. Tout cela, au nom de la liberté académique.

Nous savons tout, mais rien de plus. Il manque le ciment. Les ouvriers le sentent bien et nous contestent la compétence de direction de l'humanité. Ils estiment que le dialogue devrait être mené avec des hommes compétents. Effectivement, nous ne savons guère où nous allons.

Si l'un de nos employés me disait : « Vous qui faites partie d'une classe qui se prétend dirigeante, où allez-vous ? », j'avoue que ma réponse serait impossible.

Ce problème de « capacité de direction » était resté

Dialogue ou violence ?

relativement théorique jusqu'en 1930, mais la grande dépression économique vint alors administrer la preuve que le capitalisme ne dominait plus les forces économiques qu'il avait libérées. C'est surtout en fonction de cette grande crise économique que se développèrent les totalitarismes et que les ouvriers adhérèrent par millions aux organisations anti-capitalistes et anti-libérales d'extrême-gauche ou d'extrême-droite. Le planisme soviétique en particulier apparut aux masses comme une réaction anti-fataliste. La sécurité fut préférée à la liberté.

Dans l'autre camp, les chefs communistes prétendent savoir où ils vont sous la conduite de Sa Majesté l'Histoire. Dans leurs universités, l'enseignement est synchronisé, monolithique. Philosophie, sciences, sociologie et théories économiques se conditionnent réciproquement.

p.102 De plus, le marxisme-léninisme, en donnant à ses disciples une conception totale du monde, et de son destin supposé, empoigne l'être entier, et donne à chaque militant la conscience d'être le précieux instrument d'une évolution de grande envergure. Chaque « prolétaire » se sent porteur d'une mission personnelle et déterminée qui lui permet de donner libre cours à cette passion de transformer le monde que confesse Shelley.

Quant au second terme du défi communiste, d'ordre moral et affectif, il est tout aussi important. Les chefs communistes ont réussi à faire comprendre aux militants de la base que « l'Etat c'est toi ».

Dès lors, le militant convaincu accepte tout de son chef ; il est une partie de soi (forcément la meilleure, puisque, par ses fonctions centrales, il en sait davantage). Accepter les réprimandes

Dialogue ou violence ?

et les châtiments d'un tel chef, ce n'est pas subir les coups de l'extérieur. D'où cette extraordinaire capacité de souffrir avec joie, phénomène qui a étonné l'Occident tout d'abord mais qui, dans le fond, n'est pas proprement slave.

C'est en vertu de ce principe d'identification que les directeurs des entreprises soviétiques jouissent de privilèges qui ne choquent personne, parce qu'ils sont reconnus légitimes, alors que les avantages que croit pouvoir s'accorder un patron occidental sont contestés parce que ce patron, aux yeux du militant, de la masse, n'a pas l'auréole de la légitimité.

Il n'y a pas d'autorité sans légitimité et pas de légitimité sans intimité, c'est-à-dire sans compagnonnage vivant, une véritable communauté de destin, sensible tout au cours des heures de travail.

En U.R.S.S., cette impression de communauté de destin est entretenue par une politique d'information systématique et par de très nombreuses réunions de comités de production. Tout cela dans le cadre de la grande ambition nationale que concrétise le plan. Il n'y a là, d'ailleurs, rien de spécifiquement soviétique, rien d'essentiellement marxiste.

L'ouvrier, tout au moins le militant communiste, trouve chez ses supérieurs et surtout dans les cadres du Parti un compagnonnage qui lui tient lieu de périscope.

^{p.103} D'ailleurs, en Occident, les intellectuels communistes doivent aussi jouer ce rôle de grands frères qui instruisent leurs camarades moins favorisés. Nous pouvons contester leur enseignement, mais guère leur dévouement.

Savoir où l'on va et trouver des attaches humaines jusqu'en

Dialogue ou violence ?

haut de l'échelle intellectuelle, voilà, me semble-t-il, le double secret de nos compétiteurs.

Ce double défi est d'une taille telle que la réponse à la formule « à planisme rigide de l'Est, planisme souple de l'Ouest », ne suffit pas.

Certes, le Plan aura pour effet, en France surtout, de donner l'impression — et certainement plus que cela — que le Pays sait où il va.

M. Khrouchtchev n'aura plus le monopole de la prophétie laïque.

Mais si le plan français, comme d'ailleurs tous les autres plans nationaux à longue portée, a de la peine à « démarrer », c'est précisément parce qu'il implique au-delà du plan quelque chose de plus vaste, qui le contienne. En effet, un tel effort communautaire met en cause les mobiles avoués ou inavoués des divers partenaires. Que vise-t-on à longue échéance ? La puissance, l'aisance, la sécurité, la sensibilité conjoncturelle des entreprises en vue d'une vaste intégration continentale ? Alors commence le dialogue essentiel, le dialogue sur les intentions fondamentales dont l'expression économique n'est qu'un reflet.

« Quelle est votre ambition pour la société ? » Voilà en quelque sorte la question qui se profile derrière les premiers pourparlers entre ouvriers et patrons, qui vont s'attaquer à l'élaboration du plan. Et l'on s'apercevra qu'il faut se mettre d'accord sur des fins supérieures, sur un style de vie. L'économie concertée ou harmonisée que nous opposons à l'économie que nous estimons trop impitoyable et spartiate du communisme exigera de nous des convergences générales, un effort général de synthèse. Et nous débouchons sur le problème de l'humanisme intégral.

Dialogue ou violence ?

Nous avons parlé de notre inaptitude à guider le monde parce qu'intérieurement nous sommes désarticulés. Nos universités ne sont plus les dépositaires de l'unité de l'esprit. Il faudra qu'elles p.104 en redeviennent les gardiennes. C'est réalisable ; nous pouvons constituer suffisamment de « brain trusts » pour cette besogne d'harmonisation. Il ne s'agit pas de répondre à un totalitarisme par un autre totalitarisme mais de réapprendre, comme le montre Jacques Maritain, ce qu'est la réfraction du spirituel sur le temporel, ce qu'est un humanisme intégral, car c'est bien à une confrontation des humanismes que nous assisterons au cours des années qui viennent.

Nous avons besoin, en Europe, d'un état d'esprit qui seul nous permettra les coordinations qui s'imposent sur les plans politique, économique et social. Nous ne sommes plus à l'heure de l'empirisme. « Assez d'actes, une parole », nous dit Edmond Gilliard. Cette parole n'est pas difficile à comprendre. Nous avons érigé en dogme l'égoïsme matériel. Quand on dit d'un jeune homme qu'il a des « relations », on pense à des banquiers et à des industriels, mais pas au pasteur ou au curé que d'ailleurs nous appelons volontiers le petit pasteur ou le petit curé...

Non seulement dans les Etats communistes, mais aussi dans un pays comme Israël, on ne badine pas avec les maîtres de la doctrine, respectivement de la théologie. On y marche encore la tête en haut.

Notre régime est farci de fausses supériorités et de fausses subordinations. Le cynisme est à la mode. La gratuité devient synonyme de naïveté. Le flair commercial se paie plus cher que la science. *L'homo œconomicus* est roi. On peut vraiment se demander si le redressement qui s'impose pourra s'opérer par le dialogue...

Dialogue ou violence ?

Pendant ce temps, la notion de dévouement est systématiquement cultivée dans les jeunes générations des pays communistes. Il nous faut donc une nouvelle éthique. J'ose espérer que notre jeunesse se l'imposera et nous l'imposera. Le droit ne peut pas l'introduire. Tout au plus peut-il la soutenir. Cette éthique se traduira probablement par ce que je pourrais appeler des normes sociologiques. En cas d'infraction, la sanction se traduirait sous forme de perte de prestige social.

Qu'on ne puisse plus s'enrichir sans avoir créé des valeurs économiques ou autres. Qu'il y ait une correspondance entre le mérite et le revenu, et cela jusqu'au sommet de l'échelle sociale. Que tous les revenus deviennent fonctionnels.

^{p.105} Certes, il y aura toujours des injustices dites matérielles, mais « la nature ne doit pas tenir lieu d'argument à l'imposture ».

*

C'est dans cette perspective de redressement que se situe l'effort magnifique entrepris par le mouvement européen des Jeunes patrons, qui cherchent une réponse au double défi que nous lance le monde communiste : défi intellectuel, d'une part, défi moral d'autre part. Le président de leur section française, M. José Bidegain, a déclaré récemment à La Chaux-de-Fonds (le 8 juin 1963, au Club 44) :

« Le mouvement des jeunes patrons préconise une planification souple de l'économie soumise à la volonté commune de toutes les forces sociales du pays.

Actuellement, les jeunes patrons axent leurs efforts sur trois points : la sélection et la formation de leurs

Dialogue ou violence ?

membres qui doit aboutir à la création d'un *nouveau type de chef d'entreprise*. »

Etre libre, c'est être responsable.

«... cette liberté, les jeunes patrons ne la réclament pas seulement pour eux, chefs d'entreprises, mais aussi pour leurs « camarades » syndicalistes ouvriers et paysans, dont ils veulent faire des partenaires à part entière. »

Le nouveau « type de chef d'entreprise », selon Bidegain, donne ainsi des réponses aux hommes qui lui sont confiés, et dont il se sent le guide et le refuge, et c'est pourquoi ces jeunes patrons ont le droit d'appeler leurs ouvriers des « camarades ». Le double défi trouve ici sa double réponse, moyennant les réformes de structure auxquelles nous avons fait allusion.

Le correspondant du journal socialiste *La Sentinelle* commente ainsi la conférence de M. Bidegain :

« Ces idées et ces méthodes... ne sont évidemment pas toujours conformes à notre idéal socialiste... Mais comment ne pas comprendre que c'est vers ce genre de chefs d'entreprise qu'il faut se tourner pour entamer le dialogue et, sur un certain nombre de points, lutter en commun si nous voulons parvenir à construire la cité socialiste ? Car il faut bien avouer que les jeunes socialistes se sentent souvent plus proches de ces jeunes patrons que de ces vieux militants qui restent marqués par cinquante ^{p.106} ans de lutte outrageusement révolutionnaire dans les mots et lamentablement réformiste dans les faits. »

Entre responsables, le dialogue prend tout son sens, entre

Dialogue ou violence ?

hommes qui s'engagent, qui réinvestissent leur liberté au fur et à mesure qu'ils la conquièrent.

Ainsi le monde occidental pourra se transformer dans un esprit à la fois socialiste et libéral. La justice sociale pouvant alors devenir la sœur de l'efficacité.

Les nouvelles règles du jeu économique et social vont s'élaborer patiemment dans les équipes d'études du Plan où convergeront les volontés patronales et ouvrières.

Je ne me cache pas que le chemin sera long et peut-être le mouvement ouvrier devra-t-il parfois encore recourir à l'autorité étatique, la loi restant toujours la prothèse morale des citoyens dépourvus de conscience. Telle me semble être la grande fresque sur laquelle s'inscrit l'alternative « Dialogue ou violence » dans les relations du travail.

V. COMMENTAIRES ET CONCLUSIONS

Et j'en arrive à quelques commentaires avant de conclure.

La plupart des pays de notre Europe occidentale paraissent devoir tout tenter pour assurer la primauté du dialogue. Mais le divorce social et philosophique qui oppose le mouvement ouvrier à ses dirigeants économiques, notamment en France et en Italie, complique la tâche de ceux qui cherchent la tierce solution. Les mots n'ont plus le même sens.

Il faudra des conciliateurs de premier ordre pour atteler à une même tâche l'homme qui a de la joie au travail et celui qui n'en a pas ; celui qui pense « pourvu que ça dure » avec celui qui pense « pourvu que ça ne dure pas » ; celui qui parle dans le relatif et celui qui parle dans l'absolu ; celui qui pense à court terme et celui

Dialogue ou violence ?

qui pense à long terme ; l'homme qui discute ayant une hiérarchie des valeurs et celui qui n'en a pas.

Une chose me paraît certaine : le dialogue est fait pour le long terme. Vous avez le droit d'être violent pour sauver la liberté, mais p.107 pas pour gagner régulièrement votre pain. D'ailleurs, si la nature, si la vie provoque et déclenche la violence, elle ne ratifie, tôt ou tard, que le compromis.

L'autocrate, l'homme du monologue disparaît assez rapidement. L'homme du dialogue est celui des longues échéances. Le dialogue conduit forcément au réformisme ou alors il devient aigre et cynique. Je me représente mal un délégué communiste dialoguant amicalement avec le patron qu'il veut faire déposséder.

Un tel dialogue crée le même malaise que le dialogue entre Washington et Moscou, dans lequel l'un des partenaires dit à l'autre : « Nous vous enterrerons, mais jusqu'aux funérailles, nous ferons causerie. »

Accepter le dialogue, c'est renoncer à la démagogie, voire à la propagande pour son seul point de vue. Le dialogue demande des nuances et la mise en doute de ses propres convictions.

Et c'est à ce propos que je crois que malgré ses dérèglements, l'Occident a gardé ses chances. Il a la force de se laisser mettre en question.

La presse ouvrière peut combattre le régime capitaliste et remettre en cause ses fondements mêmes.

Le partenaire patronal lui-même va jusqu'à se poser la question de sa propre légitimité.

Dans les pays communistes, en revanche, la mise en cause de

Dialogue ou violence ?

l'existence même du Parti et de l'Etat me paraît impossible. Le partenaire Parti-Etat, comme notion et institution, n'est pas mis en cause, même si, individuellement, les cadres sont passés au crible de la critique et de l'autocritique.

Ce partenaire-là ne supporte pas d'autorité qui soit au-dessus de lui. Ce partenaire est donc en même temps le juge, même des consciences.

Quelles que soient nos opinions sur le plan métaphysique, le dialogue, imaginaire ou non, avec une puissance supra-humaine, nous confère une certaine capacité d'autonomie et de détachement à l'égard des dirigeants de la société humaine.

La discipline sociale peut en pâtir... et c'est bien pourquoi Marx et Lénine n'ont pas hésité à canceler la lucarne.

p.108 Considéré sous cet angle, l'athéisme est un instrument de discipline sociale. Pas d'échappée. La menace certaine d'une sanction humaine est plus efficace que la menace d'une hypothétique sanction divine. La majorité des hommes craignent plus leurs semblables que Dieu. Le tribunal de sa conscience est plus accommodant que le tribunal préposé à la répression des délits économiques dont nous voyons le fonctionnement en Russie soviétique. Et, sans ce corset de fer de l'athéisme, le planisme soviétique eût été peut-être moins efficace.

Pour le vrai communiste, l'humanité en marche devient alors la cour suprême des consciences individuelles. Il faut suivre ses méandres pour rester dans la ligne. Tout est mouvant ; rien n'est permanent.

Marx prétend qu'« il n'y a pas de vérités éternelles, pas de principes fixes, donc pas de justice. La justice n'a pas plus de sens

Dialogue ou violence ?

dans le marxisme que la morale ou le droit. » ¹

En se disant « parti de la Justice », le parti socialiste se révèle non marxiste philosophiquement, mais, humainement, il touche juste. En reconnaissant des permanences et des constantes communes à tous les hommes, il permet des dialogues non seulement libres et authentiques, mais fondamentaux et durables.

En Suisse donc, et dans de nombreux autres pays où l’empreinte socialiste est dominante dans le mouvement ouvrier, le dialogue sera plus facile, car entre les jeunes patrons, par exemple, et des leaders syndicalistes tels que ceux qui dirigent actuellement notre mouvement ouvrier, il n’y a pas de rupture philosophique fondamentale en ce qui concerne la conception de l’homme. Les transformations économiques et sociales pourront se discuter, âprement peut-être, mais sans confusion.

*

En Russie, l’expérience communiste a été rendue inévitable par l’indiscipline sociale d’élites qui n’avaient retenu que l’aspect vertical de leur religion — leur prétendu salut individuel — et qui avaient oublié l’horizontal, c’est-à-dire le dialogue avec la grande masse de leurs semblables.

p.109 Le pendule en est encore au retour. Pour retrouver un équilibre et, partant, des conditions propres au dialogue, il faudra reconnaître que nous sommes humainement incomplets, tant à l’Est qu’à l’Ouest. Nous aurons besoin de courage pour avouer nos lacunes jusque sur le plan philosophique.

Le mot d’ordre de certaines organisations qui dirigent diverses

¹ *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*, Joseph Staline, pages 11 et 16.

Dialogue ou violence ?

parties du monde — je ne fais pas allusion à l'une plus qu'à l'autre — semble être le suivant : « Transigez sur tout, sauf sur la doctrine. »

Or c'est peut-être jusque-là qu'il faudra transiger. Il faudra bien qu'à l'Est, au nom de la liberté, on retrouve le sens du dialogue vertical et qu'à l'Ouest, au nom de la cohésion sociale, on retrouve le sens de l'horizontal.

Je veux croire aux complémentarités dernières et aux ultimes convergences, car selon Einstein le monde sera un ou ne sera plus.

*

Nous autres Suisses, qui depuis longtemps n'avons jamais été ni vainqueurs ni vaincus, avons parfois de la peine à comprendre les grands remous qui agitent nos voisins. Nous n'avons pas assez de brèches et de citadelles pour philosopher. Nos amis étrangers trouvent rarement en nous des frères d'inquiétude ou d'espoir. Mais nous pouvons offrir aux chercheurs une oasis d'objectivité. Tel est mon vœu pour ces Rencontres.

@

Dialogue ou violence ?

STÉPHANE HESSEL est né en 1917. Il étudia à Paris et à Londres (London School of Economics).

En 1939, il se préparait à l'agrégation de philosophie, lorsque éclata la guerre. Prisonnier en 1940, évadé, il rejoint les Forces françaises libres. Envoyé en mission en France en avril 1944, arrêté par la Gestapo, il est déporté à Buchenwald ; condamné à mort, échappé par un changement d'identité, il rejoint les forces américaines et regagne Paris le 8 mai 1945.

Reçu en octobre 1945 au Concours du Quai d'Orsay, il est chargé d'importantes fonctions en France et à l'étranger, en particulier au Vietnam. En 1959, il est détaché par le ministère des Affaires étrangères pour occuper le poste de directeur de la Coopération avec la Communauté et l'étranger. Cette direction est située au carrefour de l'action des ministères de la Coopération, des Affaires algériennes, des Affaires étrangères, de celle des Organisations internationales (UNESCO, Conseil de l'Europe, OCDE) et des milieux universitaires français.

Président de l'Association des Foyers internationaux, et de l'Association pour la formation aux techniques de base des Africains et Malgaches en France, auteur de nombreux articles sur la formation des cadres dans les pays en voie de développement, M. Hessel a voyagé en Asie, en Afrique, en Amérique latine, afin d'y inspecter et d'y développer l'action culturelle et technique de la France. Il a été chargé par l'UNESCO d'un rapport sur les problèmes que pose la coopération technique aux pays prestataires (1962).

NOUVELLES BASES D'UNE SOLIDARITÉ ¹

@

p.111 En venant pour la première fois participer à ces Rencontres internationales de Genève, j'ai conscience d'être très imparfaitement préparé à mêler ma voix à une symphonie qu'ornent tant d'esprits éminents. Ayant à traiter avec le professeur Ki-Zerbo, dont j'admire beaucoup la pénétration et la sincérité, d'un sujet qui préoccupe, à juste titre, les organisateurs de ces Rencontres, je voudrais au moins m'inspirer du thème annuel de la présente décade pour éviter de vous imposer la violence d'une longue conférence et vous inviter, au contraire, à participer très nombreux à l'entretien qui doit avoir lieu demain après-midi, à la suite de nos deux conférences.

¹ Conférence du 10 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

Ce sont donc quelques réflexions générales plutôt que des informations précises que j'ai notées ici, dans l'espoir qu'elles susciteront des controverses et que j'aurai demain, pour défendre mes points de vue, la possibilité de faire appel, très largement, aux expériences concrètes de coopération qui sont à ma disposition et ^{p.112} qui peuvent me permettre d'étayer les arguments généraux que j'essaierai de développer ce soir.

Cette solidarité, cette nouvelle solidarité dont nous voulons déterminer les bases, je crois que c'est un rêve. C'est un très grand rêve qui hante actuellement ma génération en Occident et, comme on aime toujours à se croire un peu précurseur, qui anime, je crois, tout autant les générations plus jeunes. Ce rêve, c'est de voir les pays nouvellement émancipés atteindre, avec l'aide des sociétés industrielles qui furent, hier, leurs métropoles, un niveau d'épanouissement et de développement qui les mette en mesure de contribuer, avec elles, côte à côte, dans la liberté, dans l'égalité, à un grand essor commun.

Ce type de rêve est extrêmement fécond dans l'histoire, et nous sommes tous encore conscients des répercussions qu'a eues un autre rêve aux ondes très puissantes, qui a été rêvé par la génération précédente, sur la structure de tous nos Etats, dans une perspective géographique plus étroite — c'était avant l'avion supersonique — et qui s'appliquait, par conséquent, à la solidarité de tous les composants d'une même communauté pour l'émancipation des classes sociales défavorisées.

Dans un rêve de ce genre, il y a toujours une forte part de mauvaise foi et parmi beaucoup des rêveurs de la génération précédente, la générosité de l'imagination s'accompagnait certainement d'une confortable inertie dans l'action, ou peut-

Dialogue ou violence ?

être même dans la participation politique.

Et aujourd'hui, nous sommes sévères à l'égard des rêves du passé — on est toujours sévère à l'égard des rêves des générations précédentes, — et cette sévérité tend peut-être à faire sous-estimer tout ce que ces rêves ont introduit dans la réalité dans laquelle nous vivons. Il y a en particulier un danger, que j'ai senti au cours de la journée que nous venons de vivre ensemble, qui consisterait à se laisser décourager parce que le rêve de la solidarité sociale n'a pas été entièrement réalisé tel que l'auraient souhaité ceux qui l'ont tout d'abord rêvé.

Derrière ces affirmations générales qui ont été faites, on conclut facilement à la vanité des conquêtes qui ont été obtenues et par p.113 conséquent, à la nécessité de recommencer les mêmes révoltes, les mêmes revendications que celles qui ont été imparfaitement achevées jusqu'ici. Je pense que l'histoire présente ainsi, constamment, le besoin de remettre en question les conquêtes. Ayant eu en particulier le grand plaisir d'entendre hier la conférence de M. Ducommun, j'ai bien senti ce qu'il y avait dans cette conférence d'appel à un nouveau pas en avant, à une nouvelle reconsidération des bases mêmes de la paix du travail.

Mais je pense que nous ne devons pas oublier que les rêveurs des générations précédentes avec leur imagination, leur persistance, leur persuasion, ont quand même profondément transformé, bouleversé le contexte même des sociétés dans lesquelles nous vivons. Et que ce qui a été acquis grâce à eux est quelque chose à quoi nous tenons beaucoup, même si, aujourd'hui, cela nous paraît tout à fait naturel et comme allant de soi.

Dialogue ou violence ?

Je ne doute pas qu'il en aille de même aujourd'hui pour ce rêve de la solidarité entre pays industrialisés et pays nouvellement émancipés.

Récemment, l'Institut français d'opinion publique a fait une enquête qui a révélé, d'une manière très intéressante d'ailleurs, et très encourageante, que la majorité des Français jugeait légitime et souhaitable le vaste effort d'aide que le Gouvernement français fait actuellement à l'égard de ses partenaires nouvellement indépendants d'Afrique noire. Cela ne prouve pas qu'un gouvernement qui, demain, réduirait brutalement cette aide, se verrait balayé aussitôt par une majorité populaire. Qu'il y ait donc derrière ces rêves féconds une part de mauvaise foi, qu'il s'agisse de rêves porteurs d'idées qui vont s'incarner dans la réalité ou au contraire de rêveries, qui sont peut-être, dans une certaine mesure, des sous-produits de la mauvaise foi, l'objet auquel ces différentes conduites se réfèrent joue un rôle si crucial dans l'histoire actuelle de l'humanité qu'il y aurait, je pense, le plus grand avantage à pouvoir préciser quelle place y occupe et peut y occuper le dialogue et quelle part revient nécessairement à la violence.

La décolonisation est, en elle-même, un processus historique difficile à situer et plus difficile peut-être encore à mettre en ^{p.114} perspective. On peut être tenté d'y voir simplement un nouvel épisode des grandeurs et des décadences impériales. Mais ce serait négliger les sources profondément révolutionnaires de cette décolonisation, la revendication universaliste, la solidarité de tous les colonisés en face de tous les colonisateurs, dans tous les continents du monde. Et cependant, l'histoire a connu des bouleversements comparables et même, sans doute, relativement

Dialogue ou violence ?

plus universels. Je veux dire par là qu'ils s'étendaient, d'une manière plus globale, au cadre qui était vécu par les hommes de cette époque, comme le cadre de la civilisation, bouleversements plus violents, plus radicalement décidés à mettre en question l'Ordre dont ils dénonçaient l'iniquité.

Je pense par exemple, à des épisodes historiques aussi fondamentaux que les invasions indo-européennes dans la Méditerranée égéenne, celles qui ont ébranlé puis détruit le monde romain ; la conquête islamique, et même la grande vague de colonisation occidentale du XIX^e siècle. Ce sont là des exemples de processus historique allant jusqu'aux fondements mêmes des sociétés qu'ils atteignent et remodelent, avec quelle brutalité parfois, et au milieu de quelles accumulations de souffrances et d'injustices !

Dans chacun de ces cas, quelque chose est irréversiblement sacrifié, un dialogue est en quelque sorte rompu. Dans le cas qui nous occupe actuellement, celui de la décolonisation, on peut dire que c'est le dialogue entre le colonisateur et le colonisé. Si nous le nommons ainsi, dialogue entre colonisateur et colonisé, le moment n'est pas encore venu d'analyser de sang-froid sa signification ; l'heure n'est plus ou pas encore propice. C'est une question qu'il faudra évoquer d'ici quelques années, et peut-être à ce moment-là trouvera-t-on dans ce dialogue, en dépit de ce qu'il contient actuellement de part négative, quelque partie positive. Nous y reviendrons d'ailleurs.

Mais les partenaires de ce dialogue et de cette solidarité rompue n'ont pas disparu. Ils ne se sont pas — et c'est un progrès sensible — mutuellement exterminés ; ce sont leurs relations qui ont changé de signe, comme on peut penser qu'avaient changé de

Dialogue ou violence ?

signe les relations entre les deux ordres et le Tiers-Etat au cours de la révolution de 1789. Et ces changements de signe ont été aussi nettement ^{p.115} marqués, aussi concentrés dans le temps de l'explosion et aussi étalés dans leurs signes avant-coureurs et sans doute dans leurs conséquences les plus lointaines, que celui de l'autre révolution. Ce qui nous en rend à nous, les contemporains de l'explosion elle-même, la compréhension réelle si difficile.

Et d'ailleurs, est-ce que le mot « explosion » s'applique ? Si nous examinons de près le processus qui s'est déroulé au cours de ces dernières années, nous voyons tantôt que l'indépendance politique a été négociée, préparée par les deux partenaires, selon un calendrier concerté. Phénomène extraordinaire dans l'histoire. On disait, deux ou trois années à l'avance, à telle date tel pays sera indépendant. Tandis que lorsque la métropole n'a pas voulu ou pas su reconnaître la nécessité de cette indépendance, qu'elle a été conquise par les armes, à travers le terrorisme et la guérilla, c'est la métropole qui, finalement, au terme de douloureux déchirements, a reconnu qu'elle s'était trompée ; que l'indépendance était légitime et qu'il lui appartenait de continuer à aider ceux qui la lui avaient arrachée. C'est donc la crise qui apparaît dans ce processus historique, comme l'accident regrettable, et l'accession à l'indépendance dans le maintien des amitiés entre les partenaires apparaît plutôt comme la chose normale.

Je voudrais souligner au passage ce que cela représente de progrès dans la rationalité du comportement des collectivités les unes à l'égard des autres.

Un phénomène de ce genre (je sais bien qu'il ne s'est pas toujours et partout produit de cette manière amicale, simple, et

Dialogue ou violence ?

que des crises très graves l'ont parfois accompagné), se situant à ce niveau de déchirement et s'accomplissant dans ce type de maintien des solidarités, c'est quelque chose de très remarquable dans l'histoire de l'humanité. Comme nous nous lançons toujours des pierres plutôt que des couronnes, je pense que nous pouvons au passage noter qu'il y a là quelque chose qui différencie profondément notre époque de celles des grands bouleversements historiques précédents.

Et pourtant, sur ces mots d'amitié échangés au lendemain des mutations politiques et de l'accession à l'indépendance pèse une évidente suspicion. Du côté du décolonisé, il ne peut pas ne pas ^{p.116} penser que l'ancienne métropole, que le contexte international, plus encore que la faiblesse de ses moyens militaires, a empêché de maintenir sa domination, cherche peut-être à maintenir une emprise ou un monopole et que c'est cela qui est visé à travers les démonstrations généreuses ou les programmes d'aide avantageux qui sont offerts au décolonisé.

De son côté, l'ancien colonisateur peut bien penser que le nouvel Etat, en acceptant cette aide, en répondant à ces mots d'amitié par des mots d'amitié parallèles, est mû surtout par le désir de continuer à recevoir une coopération dont il n'est pas encore en mesure de se passer. De part et d'autre les hommes, mais aussi les institutions, ne sont pas toujours prêts pour une nouvelle forme de solidarité, capables de donner un sens authentique à la coopération, ne sont pas toujours disposés à élaborer et à faire usage d'un nouveau langage significatif. En tout cas, la question se pose, et c'est tout le thème de ce que je voulais essayer d'analyser ce soir.

A cet égard, le foisonnement des programmes d'aide, la

Dialogue ou violence ?

multiplication des organismes chargés de l'administrer, les ministères de la coopération qui se créent dans les différents pays anciennes métropoles ne sont pas, en eux-mêmes, une réponse suffisante à cette interrogation. Si cette interrogation sur le nouveau langage significatif est formulée en termes de psychanalyse historique, la difficulté éclate.

Car cette indépendance qui a été recherchée, qui a été effectuée par l'action de décolonisation, — toute la littérature si émouvante et si riche qui nous vient des pays en voie de décolonisation nous en apporte l'éloquent témoignage —, n'est pas recherchée pour son contenu formel. Le colonisé, tel que nous le décrit par exemple Memmi, ou Fanon, ou Sartre est un malade dont la guérison exige la violence. Pour opérer le passage de son être d'objet de l'histoire à celui de partenaire d'une communauté d'égaux il doit détruire l'ordre qui l'enferme ; il doit dénoncer cet ordre, le rejeter en bloc. Tout ce qui en garderait l'empreinte réveillerait en lui ce complexe dont il doit se libérer.

Quant au colonisateur, l'ex-colonisateur, sa conversion semble tout aussi difficile à comprendre compte tenu de ce que nous savons du ^{p.117} fonctionnement normal de la conscience. S'il veut quitter l'arrogance de sa supériorité ancienne, il va tomber dans la mauvaise conscience ; s'il veut se défaire d'une attitude de jalouse abstention, il se retrouve englué dans le paternalisme. Voilà de bien graves difficultés !

Bien entendu, ces complexes et ces contradictions sont refoulés, par les deux partenaires, dans le cadre d'une « politique de coopération » dont ils comprennent l'un et l'autre l'intérêt immédiat politique, économique. Mais les intentionnalités qui soutiennent cette politique de coopération, ne sont-elles pas de part et

Dialogue ou violence ?

d'autre inéluctablement divergentes ? N'éliminent-elles pas ainsi du dialogue qui s'engage toute possibilité réelle de bonne foi ?

Je dois reconnaître que lorsqu'on participe à la négociation d'accords de coopération entre une ancienne métropole et un pays nouvellement indépendant, comme cela m'est arrivé quelquefois au cours des dernières années, on est frappé par l'introduction d'une terminologie qui tend à ménager les susceptibilités de part et d'autre, à recouvrir ce qu'il y a dans cette continuation de l'aide et de la coopération, de choquant peut-être pour le désir de l'ex-colonisé d'apparaître comme entièrement autonome dans ses décisions ; ou encore, à éviter de présenter le passé de l'ex-colonisateur comme chargé de trop de péchés. Il y a là tout un ensemble de négociations, de discussions sur des mots, qui révèle tout le contenu de suspicion qui existe de part et d'autre, et le désir de ne pas toucher à certaines sphères de sensibilité particulièrement vives qui sont l'accompagnement inévitable d'une transformation aussi radicale que le passage d'une colonie à un Etat indépendant. Chacun risque de passer immédiatement pour traître. Celui qui négocie du côté du pays nouvellement indépendant ne trahit-il pas cette indépendance nouvellement acquise, et celui qui négocie du côté de l'ancienne métropole ne va-t-il pas trahir les intérêts de cette ancienne métropole qu'il est chargé de défendre ? Il y a, dans ces négociations, tout le reflet de cette difficulté à surmonter les structures anciennes et à s'engager dans une coopération de pleine bonne foi.

Je suis bien convaincu d'ailleurs que, pour de longues années encore, les esprits les plus lucides et les plus inquiets tant des pays neufs que des vieux pays exerceront sur ce thème leur inquiétude ^{p.118} et leur lucidité et éclaireront ainsi le drame qu'il

Dialogue ou violence ?

recouvre. Car à la différence de ce que nous prêtons de résignation — peut-être un peu artificiellement d'ailleurs —, aux protagonistes des périodes comparables de bouleversement du passé, notre temps vit très ardemment ses propres conflits, et sonde peut-être plus patiemment qu'un autre les sources de ses ressentiments.

Mais notre temps est aussi, plus qu'un autre, celui de l'action concertée des hommes pour la réalisation d'objectifs précis et concrets. Et c'est la grande leçon que j'ai, pour ma part, retirée de la lecture de la conférence de Charles Baudouin, que malheureusement nous n'avons pas pu entendre de sa propre voix. Or c'est peut-être là qu'est la découverte réconfortante, je dirai même exaltante, que m'ont permis de faire les postes que j'ai occupés au cours des cinq ou six dernières années. A la question de savoir s'il y a un dialogue significatif entre décolonisés et ex-colonisateurs, s'il existe entre eux les bases d'une nouvelle solidarité, l'homme de la *praxis*, le partenaire dans l'action concrète des programmes de coopération technique répond, lui, par l'affirmative.

Ce n'est pas seulement que soit constatable la permanence de certaines prestations, de certains échanges, de certaines interdépendances, non seulement sur le plan économique et commercial, mais sur le plan culturel, pédagogique, linguistique, par exemple, interdépendances voulues et confirmées à travers tout le processus de la décolonisation. Cette permanence, qui étonne souvent les tiers, les nouveaux venus dans le circuit désormais ouvert de l'activité économique et culturelle de ces pays, pourrait à la rigueur s'expliquer tout simplement par la routine ou l'inertie. Il faudrait en juger sur de plus longues périodes que celles qui sont sujettes pour le moment à notre investigation.

Dialogue ou violence ?

On peut cependant penser que cette permanence se manifeste d'autant mieux qu'un peu de temps s'écoule après la période de décolonisation. Et l'exemple de ce qui se passe actuellement en Indochine peut permettre de penser peut-être qu'il y a des permanences qui peuvent ressurgir après avoir été quelque temps effacées.

Mais ce qui, en revanche, commence seulement à se manifester et qui a, je crois, quelque chance, si nous y contribuons tous, de se ^{p.119} développer, c'est, incorporée à la *praxis* quotidienne de la coopération, la naissance d'une volonté commune d'efficience dans la lutte contre le sous-développement.

Cette lutte, dont je souhaiterais beaucoup que nous puissions, au cours du débat de demain, et à la lumière de ce qui nous sera dit tout à l'heure, déterminer plus exactement tout le contenu éthique, psychologique, pourrait bien être l'objectif réel et positif qui se dessine derrière le schéma formel et négatif de l'indépendance. Sans doute retrouverait-on l'équivalent de cette dualité dans tous les grands mouvements de l'histoire. Chaque fois que des mutations se sont produites, des forces qui jusque-là étaient écartées de certaines responsabilités historiques ont d'abord nié l'ordre qui les en écartait mais ensuite, ayant été réintégrées à l'intérieur de ces responsabilités qu'elles revendiquaient, elles ont pu contribuer, côte à côte avec ceux qui en constituaient les moteurs, à élargir des possibilités globales de la société ainsi renouvelée.

Dans chacun de ces cas, d'ailleurs, cette dualité s'est marquée aussi par l'opposition entre ce que l'on pourrait appeler les théoriciens et les thermidoriens. Les théoriciens ont lancé les mots et les idées, puis ces mots se sont usés au contact de la réalité

Dialogue ou violence ?

historique et ce sont finalement les thermidoriens qui ont profité de l'acquit de ces mots pour les réintégrer dans la réalité ultérieure. Cette usure des mots s'accompagne d'ailleurs de la tristesse de ceux qui vivent de forger des terminologies, qui y croient, qui savent faire vibrer de grands thèmes. C'est une des tristesses constantes des « intellectuels » — mot qui a été employé à l'entretien de cet après-midi avec une nuance de regret — d'être ainsi laissés chaque fois sur la plage, alors que le mouvement de l'histoire dont ils ont été les agents, les précurseurs, se poursuit souvent en dehors d'eux.

En dehors d'eux, en dehors de nous, devrais-je dire, car c'est bien cela, je crois, une des sources de notre désarroi, de notre inquiétude, à l'heure actuelle, c'est qu'évidemment nous nous considérons comme faisant partie de cette catégorie, de ce type d'hommes qui ont essayé de prévoir, de prédire, de formuler, et une fois que l'histoire s'est emparée des termes auxquels nous avons cru, nous nous sentons peut-être un peu « en dehors du coup »^{p.120} ou alors, nous essayons de nous rattraper, de retrouver notre place précisément par l'intermédiaire de l'action, de la technique, de l'action administrative. Ce sont là des thèmes sur lesquels, je pense, il y aurait intérêt à discuter.

Mais si la phase actuelle, s'apparente à beaucoup d'égards, et en particulier dans ce rôle qu'elle fait jouer aux intellectuels et aux hommes d'action, aux autres grandes mutations historiques, il y a cependant dans cette phase actuelle un certain nombre de traits distinctifs sur lesquels je voudrais insister.

Elle me semble tout d'abord se caractériser par ceci : que sur les débris des empires coloniaux du XIX^e siècle, on n'imagine pas la reconstitution d'ensembles géographiques distincts, voire rivaux,

Dialogue ou violence ?

comme ce fut le cas pour les « anciens régimes » que le dix-huitième avait ébranlés. Cette lutte contre le sous-développement semble se situer d'emblée sur le plan mondial, même si les divergences idéologiques, d'une part, les cohésions culturelles de l'autre, donnent à ce « plan » mondial beaucoup de « reliefs ».

Voilà, je crois, un des traits distinctifs : c'est le passage nécessaire à une vision mondiale.

L'autre trait distinctif, c'est que les ressources humaines auxquelles la lutte contre le sous-développement fait appel ne sont plus essentiellement, ou en tout cas plus exclusivement, les élites du verbe et du discours.

Il y a des années maintenant que se rencontrent les cadres économiques et sociaux des pays nouvellement indépendants avec les économistes, les éducateurs, les ingénieurs, les architectes, les médecins, les agronomes, les vétérinaires, les administrateurs, les techniciens des services publics que mettent à leur disposition les programmes, qu'ils soient bilatéraux ou multilatéraux, de coopération technique.

Et si en lisant des discours, en étudiant des textes d'accords de coopération internationale on peut à Paris, ou à Dakar, à Londres ou à Lagos, se permettre d'être sceptiques sur l'idéologie de la décolonisation-coopération que souvent maladroitement ces textes s'efforcent d'exprimer, dans le village de la brousse africaine, dans le port de pêche malgache, dans le centre artisanal de l'Inde où, p.121 depuis des mois ou des ans, experts et responsables nationaux, maîtres et élèves, chercheurs de pays différents, ingénieurs et techniciens ont patiemment perfectionné leurs instruments de défense contre l'ignorance, la maladie, la misère, la

Dialogue ou violence ?

faim, ce scepticisme cède la place à une solidarité vécue qui ne s'interroge plus sur ses objectifs, mais se désespère seulement de la faiblesse des moyens mis à sa disposition.

C'est ce nouveau souci, quotidiennement alimenté, aiguisé par la vue de ceux qui n'ont rien, qui vivent obstinément et misérablement selon la nature, ce souci plus lourd et plus noble, plus simple aussi, que n'en a connu l'homme d'aucune époque disparue, à travers lequel se forge la nouvelle solidarité.

J'ai souvent interrogé ces nouveaux partenaires, ceux que met en présence la coopération franco-africaine, franco-malgache ou d'autres : enseignants ou spécialistes, étudiants, stagiaires, administrateurs, formateurs ou futurs cadres, pour essayer de comprendre leurs perspectives, leurs espoirs, leurs craintes.

J'ai trouvé les plus nombreux d'entre eux si profondément engagés dans leur tâche immédiate, que seule les préoccupait la pénurie des moyens d'action, des crédits, des hommes, des locaux, questions tout à fait pratiques et immédiates. Il émane d'eux une volonté où se confond désormais l'intérêt des Etats partenaires et qui refuse absolument de considérer que la solution des problèmes fondamentaux de l'alimentation, de l'hygiène, de la scolarisation, de l'industrialisation dans toutes les régions, même les plus arriérées du monde, soit hors de portée des moyens de lutte dont nous disposons.

Tel est l'état d'esprit du plus grand nombre.

Les meilleurs cependant, les plus intéressants sans doute parmi eux, je les ai trouvés très désarçonnés, quelquefois effondrés, hantés par les obstacles à franchir, par l'incompréhension, par l'inadéquation des solutions et des problèmes, par leur propre

Dialogue ou violence ?

ignorance, l'aveuglement de leurs partenaires, somme toute effrayés par le pari incroyablement aléatoire que représente encore cette coopération par-delà les latitudes et les frontières de culture et de civilisation.

Je n'en ai cependant rencontré aucun qui soit disposé à abandonner le combat et à renoncer au dialogue. J'ai lu récemment un ^{p.122} livre d'un de ces hommes, Henri Saint-Maurice, expert international, intitulé « L'homme sans la misère ». C'est un de ces hommes qui ont vécu toutes les phases, tant bilatérale que multilatérale de l'évolution des programmes d'aide. Avec lui, avec tous ceux qui, modestement et énergiquement, ont apporté ici et là une réponse concrète à un besoin évident, et noué à cette occasion un dialogue authentique, est entré dans le monde un nouveau germe. Le germe d'une volonté nouvelle et en même temps d'un orgueil nouveau, tendant à vaincre la loi tragique selon laquelle, entre pauvres et nantis, entre sous-développés et industrialisés, l'écart des niveaux de vie ne cesse de croître, le riche s'enrichissant et le pauvre éprouvant davantage son dénuement, même si en valeur absolue sa capacité de consommer augmente.

Ainsi est entré dans le monde le germe d'un ordre plus équitable, qu'il s'agit d'arracher non seulement au désordre social, comme cela était le cas pour les mutations historiques précédentes et les révolutions antérieures, mais au désordre naturel dont il est issu, et dans lequel il s'est profondément enraciné.

Du côté des pays nantis se dégage ce que j'appellerai les « développeurs » et du côté des pays qui ont besoin de se développer, ce que j'appellerai, bien que je n'aime pas beaucoup le mot « élite », mais il est utile dans une sociologie superficielle, les élites de développement.

Dialogue ou violence ?

Ces développeurs et ces élites de développement, il faut tout d'abord qu'ils se rencontrent et qu'ils se reconnaissent. Et à cet égard, l'action des organisations internationales, et notamment de celles qui appartiennent au cycle des Nations Unies, par la multiplication même des programmes de rencontres qu'elles organisent, joue un rôle tout à fait essentiel.

Puis il faut qu'à la suite de cette rencontre et de cette reconnaissance mutuelle : développeurs et élites de développement s'affermissent chacun dans son projet qui suppose le dialogue avec l'autre, et s'entretiennent dans la conviction, qui n'est pas toujours facile à acquérir, que leur solidarité a un sens, que ce n'est pas simplement du « replâtrage » de néo-colonialisme, ni de la politique d'influence au service d'intérêts économiques ou idéologiques. ^{p.123} Il faut qu'ils puissent découvrir dans l'action, et non dans le discours, des valeurs et des réalités auxquelles il faut s'accrocher, le caractère authentique du dialogue qu'ils essayent d'engager l'un avec l'autre.

Et je pense que le courant peut passer entre deux pôles qui sont, d'une part : la connaissance et l'affection directe, spontanée, pour celui qui n'a pas eu sa part du progrès technique, pour le paysan africain, pour le berger berbère, pour l'artisan indien ou pakistanais. C'est là un des pôles : cette rencontre directe d'une réalité humaine, individualisée, qu'il faut toucher du doigt et sans laquelle on ne comprend pas le problème du sous-développement.

Et l'autre pôle, c'est l'interdépendance économique de toutes les nations, et les répercussions de l'imprévoyance ou du désordre des unes sur la misère des autres, donc l'aspiration à une économie globale intelligemment planifiée, non pas pour

Dialogue ou violence ?

préserver les privilèges acquis, mais pour rétablir les déséquilibres détruits. Voilà l'autre pôle.

Mais je pense que ces deux pôles sont encore très loin. Pour beaucoup d'entre nous, l'action quotidienne de la coopération, de l'aide au développement est encore engluée dans toutes les formes anciennes de la mauvaise foi, et n'accepte pas encore de s'élargir jusqu'à ces deux pôles extrêmes qui sont nécessaires pour redonner un sens véritable à cette action. Et cependant, ils sont là, les développeurs et les élites de développement, et leur intense besoin d'efficacité leur fait rechercher toutes les facilités qui peuvent leur être apportées pour accomplir la tâche qu'ils se sont donnée.

Je pense que c'est ce besoin d'efficacité qui s'affirme dans la manière dont ils vivent le sous-développement lui-même, qui les distingue radicalement des penseurs, des intellectuels, pour lesquels la formulation des grands objectifs prime quelquefois ce sens immédiat de l'efficacité. C'est pourquoi il peut apparaître, à certains intellectuels, étrange que les ex-colonisés continuent à rechercher les facilités particulières que leur offre la coopération avec l'ancienne métropole. Il leur arrive d'y voir un renoncement à quelque chose de plus absolu ; c'est qu'ils ne sentent pas, comme les hommes de la *praxis*, de l'action, ce besoin d'efficacité.

^{p.124} Ce besoin d'efficacité fait que sont recherchées les facilités particulières qu'offre à la construction commune une communauté comme celle de la langue, de la culture, celle même de l'expérience administrative ou technique, née des anciennes solidarités impériales. Mais il faut bien voir que ces facilités-là ne sont pas recherchées par ceux qui les acceptent pour des raisons de sentimentalité ou par attachement idéologique. Je crois que l'Africain comme l'Européen dans la coopération entre les deux

Dialogue ou violence ?

continents, par exemple, les jugent sur leur efficacité qui peut être grande, mais qu'ils les rejetteraient, s'ils en éprouvaient le besoin, au nom de leur nouvelle solidarité même, s'ils y voyaient au contraire une action de frein, et non plus une facilité pour obtenir le résultat recherché.

Ce dialogue-là entre élites de développement et développeurs n'est jusqu'ici qu'un tout petit murmure ; on ne l'entend pas encore beaucoup, même si, dans les conférences internationales et ailleurs, on évoque très souvent ce thème ; on l'évoque plutôt pour ses grandes répercussions éthiques, mais on ne le développe pas pour le contenu même de ce dialogue encore très mince ; à côté des éclats de voix des nations qui se glorifient ou s'injurient, on entend difficilement ce murmure. Et si, demain, d'autres confrontations entre nations ou même entre races, suscitées par d'autres rêves ou d'autres discours, venaient à occuper à nouveau, pour notre malheur, le devant de la scène historique, ce murmure serait bien vite étouffé.

Mais il n'est pas impossible non plus qu'il grandisse et se développe et que l'écho qu'il provoquerait en fasse une vaste et mondiale rumeur. Cette voix-là pourrait à son tour devenir irrésistible et comme tout ce qui est irrésistible, elle pourrait devenir une menace pour d'autres valeurs, celles du verbe, de l'épanouissement privé, et, dans une certaine mesure, celles de la liberté.

Il est à craindre, en effet, que ce dialogue de l'efficacité dans la lutte contre le sous-développement mette au premier plan d'autres valeurs que celles-là. Donc même s'il réussit dans cette action qui nous apparaît actuellement comme cruciale, la grande partie de l'homme entre dialogue et violence continuera, mais je pense

Dialogue ou violence ?

qu'un pas tout à fait décisif aura été franchi. Ce pas décisif, c'est p.125 que les futures aventures de l'homme seront des aventures de tous les hommes contre ce qui menace tous les hommes et qu'il n'y aura plus entre eux de distinction fondée sur ces inégalités de la géographie qui causent cette disproportion, si choquante pour nous, dans un monde devenu plus étroit, entre pays nantis et pays encore insuffisamment développés.

Je pense donc que la partie est décisive, que le pas en avant a une importance cruciale et que si nous pouvons arriver à le vivre dans la bonne foi, c'est-à-dire à l'éprouver comme une forme de dialogue dans laquelle nous investissons, non seulement notre réflexion, mais dans laquelle nous mettons tout ce que l'action directe de participation à une construction comporte d'éléments affectifs en chacun de nous, alors nous aurons été les contemporains d'une mutation dont nous n'aurons pas à rougir, dont nous n'aurons pas à penser qu'elle a été inutile, dont nous pourrons penser qu'elle ouvre de nouvelles portes et que, par conséquent, elle contribue aussi efficacement que cela est possible dans un monde hanté comme le nôtre par le scrupule et la mauvaise conscience, à donner à l'homme une vue plus juste de ses véritables tâches sur notre planète.

@

Dialogue ou violence ?

JOSEPH KI-ZERBO est né le 21 juin 1922 à Toma (Haute-Volta) de parents paysans. Il fit ses premières études dans des écoles missionnaires, puis poursuivit seul sa formation, tout en travaillant comme moniteur, journaliste, employé aux Chemins de fer. Ayant ainsi obtenu ses baccalauréats en 1948 et 1949, il sollicita une bourse d'études pour l'Histoire et la Géographie, et s'inscrivit en Sorbonne. Il fut le premier président de l'Association des étudiants de Haute-Volta en France.

Licencié ès lettres en 1952, il s'inscrivit à l'Institut d'Etudes politiques de Paris et prépara l'agrégation d'histoire ; son intérêt allait spécialement au Droit public et à l'Economie. Agrégé de l'Université en 1956, il professa durant un an au Lycée d'Orléans. De 1957 à 1961, il enseigna successivement à Dakar, Conakry et Ouagadougou.

En 1961 il fut détaché pour écrire, à l'intention du grand public et des écoles secondaires, une *Histoire générale de l'Afrique Noire*. Un tour d'Afrique, au cours duquel il visita dix-huit pays, lui a permis de recueillir un grand nombre de documents. J. Ki-Zerbo, auteur de plusieurs écrits sociologiques, a publié de nombreux articles dans *l'Afrique nouvelle* et dans *Présence africaine*.

J. Ki-Zerbo est membre du Comité exécutif de la Société africaine de culture (S.A.C.), et président de la Commission nationale de la République de Haute-Volta pour l'UNESCO.

L'AFRIQUE VIOLENTÉE OU PARTENAIRE ? ¹

@

p.127 Je remercie les Rencontres internationales de m'offrir l'occasion de participer au forum de cette année sur le thème si crucial pour notre temps : Dialogue ou violence ? Abordant le problème du point de vue des pays nouvellement libérés d'Afrique, je dirai d'emblée qu'en matière de violence, l'Afrique s'y connaît. Elle a expérimenté la dialectique de la violence. Elle a mangé de la violence à toutes les sauces, et, en particulier à la sauce européenne. Elle en a été tellement imprégnée que la question se pose de savoir si elle peut encore être disponible pour un dialogue valable. Ce qui se passe depuis 1960 semble permettre de répondre affirmativement. Mais les jeux sont-ils faits ? Les démons familiers qui dans certains pays industrialisés ont nom, volonté de

¹ Conférence du 10 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

puissance, orgueil impérial, soif de régenter, avec leurs corollaires africains qui s'appellent démission collective, infantilisme, anéantissement végétatif, sont-ils définitivement exorcisés ? C'est ce que je voudrais examiner, d'abord par un bref rappel historique, ensuite en discutant le ^{p.128} tournant de 1960 et enfin, en indiquant les conditions d'un dialogue véritable entre l'Afrique et les pays techniquement avancés du monde.

*

Une rétrospective historique n'est pas inutile. Je sais qu'il n'est pas toujours bon de remuer les cendres encore chaudes du passé. Mais il est parfois bon de sonder ce passé qui explique encore bien des attitudes présentes, parfois incompréhensibles aux interlocuteurs des Africains et aux Africains eux-mêmes.

Les rappels que je vais faire n'ont pour but que d'exploiter la valeur thérapeutique du voyage dans le passé selon la fameuse parole « la vérité vous libérera ». L'Afrique avant les Blancs n'était pas un paradis terrestre, d'abord parce qu'en raison du retard technique, l'homme était encore généralement le jouet de la nature. D'où le développement de certaines tares reflétant souvent la grande peur ou la grande misère de l'Africain devant la nature indomptée. Le travail abusif des femmes dans certaines régions ne s'explique pas autrement. De même de nombreuses guerres entre peuples s'expliquaient par la quête du bétail, de la terre, les seuls biens de production disponibles. Les raids des Massaïs, des Zoulous, des Jagas et autres n'étaient pas des jeux d'enfants. Les guerriers zoulous en particulier frémissaient d'impatience quand leur chef les invitait, en projetant son arme dans une direction, à aller dans ce sens pour « faire boire leurs sagaies ».

Dialogue ou violence ?

Mais de là à considérer, comme l'a fait la littérature colonialiste, l'Afrique avant les Blancs comme un tissu d'anarchies chroniques laborieusement domptées par des roitelets despotiques, c'est sombrer dans une erreur grossière.

N'oublions pas qu'au XIV^e siècle, l'Afrique noire avait des systèmes étatiques aussi élaborés que ceux de l'Occident — et au moment même où l'Europe occidentale sombrait dans les affres de la guerre de Cent ans, fleurissait sur les bords du Niger un grand empire négro-africain : le Mali. Le célèbre voyageur arabe Ibn Batouta, qui a visité le pays et la cour du « fama », nous apprend p.129 que la violence y était bannie. Les routes étaient parfaitement sûres et quand un étranger venait à mourir, une procédure légale était prévue pour que les ayants droits du défunt ne soient pas frustrés. Vous voyez que le problème du transfert des capitaux, si important dans le dialogue actuel de l'Afrique et de l'Europe, était déjà envisagé.

Encore une fois, il ne s'agit pas d'habiller richement le passé africain avec les livrées de l'imagination. Il y a eu tout au long de l'histoire africaine des tyrannies, bien sûr, mais aussi des royaumes policés qui assuraient plus que la simple sécurité : un épanouissement certain des peuples.

Quant aux guerres, du fait même du retard technique, elles n'avaient pas la virulence des holocaustes collectifs inventés par les Européens.

Or la traite des Noirs puis la colonisation vont venir tremper l'Afrique dans un bain de violence sans précédent.

La traite des Noirs, qui a commencé en 1442 et qui a duré environ cinq siècles, a fait du Noir un minerai exploité comme tel.

Dialogue ou violence ?

Le « bois d'ébène », classé comme bien meuble par le *Code noir* de Colbert, a été abattu, débité, stocké, livré et utilisé avec un mépris sadique. Les plus beaux fils, les plus belles filles de l'Afrique noire lui ont été arrachés avec une sauvagerie hypocritement assaisonnée parfois de pseudo-justifications religieuses : « La main de l'Ouest a pressé hors de l'Afrique de tels flots de sang que jamais elle ne s'en lavera » ; ainsi parle le Père jésuite Monnens, qui continue : « La traite européenne a donc coûté à l'Afrique la sueur et le sang de 50 millions de ses enfants. » Et il avance le chiffre de 100 millions si l'on y ajoute la traite orientale. Un autre auteur, un pasteur anglo-saxon, décrit ainsi une scène qui était devenue banale :

« Liés six par six, la chaîne au cou et aux pieds on les jetait brutalement dans l'entrepont où la lumière ne pouvait plus leur parvenir. Pas un Espagnol qui se risque à tenir la tête au-dessus des écoutilles, de crainte de faiblir. Personne qui puisse impunément séjourner une heure dans cet antre pestilentiel : la puanteur, le manque d'air et la misère y célèbrent d'atroces orgies. 30 % meurent en route. Et comme la partie contractante était frappée d'une amende pour ^{p.130} chaque nègre mourant après le débarquement, ceux qui étaient gravement malades étaient impitoyablement achevés et jetés à la mer. Le même sort était d'ailleurs réservé aux bébés jetés à la mer parce que commercialement sans intérêt puisqu'avec leur mère, ils ne constituaient qu'une seule pièce.

A leur descente de navire, à moitié abrutis, on les parque sur des places découvertes.

Dialogue ou violence ?

Ils s'affalent là comme une grande masse de chair avariée et offrent un horrible spectacle de vie languissante et d'innommable souffrance. Les spectateurs curieux se tiennent à distance respectable ; les prêtres doivent faire violence à leur dégoût. » (Dr Ahaus.)

Telle était la bonne conscience européenne d'alors que les négriers se sont livrés à cette colossale vivisection de toute une race, presque sans sourciller. D'aucuns, comme le pirate anglais Hawkins, y ont gagné la dignité de chevalier des mains de la reine Elisabeth, ce qui lui permit de mettre dans ses armoiries « un demi-nègre sur fond de même couleur, la corde au cou » (a demi-Moor in his propercolour, bound with a cord).

Après la traite, la colonisation. Là encore, les pseudo-justifications n'ont pas manqué. On a parlé de droit de colonisation et même de « devoir de haute charité internationale ». Il fallait porter la Civilisation, les lumières de la Foi. Il fallait supprimer la traite qui brûlait tout le continent comme une torche... Mais qui avait donné à la traite cette ampleur ? La vérité, à part quelques mouvements humanitaires, c'est que l'Europe qui avait réalisé sa révolution industrielle en partie grâce à la traite avait besoin maintenant de la colonisation donc de la fin de la traite pour assurer son équilibre économique en s'assurant des marchés. Personne ne nie les bienfaits surtout d'ordre matériel qui sont issus de la colonisation. Mais, sans compter que souvent les meilleurs d'entre eux, comme l'instruction, avaient comme corollaires des maux très graves (comme l'assimilation et le mépris des cultures africaines), il y a lieu de se demander, vu le caractère tardif de nombre de ces réalisations positives, si elles ne sont pas dues plutôt à un début de décolonisation, qu'à la colonisation elle-

Dialogue ou violence ?

même. Le suffrage universel, le code du travail, l'autodétermination, la meilleure répartition du profit ^{p.131} colonial entre colonisateurs et colonisés ne sont pas des fruits de la colonisation, mais de la lutte contre la colonisation.

Quant à la justification par la foi, elle s'exprime dans ce passage de Mgr Maranta, évêque de Dar-es-Salaam, parlant, en 1956, à Kampala :

« Nous pensons qu'un Africain qui voit dans sa foi catholique son plus grand trésor voudra bien se rendre compte que la colonisation a été avant tout un instrument dans les mains de la Providence, pour gagner l'Afrique au Royaume du Christ. Même si les colonisateurs pouvaient avoir des objectifs très différents pour répandre l'Évangile, ils n'étaient que des instruments entre les mains de Dieu. »

Je suis sûr qu'en l'an de grâce 1963, cet évêque n'oserait pas répéter des hérésies de ce calibre.

En stricte morale est-il permis d'utiliser un mal pour réaliser un bien ? Mais, me dira-t-on, la colonisation a-t-elle été un mal ? Je réponds par la voix d'un expert de la colonisation, M. Albert Sarraut :

« Ne rusons pas, ne trichons pas. A quoi bon farder la vérité ? La colonisation dans ses débuts n'a pas été un acte de civilisation, une volonté de civilisation. Elle a été un acte de force, de force intéressée. Les peuples qui recherchaient dans les continents lointains des colonies et les appréhendaient ne songeaient d'abord qu'à eux-

Dialogue ou violence ?

mêmes, ne travaillaient que pour leur puissance, ne conquéraient que pour leur profit. »

Voilà qui est clair. De grâce donc, qu'on ne couvre pas du grand nom de Dieu les marchandises les plus louches et les errements historiques de l'humanité. L'évangélisation de l'Afrique aurait sans doute mieux réussi sans la contre-propagande de la colonisation qui foulait précisément aux pieds les principes de l'Évangile.

Quand on évoque les réalisations colossales du régime soviétique, très souvent les Occidentaux ripostent : « Oui, mais à quel prix ? » Il est étonnant qu'ils ne se posent jamais cette même question à propos de leurs propres entreprises coloniales. Ils verraient alors que derrière presque chaque tour altière de l'édifice colonial, il y a une ombre sinistre. Bien sûr, il y a eu un déploiement de sacrifices et d'idéal de la part de certains : des éducateurs, des médecins, des missionnaires, etc... Les explorateurs aussi ont eu leur mérite ^{p.132} ne serait-ce qu'à titre purement sportif bien qu'on oublie en général de rendre le moindre hommage aux porteurs, guides ou tirailleurs noirs sans lesquels aucun de ces Européens ne serait sorti vivant de la brousse africaine. Henri Morton Stanley, descendant le Congo à force de volonté (et de massacres) dans la moiteur et l'hostilité équatoriale, a excité l'admiration. De même la colonne Marchand traversant les terribles marais du Bahr-el-Ghazal pour venir échouer non sans gloire à Fachoda. Mais n'embouchons pas la trompette épique. Est-ce parce que la traite des Noirs a donné à l'art mondial la beauté déchirante des negro-spirituals qu'il faut canoniser la traite des Noirs ? De même, ce n'est pas parce que la guerre entraîne des actes d'héroïsme que la guerre est une chose bonne en soi. Les arbres ne doivent pas nous empêcher de voir la forêt, et la forêt

Dialogue ou violence ?

en l'occurrence c'est cette colonisation dont il faudrait des jours entiers pour évoquer les tristes réalités.

Que de pages sanglantes pour l'Afrique depuis 1870 : la conquête, la « pacification », le travail forcé, le détournement des meilleures terres, les atrocités des guerres de répression colonialiste. Dans ce tableau qui n'est pas beau, il y a cependant des zones encore moins belles. C'est la colonne infernale de Voulet et Chanoine massacrant sur son passage pendant des milliers de kilomètres. C'est la terreur de l'impôt du caoutchouc dans « l'État indépendant du Congo ». Bien sûr, les actionnaires des compagnies concessionnaires encaissaient des dividendes énormes. Mais des hommes de cœur leur ont démontré que si la cote de leurs actions montait en Bourse, elle montait sur un véritable flot de sang, comme en témoignent les multiples photos de Noirs aux mains, aux pieds, aux jambes, aux bras coupés pour activer la récolte du caoutchouc. Le meilleur titre de gloire de la colonisation, c'est d'avoir évolué vers sa propre fin ; elle l'a fait, non par son propre gré, mais à cause d'une certaine pente générale du développement humain, sous la pression des « damnés de la terre » aidés par les partisans du progrès du monde entier. La Colonisation qui n'a produit des résultats vraiment positifs qu'à partir du moment où elle a commencé à changer de nature, la colonisation n'a été en elle-même, dans ses œuvres spécifiques qu'un gigantesque abus de force collectif, une entreprise de ^{p.133} domestication beaucoup moins de la nature africaine que des hommes africains eux-mêmes. Or l'Afrique, au cours du paléolithique, au moment de la mise au point et de la diffusion de l'industrie des bifaces, avait exercé l'assistance technique sur une échelle pluricontinentale. Et je n'insiste pas sur

Dialogue ou violence ?

ce fleuve Nil dont le limon fertile a été comme le terreau de la civilisation universelle.

Kouch, Méroé, Thèbes, Memphis sont moins connus qu'Athènes et Rome, mais sont à certains égards plus importants. Depuis lors, l'Afrique isolée dans son corset de déserts, de monts, de lagunes et de forêts attendait les rendez-vous de l'histoire pour reprendre sa place dans la grande ronde de la civilisation. Mais les deux premiers rendez-vous, ceux des XVI^e et XIX^e siècles ont été des rendez-vous de la violence. Que penser des rendez-vous du XX^e siècle ?

*

Mil neuf cent soixante a été appelée l'année de l'Afrique, à cause des indépendances qui se sont succédées en chaîne sur ce continent. Mais, à peine a-t-on parlé de décolonisation qu'on crie au néo-colonialisme. Qu'en est-il exactement ? Allons-nous de nouveau manquer le coche ? D'emblée, disons que la question mérite d'être posée. D'abord parce que le colonialisme n'est pas mort en Afrique. Je m'en voudrais, devant un auditoire aussi averti, d'entreprendre de broser le tableau de la situation dans la partie Sud de l'Afrique. J'entends par partie Sud la région qui s'étend du Katanga, de sinistre mémoire, à ce cap qu'on a débaptisé pour l'appeler le Cap de Désespérance.

Le Portugal colonial et l'Afrique du Sud raciste rament à contre-fil de l'histoire. Ils voudraient même arrêter l'Histoire par la force afin de conserver leur rôle d'opresseur. Quelques indications seulement. « Il n'y a pas d'Angolais, mais des Portugais d'Angola », déclarait dernièrement Salazar. Et il ajoutait : « Le Mozambique n'est Mozambique que parce qu'il est le Portugal. »

Dialogue ou violence ?

Refus du dialogue par négation de l'interlocuteur africain. Et le corollaire, c'est la déclaration suivante du ministre de la guerre du Portugal : « Nous allons combattre des sauvages. Nous allons affronter des ^{p.134} terroristes qui doivent être combattus de la même manière que l'on combat des bêtes féroces. » Or, l'exécrable assimilation du Portugal rejoint l'exécrable ségrégation de l'Afrique du Sud. Citons trois faits relevés dans ce dernier pays : « Une affiche publicitaire annonce que l'Union Sud-Africaine est riche, qu'on y trouve une voiture pour cinq habitants, la plus forte proportion après les U.S.A. Or, les Noirs d'Afrique du Sud ne sont pas comptés dans cette estimation. De même qu'ils n'existent pas politiquement, ils n'existent pas statistiquement.

D'après l'« Immorality Act », est prohibé tout mariage et toute relation maritale entre des individus de deux races différentes. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas les métis de continuer à naître... Enfin, ce mot terrible du Ministère public dans un procès de Pretoria : « Les accusés ont prétendu que tous les hommes sont égaux. » Or, la situation de violence ainsi créée est rendue encore plus explosive par l'alliance de droit et de fait que ces pays oppresseurs ont avec l'Ouest par le truchement de l'OTAN et des rapports économiques. Les USA et le Royaume-Uni ont souligné l'importance de l'Afrique du Sud dans le dispositif stratégique de l'Occident. Depuis deux ans, des bombardiers anglais « Boucanier », pour les attaques au sol, des Canberra, des Mirages et des Vampires français, des avions de transport allemands sont fournis à l'Union Sud-Africaine.

Des fabriques de « rockets » et d'explosifs s'installent avec l'assistance technique des Anglais et des Français.

Les autos blindées « Saracen », qui ont fait tant merveille à

Dialogue ou violence ?

Sharpsville en 1960 contre les femmes africaines, sont de marque anglaise et ont été étendues à l'équipement de toute la police.

Certes on ne peut obliger personne à interrompre ses relations commerciales, à laisser tomber des amis ; mais en Afrique, comme l'ont souligné nettement les chefs d'Etats de l'organisation de l'Unité africaine, il faut choisir entre le dialogue de l'autodétermination et la logique de la violence.

Mais, me dira-t-on, la grande majorité de l'Afrique n'a-t-elle pas franchi le cap des épreuves de force ? Dans la mesure où ils se sentent et sont solidaires des Angolais et des Africains du Sud, ^{p.135} ils ne sont pas encore sortis des orages sanglants de la violence. Par ailleurs, même dans leurs propres Etats récemment libérés, la coopération et le dialogue sont plus souvent inscrits à l'ordre du jour que dans la réalité concrète.

Mais, avant de procéder à une description de l'Assistance technique, soulignons fortement deux choses. D'abord, contrairement à la Colonisation qui est un régime mauvais mais qui produit certains effets secondaires positifs, la coopération technique en Afrique est un régime bon en soi mais qui peut avoir accidentellement des corollaires négatifs. L'expérience montre d'ailleurs que les accidents ne sont pas rares.

Ensuite, il faut rendre hommage aux efforts parfois considérables de certains pays européens pour l'Afrique, surtout lorsqu'on tient compte, comme dans le cas de la France, de la propagande « cartiériste » pour un repli dans son propre fromage. Mais nous ne pouvons juger les phénomènes historiques à partir des seuls critères quantitatifs et statistiques. Certes, nombre d'Etats, de gouvernements africains, s'ils étaient privés du jour au

Dialogue ou violence ?

lendemain de l'assistance européenne s'écrouleraient comme châteaux de cartes. Mais cette constatation même ne prouve-t-elle pas qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans la coopération et que la coopération réelle n'est pas encore née ?

En fait, « l'assistance technique » s'est développée de façon plus ou moins anarchique et les Européens, contrairement à leurs prédécesseurs de l'époque coloniale, n'ont pas encore développé une idéologie, une stratégie globale de la coopération. Les techniciens sont injectés comme autant de vitamines dans un corps anémié mais dont on ignore les origines profondes du mal qui le tenaille. On trouve actuellement parmi les dizaines de milliers d'experts étrangers en Afrique un bon nombre d'éléments d'élites lucides, compétents, vrais chevaliers du progrès. Il faut les saluer bien bas. Mais ils sont souvent paralysés par des systèmes, des structures dont ils ne sont pas les maîtres. On trouve aussi en Afrique une pléthore de « conseillers techniques », titre très élastique qui signifie souvent que les conseillers en question n'ont pas d'attribution technique bien définie. Parmi eux, certains anciens administrateurs coloniaux dont ^{p.136} la seule technicité est la connaissance que dix ou vingt ans de commandement en Afrique leur ont donnée. D'autres, parmi les nouveaux venus ne brûlent d'aucun feu sacré. Seules les conditions financières avantageuses offertes par leur pays ou par les organismes internationaux les ont jetés au secours de la brousse africaine. Comme le déclarait un jour une dame : « Mon mari et moi nous ne faisons pas de sentiment. Si nos conditions ne sont pas acceptées (il s'agissait d'un contrat avec le gouvernement local) nous irons ailleurs. »

Ainsi, à la faveur des surenchères pratiquées entre les Etats

Dialogue ou violence ?

pour attirer les techniciens dont ils ont besoin, certains experts se livrent à un nomadisme à caractère mi-financier, mi-touristique. Ils ne connaissent ni les pays ni les gens. Bien sûr tout cela est normal ; l'expatriation temporaire mérite compensation et l'on ne peut demander aux techniciens d'être des moines ou des fakirs. Du moins, un minimum de compétence devrait être rigoureusement requis.

Par ailleurs, les techniciens européens ne fréquentent souvent qu'une catégorie infime de la population, les milieux privilégiés, et n'ont pas souvent souci de voir les problèmes africains du point de vue africain. Que de professeurs d'histoire européens qui ne s'intéressent pas à l'histoire africaine et qui pensent d'ailleurs parfois qu'elle n'existe pas. Que de professeurs d'anglais, de français, etc., qui n'ont cure de jeter un coup d'œil sur les langues africaines ! Que de professeurs de musique qui, au lieu de nous aider à exploiter le torrent prestigieux de la musique africaine, s'acharnent à seriner à leurs élèves « A la claire fontaine », à moins que ce ne soit « Il pleut, il pleut, bergère ! ». Que de médecins et de pharmaciens qui n'imaginent même pas qu'on puisse mettre à contribution la pharmacopée africaine ! Que de juristes qui manipulent avec délices, sous les tropiques, la panoplie des codes européens ! Mépris ou ignorance ? Mais chacun sait qu'une certaine forme d'ignorance est aussi une certaine forme de mépris.

Et cela pose crûment la question des conditions du dialogue que je voudrais examiner pour finir.

*

p.137 Le dialogue entre l'Afrique et les grandes puissances

Dialogue ou violence ?

présuppose des conditions subjectives ou de mentalité et des conditions objectives ou de structures. Les conditions de mentalité concernent d'abord les non-Africains. On ne décolonise pas avec une mentalité de colon. La mentalité impérialiste existe encore chez certains hauts fonctionnaires qui n'apportent leur aide que dans l'esprit du maintien de tel pays africain soit dans le giron de l'Occident ou de l'Orient, soit dans le cadre de l'influence monopoliste de l'ex-métropole. La mentalité paternaliste est pour l'indépendance gentiment administrée par les Africains, mais gentiment orientée à partir de la tour de contrôle européenne ou autre.

La mentalité technocratique, elle, considère l'Afrique comme une table rase, un simple objet à jeter dans le moule des pays modernes. Elle sous-estime gravement les coûts humains du progrès. On ne saurait reprocher à des ingénieurs belges du génie rural de construire des ouvrages hydro-agricoles en Afrique selon les canons des grandes écoles belges. Mais quand il s'agit de domaines plus délicats comme l'éducation, l'organisation sociale, les arts, etc..., le problème est plus sérieux. L'intimité de chaque peuple doit être traitée avec respect.

Certains techniciens qui, en général, se défendent de faire de la politique se contentent de pondre des rapports volumineux où les problèmes sont posés en équations, mais selon les règles d'une algèbre de chambre climatisée. Ces experts qui se font payer à la page dactylographiée ne sont pas loin d'être des épiciers d'un nouveau genre.

L'expert ne peut se réfugier dans sa stricte technicité sans coopérer avec les autres disciplines, et sans prendre conscience du contexte global et de la situation existentielle des Africains.

Dialogue ou violence ?

L'ingénieur ne peut ignorer complètement l'anthropo-sociologie, car s'il veut aider l'Afrique, il doit aussi aider les Africains.

Du côté de l'Africain, l'ouverture au dialogue exigera qu'il dépose ses complexes de persécution. En effet, s'il est bon de prendre conscience du martyr passé de l'Afrique, il ne faut pas se laisser noyer dans cet océan de tristes souvenirs, ni cultiver en permanence une agressivité rétroactive contre les fantômes des Pizarre, des ^{p.138} Almagro et autre Voulet et Chanoine, amertume qu'on ferait rejaillir sur les Blancs actuels comme si dans l'Europe il n'y avait pas autre chose que la Colonisation, et comme si tous nos maux, sans exception, venaient de l'extérieur. Avoir été colonisé, loin de constituer un péché originel n'est que l'expression du rapport des forces historiques à un moment donné. Mais on ne redresse pas l'Histoire par des imprécations. Il faut entrer dans le courant et nager. Il faut dépasser le fait colonial en s'appuyant sur ses aspects positifs. Il faut démontrer par les faits « hic et nunc » qu'aucun sommet de la pensée ou de l'action n'est interdit aux Africains.

Pour cela, il faut se mettre à l'école de la technique moderne qui n'est pas l'invention d'une seule race, mais qui est l'héritage de millénaires de coopération intercontinentale à laquelle jaunes et noirs ont apporté en leur temps leur contribution. Il faudra abandonner une certaine fureur tropicale de vivre, une certaine irresponsabilité qui décourage les meilleures volontés de la coopération extérieure.

L'édifice colonial construit avec l'énergie qu'on sait ne sera pas démoli et remplacé sans une énergie supérieure. Mais tout en prenant de rudes raccourcis pour maîtriser la technique, l'Africain doit se garder de jeter aux orties comme autant d'impedimenta

Dialogue ou violence ?

encombrants les livrées de sa propre personnalité, car dans le dialogue avec l'Europe et le monde, il peut, il doit apporter quelque chose. Dans le domaine de la sagesse, des conceptions de l'homme et de son destin, dans celui des lettres et des arts, et pourquoi pas, dans celui de certaines techniques, l'Afrique a une expérience humaine irremplaçable, un acquis culturel dont le monde ne peut se passer sans être mutilé. Les Africains devraient donc refuser tout faux dialogue qui consisterait, par infantilisme, à tout attendre de l'Europe, à préférer systématiquement les experts européens aux africains de même qualification, ce qui entraîne une émigration d'experts africains, plus ou moins réfugiés dans les organismes internationaux.

Mais tous ces ajustements subjectifs resteront inopérants sans certains remaniements de structure. Il s'est constitué entre les ^{p.139} nouveaux Etats indépendants et leurs ex-métropoles un type de rapport plein d'ambiguïté. Passons sur le fait que certains pays Européens ont mis en place, pour gérer l'indépendance octroyée, des hommes réputés sûrs mais dont certains par la suite se sont révélés d'un mode d'emploi difficile. Le dialogue avec sa propre créature n'est pas toujours de tout repos. Citons pour mémoire la logomachie mystificatrice des titres ronflants que les Européens prodiguent aux autorités africaines. Je ne vois pas d'inconvénient à ce qu'on multiplie les « Excellences » et les courbettes. Cela fait toujours plaisir, surtout quand il s'agit d'hommes fraîchement tirés de la « capitis deminutio » coloniale, et quand il s'agit de pays où les Européens sont allés jusqu'à apprendre à leur perroquet à dire « sors d'ici, sale nègre ». Mais ce n'est là qu'une revanche dérisoire.

Soyons francs, et déclarons sans ambages que sans certaines

Dialogue ou violence ?

réformes de structure sur le plan économique, culturel et politique, la coopération ne sera qu'une farce lamentable.

Laisser en place toutes les structures financières et commerciales, toute la machine économique de domination coloniale et parler de dialogue est-ce vraiment loyal ? De même inscrire dans les accords de coopération avec un pays africain, que ce dernier ne pourra pas changer les programmes de son Education nationale sans l'accord de l'ex-métropole, ce n'est pas rechercher le dialogue culturel mais la direction culturelle. Installer et maintenir une bourgeoisie de politiciens repus, d'autant plus éloignée du peuple qu'elle se rapproche des intérêts étrangers, c'est préparer inmanquablement des lendemains de violence.

Fondre sur l'Afrique comme des vents contraires qui s'engouffrent pour remplir le vacuum politique soi-disant laissé par l'ex-métropole, et distribuer à tour de bras des bourses pour stages dits de formation mais qui sont plutôt des stages de tourisme ou d'endoctrinement, privant ainsi chroniquement les pays africains des piliers de leur administration, ce n'est pas faire de la coopération ni du dialogue, mais de la lutte d'influences. S'acharner à expatrier pour cinq, sept, dix ans la jeunesse intellectuelle de l'Afrique aux quatre vents de l'espace et préparer ainsi pour le retour de ces jeunes une épreuve de force, au lieu de s'entendre pour aider les ^{p.140} Africains à implanter sur un plan régional des centres autochtones de formation supérieure, c'est préparer la violence en Afrique et non le dialogue. « Coloniser, disait R. Pleven, c'est étendre sa civilisation dans l'espace ». Que font d'autre beaucoup d'Etats, européens ou autres, actuellement en Afrique ? Chacun sait par exemple qu'une Afrique unie, quelle que soit la forme juridique de cette unité, constituerait un facteur

Dialogue ou violence ?

positif de dialogue dans le monde. D'abord parce qu'elle serait un espace économique suffisamment vaste pour réaliser avec l'apport extérieur et par l'industrialisation une zone de croissance autonome nantie d'une échelle verticale complète de production. Par ailleurs, une Afrique unie jouirait d'une vigueur culturelle suffisante pour développer ses propres ressources et les marier au patrimoine culturel de l'humanité. Enfin, une Afrique unie ne serait plus le jouet de n'importe quelle bourrasque extérieure ; elle pourrait constituer par son poids politique et par sa position de non-alignement un facteur décisif pour la paix dans le conflit Est-Ouest. Bref, l'Afrique unie serait un partenaire sérieux, un vrai partenaire. Or, il est patent que les tentatives de regroupements en Afrique sont souvent contrecarrées par les ex-métropoles qui y voient une désorganisation de leur zone d'influence, une intrusion dans leur fief. Mais diviser les Etats africains ou même diviser les Africains à l'intérieur d'un Etat pour mieux dominer, c'est persister dans le dépeçage de l'Afrique, ce n'est pas coopérer. En effet, quoi qu'en disent les discours officiels qui parlent toujours de « coopération sur un stricte pied d'égalité » cela ne trompe personne. Soit un micro-Etat dont la population n'atteint pas celle de Marseille ou dont le budget n'atteint pas le chiffre d'affaires d'un grand magasin parisien comme le Bazar de l'Hôtel de Ville. Comment un tel Etat peut-il traiter à égalité avec une ex-métropole qui l'a aidé à s'installer politiquement, qui lui fournit toutes les devises pour ses importations, ainsi que 90 % de son personnel enseignant du second degré, qui comble le déficit chronique de son budget de fonctionnement et qui enfin dispose parfois sur le sol de son protégé de forces militaires cent fois supérieures aux troupes nationales locales ? Comme l'expliquent

Dialogue ou violence ?

certaines économistes modernes, il y a des effets de domination quasi automatiques entre les pays ^{p.141} industrialisés et les pays qui n'ont pas encore opéré leur « décollage » économique, et cela quelle que soit l'idéologie dont se réclame le pays plus avancé.

Or, dans le n° 1 de la « Revue de l'OAMCE », organisme économique de l'Afrique dite modérée, un collaborateur, après avoir analysé ces effets de domination en Afrique, déclare : « L'expansion ou la récession des économies de la France, de la Grande-Bretagne se manifestent même d'une façon induite dans nos Etats, sans que nous puissions changer quoi que ce soit. Voilà la terrible réalité dont il faut partir. » Soyons francs. Il n'y a pas de dialogue possible entre David et Goliath, à moins que tous les deux ne soient des moines Franciscains ou des disciples de Gandhi (et encore !). Il n'y a pas de dialogue réel possible entre les USA et le Costa-Rica. Contrecarrer la constitution de l'Unité africaine et prétendre qu'on veut le dialogue en Afrique, c'est parler pour ne rien dire. De même, l'injection de capitaux dans un système de traite coloniale, les dons intempestifs comme ces jeeps de police qui consomment tant d'essence que les bénéficiaires osent à peine s'en servir, le déversement massif de surplus agricoles ou industriels, quoique bénéfiques à certains égards, ne calment que les symptômes du mal africain parce qu'ils ne l'attaquent pas à la racine. Ils n'ont pas de réelle valeur pédagogique. Il y a une maïeutique du développement, avec des composantes psycho-socio-économiques centrées sur place, qu'il faut mettre en train dans les pays Africains. Ce n'est pas en faisant tout pour eux, en se rendant indispensable le plus longtemps possible qu'on les fera avancer, mais en les aidant à s'aider eux-mêmes. Je n'ignore pas que l'égoïsme sacré et naturel des Etats industrialisés empêchera

Dialogue ou violence ?

longtemps de dénationaliser l'aide dans un pool international de la solidarité avec les pays du Tiers Monde ; mais je dis qu'il n'y aura pas de dialogue tant que l'Afrique n'aura pas sa force propre, et son poids spécifique.

Le problème est donc moins de savoir comment changer les mentalités des uns et des autres, que de repérer les moyens pratiques d'éliminer les bases structurelles de l'oppression en Afrique pour les remplacer au plus tôt par d'autres bases qui appellent le dialogue.

p.142 Tant que les structures économiques culturelles et politiques de la violence resteront en place, même sous des formes mieux habillées, il n'y aura pas de dialogue en Afrique ; il y aura de la violence.

Le dialogue Europe-Afrique demandera plus d'effort du côté des Européens que de l'Afrique. En effet, les Européens occupent la position dominante. Pour décoloniser il leur faudra plus d'efforts que pour coloniser. Il ne s'agira plus de sortir de l'Europe pour aller en Afrique. Il faudra aussi sortir de soi-même pour aller aux Africains. Dialoguer, c'est accepter d'être l'autre dans une certaine mesure. C'est se reconnaître imparfait, pauvre, sous-développé à certains égards. Tout dialogue suppose une conversion. Si l'on veut faire dialoguer le lion et l'agneau, le plus urgent c'est d'enlever au lion son goût prononcé pour la chair tendre et fraîche. Pour dialoguer, en général, il faut être deux. L'Europe ne peut plus imposer son monologue colonialiste à une Afrique qui ne serait qu'un appendice, un relais commode pour relancer la productivité du capital, un vulgaire écho renvoyant à l'Europe les accents parfois déformés de sa propre voix.

Dialogue ou violence ?

Quant à nous autres Africains, malgré les violences inouïes de la Nature et des hommes, subies au cours des siècles, et peut-être à cause de cela, nous connaissons le prix de l'homme, le prix de la vie savourée à l'ombre complice de la paix.

Un seul doigt, disons-nous, même le plus grand, ne peut rien saisir. De même, une seule race, un seul peuple, même le plus grand, ne peut rien saisir qui ressemble à la plénitude de richesse qui éclate dans toutes les facettes de la communauté humaine. Il faut compter avec tous les hommes ou renoncer à l'humanité. De même les Kikouyou disent : « Ne pas parler, c'est être ennemi. » Tous les observateurs ont noté la facilité avec laquelle les Africains, qu'ils soient Angolais ou Algériens, renoncent à la haine dès que leurs droits sont respectés.

C'est que le dialogue est profondément inscrit dans la culture africaine. D'abord sous forme de l'hospitalité qui fait préférer l'hôte aux parents mêmes. Les premiers explorateurs en ont profité. Il y a dans Mungo Park, sauvé de la tornade, de la faim, du dénuement total et dorloté par les berceuses des femmes de Ségou ; il y a ^{p.143} dans du Chaillu, grelottant de fièvre, veillé avec compassion dans une hutte congolaise enfumée, par les vieilles femmes du village, des pages immortelles qui témoignent pour l'humanisme africain.

Le dialogue est inscrit aussi comme valeur cardinale dans l'institution africaine de la palabre (un vocable portugais que Salazar a désappris) : On cause jusqu'à épuisement de tous les arguments qui sont parfois comptabilisés par des bâtonnets qu'on jette devant soi au fur et à mesure qu'on développe son propos. Ces échanges autour du chef qui préside sont en général très animés ; le ton monte, on semble vouloir en venir aux mains. Le chef, lui, est impassible. Parfois il laisse tomber

Dialogue ou violence ?

quelques mots brefs et froids. En fait, il prend le vent.

Et quand, repris par son griot, il conclut le débat, dans un silence total, c'est qu'il y a déjà un consensus général que le chef ne fait qu'exprimer.

Dans la palabre, le temps qui ailleurs est de l'argent n'est compté pour rien au regard de la solution pacifique à trouver.

Les Abaluya du Kavirondo (Kenya) sont allés jusqu'à traduire cette valeur du dialogue dans leur cosmogonie. « Dieu, disent-ils, ayant créé l'homme, se mit à réfléchir. Et comme il l'avait créé comme quelqu'un qui voit et qui parle, il eut l'idée de faire pour lui une créature à admirer et à qui parler. Et il créa la femme. »

L'homme, un être qui parle ! Non pas tant un être qui domine la nature ou, le cas échéant, ses propres semblables, mais un être qui parle. Quel programme !

Ainsi donc, nous refusons tout dialogue de maître à esclave et même tout dialogue de maître à affranchi.

Nous refusons tout dialogue avec les forces funèbres qui s'opposent à notre Renaissance.

A part cela, nous autres Africains, parce que la plupart d'entre nous ne savent pas lire et que nous ne pouvons pas nous isoler dans la sécheresse des livres, parce que nous n'avons pas les machines qui vous permettent déjà, à vous autres, de voler à la quête prométhéenne des solitudes mortes et glacées du Cosmos, nous sommes disponibles pour la simple, l'élémentaire, la primitive chaleur charnelle du dialogue avec les vivants.

@

Dialogue ou violence ?

EDGAR FAURE est né à Béziers en 1908. Ancien secrétaire de la Conférence des avocats à Paris, diplômé de l'École supérieure des langues orientales, agrégé des Facultés de droit et des sciences économiques, Edgar Faure a exercé pendant la guerre les fonctions de secrétaire général adjoint du Comité de Libération, puis du Gouvernement provisoire.

Appartenant au Parlement comme député ou sénateur du Jura depuis 1949, Edgar Faure a exercé les fonctions de garde des sceaux, de ministre des Affaires étrangères, de ministre des Finances et des Affaires économiques, enfin de président du Conseil des Ministres à deux reprises, la seconde fois, de février 1955 à janvier 1956. Actuellement sénateur et président du Conseil général du Jura, il est également professeur agrégé à la Faculté de droit de Dijon.

Edgar Faure est l'auteur d'importants ouvrages, dont : *Le serpent et la tortue* (problème de la Chine populaire) ; *La disgrâce de Turgot* ; *Etude de la capitation de Dioclétien d'après le panégyrique VIII*.

ACTUALITÉ DE L'ESPRIT CONCORDATAIRE ¹

@

p.145 Mesdames, Messieurs, je suis très honoré d'avoir été invité par les Rencontres internationales de Genève à traiter, dans cette dernière séance, en « duplex » avec mon collègue le sénateur Terracini, à traiter, dis-je, dans son aspect politique, le thème que vous avez choisi : *Dialogue ou violence ?*

Ce sujet m'intéresse si vivement, et il se rencontre tellement avec l'orientation de mes travaux en cours, que je vous demande la permission de vous apporter ici, plutôt qu'un exposé dogmatique, un effort de recherche en commun et, si vous voulez bien, une méditation à voix haute.

Dialogue ou violence, avez-vous dit ? Et lorsque vous m'avez demandé un titre, j'ai choisi celui-ci : L'Esprit concordataire. Il me paraît nécessaire de faire tout d'abord un effort de définition et de classement. La terminologie est fastidieuse, mais elle est

¹ Conférence du 12 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

nécessaire et engage souvent le fond du problème.

Je voudrais donc tenter avec vous cet essai de définition à l'égard des mots-clefs de notre colloque et du titre même de ma conférence. Lorsque j'aurai terminé cet effort qui constituera la première partie de mon exposé, je parlerai de cet « esprit ^{p.146} concordataire » dont le sens aura été précisé précédemment avec ses différentes implications, je terminerai ensuite, si le temps le permet, en évoquant le problème de civilisation qui se trouve inclus dans ce débat.

Définitions et classifications

Dialogue, violence, concordat, je voudrais vous demander également de retenir un quatrième terme qui n'a pas été évoqué jusqu'ici et qui est celui d'arbitrage. Le terme de dialogue et celui de violence doivent à mon avis être compris, conçus, saisis par rapport à un point géométrique qui sera l'arbitrage. D'autre part, le concordat se place lui-même au delà de l'arbitrage.

Dialogue ou violence, qu'est-ce à dire ? Ce sont évidemment deux expressions, deux attitudes en présence d'un conflit, d'un antagonisme, ce que le langage marxiste appelle une contradiction ou Hermann Keyserling, « une tension à résoudre ». Naturellement, il faut savoir de quel conflit ou de quel antagonisme nous parlons, car philosophiquement on peut en envisager de multiples sortes. Politiquement, il ne s'agit évidemment que de conflits d'une certaine importance. Nous aurons rarement à envisager un conflit qui sera très circonscrit dans le temps, dans l'espace, dans l'intérêt ; ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui d'un mot qui fait fureur — c'est le cas de le dire —, un conflit « ponctuel ». Le conflit que nous envisagerons

Dialogue ou violence ?

sera plutôt ce que politiquement j'appellerai une *situation de conflit*.

Pour simplifier notre thème, pour schématiser, nous dirons que, le plus souvent, cette situation de conflit procédera de ce que l'on appelle la lutte de classe ou, plus généralement, la lutte pour la répartition et pour la disposition des biens et des revenus. Ce n'est pas que tous les conflits procèdent directement de cette cause économique et que nous acceptions dans son intégralité l'analyse marxiste, (encore qu'on puisse très bien accepter une grande partie de l'analyse sans en suivre toutes les conclusions). Il peut y avoir, par exemple, des conflits de politique intérieure qui ne soient pas directement engendrés par la lutte de classes. Il y en a cependant ^{p.147} de moins en moins. Et si nous prenons l'histoire politique de la France depuis le début du siècle, si nous envisageons, par exemple un grand conflit qui nous paraît extra-économique, la grande question de la laïcité, il semble évident que ce conflit n'a été nourri que par l'identification qu'à tort ou à raison on faisait de l'Eglise à une force conservatrice, question qui est aujourd'hui totalement écartée.

Donc, dans l'ordre interne, les conflits que j'envisage seront la plupart du temps essentiellement des conflits d'intérêts, des antagonismes de groupes sociaux. Dans l'ordre international, la question est plus compliquée car nous devons retenir en premier lieu la série des conflits de type classique : les conflits de territoire, les conflits de commerce, les conflits de puissance. En second lieu, le type de conflits que présente la lutte de classe à l'échelle mondiale, c'est-à-dire le conflit, plus exactement la tension, entre les Etats bien pourvus, les Etats riches, les Etats industrialisés d'une part, et ce qu'on a appelé les Etats prolétaires, les pays

Dialogue ou violence ?

sous-développés et quelquefois à un tel point de sous-développement qu'ils sont à peine des Etats, qu'on les a appelés des « quasi-nations », d'autre part. Il y a enfin un troisième type de conflit ou de tension, celui qui existe entre les Etats dits socialistes et les Etats dits capitalistes. Ce conflit ne recouvre pas exactement les contours du conflit précédent. En d'autres termes, tous les Etats prolétaires ne sont pas socialistes et tous les Etats socialistes ne sont pas prolétaires. La lutte des classes se transcende du point de vue international non seulement d'après la répartition des Etats en différentes classes économiques, mais aussi d'après l'opinion qu'ils ont de ce sujet.

A cette énumération, on pourrait encore ajouter, on la voit poindre à l'horizon, une quatrième catégorie de conflit, ou plus exactement encore ici de « tension » : c'est celle qui existe, à l'égard de la puissance atomique, entre les nations qui en sont pourvues et celles qui en sont démunies.

La typologie des conflits qui donnent lieu, dans l'ordre politique, à l'option dialogue-violence étant ainsi précisée, je voudrais essayer de définir avec vous, de serrer cette double notion du dialogue et de la violence.

^{p.148} Qu'appellerons-nous un dialogue ? Un dialogue sera la confrontation de deux opinions, de deux points de vue contradictoires. Mais comment pratiquement se traduira ce dialogue ?

On peut envisager deux cas. Le premier est celui d'une prétention à laquelle on répond ; le second est celui de prétentions concurrentes. Nous allons essayer de voir ce qu'il en est de façon concrète. Des ouvriers demandent une augmentation de salaire et

Dialogue ou violence ?

menacent ou non de faire la grève ; c'est une prétention. Si le patron accepte l'augmentation demandée, il n'y a pas de dialogue, ou il y a dialogue pendant un instant de raison qui ne nous préoccupe pas. L'affaire est réglée. S'il dit non, il y a là un principe de dialogue, qui peut tourner court ou se prolonger en discussion.

On peut envisager aussi plusieurs prétentions concurrentes. Le cas n'est pas très pratique. Sans doute, plusieurs catégories sociales différentes peuvent avoir des prétentions concurrentielles, par exemple sur la répartition du revenu national, sur des avantages à recevoir de l'Etat. Ces prétentions sont contradictoires dans la mesure où on ne peut les satisfaire cumulativement. Cependant dans la vie, ces catégories demanderesses ne s'adressent jamais les unes aux autres, elles sont en concurrence, si l'on veut, mais elles s'adressent à une autorité commune que chacune considère comme unique interlocuteur.

Je voudrais me faire plus clairement comprendre. Très souvent, quand j'étais ministre des Finances, je me disais : « Quel dommage que ces parties demanderesses ne soient pas appelées à s'expliquer entre elles ! Ainsi, on dirait aux anciens combattants ou aux fonctionnaires, allez controverser avec les agriculteurs ; si l'on peut maintenir les prix agricoles on augmente votre retraite ou votre traitement ; si on n'augmente pas votre retraite, on peut augmenter les prix agricoles, etc... » En général, les commerçants se plaignent de payer la taxe locale. Mais les communes sont satisfaites de la recevoir. Et je pensais : « Si on pouvait dire aux communes et aux commerçants, mettez-vous dans une pièce, poursuivez votre dialogue, vous m'apporterez la solution » ; mais cela n'existe pas car les communes s'adressent non pas aux commerçants mais à l'Etat. Donc, en matière politique, le dialogue

Dialogue ou violence ?

par confrontation de p.149 prétentions concurrentielles est rare ; il existe dans la substance des choses, mais il ne s'exprime pas et le dialogue politique se ramènera presque toujours à l'alternance demande-réponse.

J'ai déjà cité l'exemple des problèmes de salaires. Si nous débordons le cadre interne nous pouvons prendre celui du problème colonial qui se résout le plus souvent en une demande de l'indépendance et l'octroi ou le refus de celle-ci, avec souvent une série dialoguée intermédiaire ; demande et octroi — ou refus de telle ou telle concession, autonomie interne, collège unique, etc...

Cette conception du dialogue politique nous amène à la première catégorie que j'appellerai le dialogue court, car ce dialogue tel que je l'ai défini ne s'alimente pas beaucoup. Les ouvriers demandent. Si on accepte, c'est fini ; si on refuse, ils demandent encore, on refuse encore, cela crée une situation monotone. C'est un dialogue si l'on veut, mais qui va nourrir ce dialogue ?

Nous distinguerons ici plusieurs embranchements. Il peut d'abord y avoir le dialogue de sourds ; l'un demande, l'autre répond non et cela peut continuer plus ou moins longtemps.

Le dialogue dérivé

La deuxième catégorie est celle de ce que j'appellerai le dialogue dérivé. C'est une notion qui a eu une très grande importance historique du point de vue politique. La plupart du temps, en effet, l'a, b, c, de la politique a consisté à dériver les demandes que l'on ne voulait pas satisfaire vers d'autres

Dialogue ou violence ?

demandes qui n'avaient pas d'importance ou du moins permettaient d'éluder les choix qui apparaissaient aux gouvernements de l'époque comme les plus difficiles. De là l'origine de la vivacité et de la chaleur qu'ont prises dans l'histoire tant de luttes religieuses, de luttes factionnelles sans signification bien réelle, voire de querelles concernant les arts ou les spectacles et conduisant à des explosions qui nous paraissent aujourd'hui incompréhensibles.

Mon propos n'est pas de faire beaucoup de citations, mais il y en a une que j'aime beaucoup, que je trouve d'ailleurs d'actualité ^{p.150} bien qu'elle soit du IV^e siècle après Jésus-Christ — c'est une période qui a ma prédilection. Il s'agit d'une citation de Grégoire de Nysse, en 395 : « Si tu demandes à quelqu'un combien cela fait d'oboles (monnaie de l'époque), on te dogmatise sur l'engendré ou l'inengendré ; si tu demandes le prix du pain, on te répond : le Père est plus grand et le Fils lui est subordonné. Si tu demandes : le bain est-il prêt, on te répond : le Fils a été tiré du néant. »

Combien de fois avons-nous vu dans des périodes plus récentes dévier des revendications populaires vers les soutiens apportés à tel ou tel parti politique, ou vers des positions variables qui n'avaient pas pour les masses un intérêt direct. Certaines ont pu d'ailleurs les rapprocher de leurs objectifs véritables, mais sur une longue distance et par des voies zigzagantes.

Dialogue appuyé et dialogue arbitral

Après avoir énoncé ces catégories du dialogue de sourds et du dialogue dérivé, nous allons parvenir à deux autres catégories : le dialogue appuyé et le dialogue arbitral.

Dialogue ou violence ?

Avec le dialogue appuyé, nous en venons au cœur du problème. Nous avons assisté l'autre jour à un entretien où l'on a posé la question suivante : « Est-ce que la grève fait partie du dialogue ou fait-elle partie de la violence ? »

Voilà en effet une question très délicate. Je suis entièrement d'accord avec le sénateur Terracini. On ne peut pas dire que la grève soit un acte de violence. Mais la grève est un fait, une manière d'appuyer un dialogue, d'apporter au dialogue quelque chose qui n'est pas seulement la parole, qui n'est pas seulement l'exposé d'une prétention. La grève n'est pas un acte de violence puisque c'est l'exercice d'un droit. Si même notre droit positif ne reconnaissait pas la grève, serait-elle un acte de violence ? Je ne le pense pas non plus, parce que la grève ressortit au droit contractuel. L'ouvrier qui cesse de travailler se trouve placé dans les conditions d'un contrat ; il peut le violer, mais il n'entre pas de ce fait dans le domaine délictuel, dans le domaine de la violence ; il reste dans le ^{p.151} domaine contractuel. Le même raisonnement peut s'appliquer au lock-out. Le patron a le droit de fermer son usine et l'on dira : c'est un droit, donc il n'y a pas de violence.

Cette analyse paraît, au premier abord, nous satisfaire. Cependant elle ne nous satisfait pas tellement, car si nous y réfléchissons, nous voyons que l'un ou l'autre des procédés employés, qui ne constituent pas en eux-mêmes des actes de violence, peuvent parvenir à l'élimination totale de l'une des parties. Alors je crois que ce procédé peut être considéré comme équivalent à la violence. En d'autres termes, toute procédure employée par l'une des parties qui aboutit à l'élimination de son partenaire, pas nécessairement à l'élimination physique, bien sûr, mais à l'élimination du demandeur en tant que tel, à

Dialogue ou violence ?

l'anéantissement de sa présence dans le dialogue, à sa réduction au mutisme, doit être considéré comme constituant la violence. Ainsi, par hypothèse, une grève qui aboutirait dans certaines conditions données à ruiner totalement des entreprises, devrait être considérée comme une violence ; de même le lock-out qui tendrait à réduire les ouvriers par la faim.

C'est à partir de cette idée du dialogue appuyé que je vais tenter de préciser ma propre pensée sur le dialogue arbitral et sur le rapport entre le dialogue et l'arbitrage.

Quand vous avez demandé quelque chose et qu'on vous l'a refusé, le dialogue ne peut continuer que lorsqu'il y a, de l'extérieur, une possibilité que se produise quelque chose ou qu'intervienne quelqu'un qui « débloque » la situation. Vous allez me dire que cette intervention extérieure ne sera pas nécessairement un arbitrage dans la forme juridictionnelle que nous donnons à ce mot. Bien sûr ! Mais il y a des arbitrages non formalisés. En présence par exemple d'un conflit social, d'une grève, dirons-nous qu'il y a simplement un dialogue appuyé entre les grévistes qui ont exposé leurs prétentions et le patron qui leur a expliqué qu'il ne pouvait pas les satisfaire ? Non. Car cette grève ne se produit pas dans un milieu clos. Au bout de huit jours, quinze jours, un mois, il y a des clients, des fournisseurs, des consommateurs, des usagers qui se plaignent. L'Etat s'en mêle. Le public prend parti. Les autorités morales, le clergé, la presse, exercent des influences, et à ce ^{p.152} moment-là, même s'il n'y a pas un arbitre, il y a une certaine forme, une certaine cristallisation d'arbitrage.

Naturellement, il peut y avoir transaction. Mais si une force déterminée, le patron par exemple, lâche au bout d'un mois ce

Dialogue ou violence ?

qu'il n'avait pas lâché le premier jour, c'est qu'il a pris un meilleur compte d'un ensemble de données, de la position de force, de la position de mérite, de ses propres possibilités, et donc, dans une certaine mesure, il a fait un arbitrage sur lui-même.

Je crois donc pouvoir esquisser une définition du dialogue qui serait la recherche de l'arbitrage. Je crois que partout où il y a dialogue, il y a recherche de l'arbitrage. C'est ce qui fait que le problème se pose différemment en matière interne et en matière internationale ; il y a en matière interne un arbitrage beaucoup plus facile qu'en matière internationale. Néanmoins, en matière internationale, nous allons peu à peu vers certaines formules d'arbitrage. Et là, je me reporte à l'exposé de M. Terracini qui a déjà traité ce problème et qui nous a fait valoir tout à l'heure l'extrême importance que prend aujourd'hui la participation des masses populaires à la politique internationale, fournissant ainsi certains éléments d'arbitrage d'opinion.

Actes de violence et situation de violence

Considérons maintenant l'autre aspect du problème, c'est-à-dire la violence. La définition de la violence semble plus simple que celle du dialogue. En est-il vraiment ainsi ? Nous avons déjà noté à propos de la grève que la violence n'était pas si simple à définir. En droit, on discute beaucoup de la violence. Il y a la violence légère, il y a la violence morale. Et les romans policiers nous expliquent que l'on peut tuer un cardiaque en lui téléphonant une mauvaise nouvelle ; et c'est là un assassinat aussi caractéristique que s'il avait été commis avec une arme dans la main. D'autre part, en matière politique, comme d'ailleurs en matière juridique, la violence n'exige pas le fait accompli. Car il y a la crainte de la violence et il y

Dialogue ou violence ?

a le souvenir de la violence. Des répressions terribles comme celle des Ateliers nationaux, comme celle de la Commune, p.153 comme celle de Fourmies ont continué à « permaniser » une situation de terreur vis-à-vis de la classe ouvrière et à la maintenir pendant de longues périodes dans l'inhibition. Alors, où commencera la violence ? Est-ce qu'elle commencera avec un fait passé ou est-ce qu'elle peut commencer avec l'attente d'un fait futur qui, puisqu'il est futur, n'est pas certain ?

Il y a là un effort de définition assez ardu, car on peut concevoir aussi une situation de violence qui se distingue de l'acte de violence proprement dit, lequel peut se situer de l'autre côté. Ce sera même le cas le plus fréquent. Normalement, nous penserons que l'acte de violence sera, par exemple, une émeute. La répression, quand elle suit l'émeute, sera-t-elle à son tour une violence ? On dira : le gouvernement ne pouvait pas tolérer le désordre dans la rue. Il a donc exercé un droit ; il a rempli sa fonction de maintien de l'ordre public. Il n'y a donc pas violence.

Or, si le déclenchement de l'émeute traduit une révolte contre la nécessité résultant d'une misère intolérable, en l'absence de tout autre mode de recours, on peut se demander si la violence ne commence pas du côté de la répression au lieu de commencer du côté de l'émeute. En réalité, la violence ne commence ni ici ni là. Elle réside dans la situation elle-même. Et c'est ainsi que nous pouvons créer notre diptyque du dialogue et de la violence. Si le dialogue est la recherche de l'arbitrage, l'espoir de l'arbitrage, la croyance dans une possibilité d'arbitrage, la violence, au contraire, commence avec le refus de l'arbitrage. Le refus du dialogue, c'est le refus de laisser arbitrer la confrontation de deux positions antagonistes. L'interlocuteur violent est celui qui dit : « Je

Dialogue ou violence ?

n'accepterai jamais que quiconque, homme ou événement, juge entre nous. C'est moi qui décide. » A partir de ce moment-là il y a négation du dialogue et il y a par conséquent acte de violence. Je crois donc que c'est par rapport à ce pôle de l'idée d'arbitrage — qui crée seul l'égalité entre les deux sujets, entre les deux protagonistes — que nous pouvons définir cette option : d'un côté dialogue, c'est-à-dire acceptation d'une médiation et de l'autre violence, c'est-à-dire refus de toute intervention éventuelle. Par conséquent, imposition d'une volonté à l'autre.

La démocratie, terre du dialogue

^{p.154} A cet instant, je voudrais présenter une remarque. C'est que bien évidemment la démocratie, les institutions démocratiques, quelles que soient les faiblesses — si souvent soulignées dans les périodes heureuses où on les a préservées — ont cet avantage d'être par définition le cadre de l'arbitrage ; car elles créent des possibilités multiples de recours à l'opinion, et même de l'opinion mal informée à l'opinion mieux informée, recours au gouvernement démocratique (au gouvernement mieux informé), au Parlement contre le gouvernement, aux élections quand le Parlement s'est trompé. Arbitrage souvent décalé mais réservant une porte, une possibilité d'arbitrage. Ces institutions ont permis, non pas sans doute de résoudre tous les conflits sociaux, mais la plupart du temps d'éviter les grandes explosions et, sur une certaine durée, d'aboutir à des progrès incontestables.

Ainsi, en France, est-il besoin de rappeler que les explosions sociales, par exemple celle de 1936, celle de 1953, plus récemment la grève moins violente, mais spectaculaire cependant des mineurs, ont suscité des formules d'arbitrage, à l'encontre

Dialogue ou violence ?

même de l'Etat, grâce aux institutions démocratiques ? Il y a par contre des cas où les institutions démocratiques ne sont pas arrivées à procurer l'arbitrage, et le plus souvent alors elles ont sombré. Ce fut le destin de la II^e République après la catastrophe des Ateliers nationaux. Les événements de mai 1958 posent un problème plus délicat. Les institutions démocratiques n'ont pu procurer l'arbitrage, car d'une part, il y avait de la part des activistes refus d'arbitrage, d'autre part il y avait flottement de l'opinion et manque d'assurance des organismes représentatifs, une véritable dévitalisation institutionnelle. Le régime n'y résista pas et si la démocratie elle-même survécut, ce fut sous une autre forme et dans des conditions particulières.

Le Concordat

Après avoir placé le thème de dialogue au point géométrique de l'arbitrage, je me propose, par rapport au même repère, de ^{p.155} définir ma notion de concordat. Le concordat commence à partir du moment où vous conciliez des positions contraires et où vous les conciliez d'une façon positive et d'une façon durable. Telle est du moins la définition que j'en donne, car ce terme n'avait pas été, jusqu'ici, beaucoup employé dans la science politique. Il est utilisé en matière de faillite, quand les créanciers s'entendent pour renflouer leur débiteur et pour lui dire : « Nous vous faisons confiance, vous allez travailler et nous allons bénéficier de votre travail. Nous étions vos ennemis, nous vous avons immobilisés sous la lourde dalle de nos créances, nous l'enlevons. Vous voilà libre, vous voilà actif. Vous allez utiliser vos mains et votre cerveau, nous sommes en quelque sorte vos associés. Nous avons intérêt à vous sauver et vous avez intérêt à tenir vos engagements

Dialogue ou violence ?

envers nous. » Il y a donc là conciliation positive et durable d'intérêts initialement contraires.

Un autre exemple de concordat, c'est celui du pouvoir religieux avec le pouvoir séculier, le pouvoir laïc. Vous voyez comme nous sommes loin du domaine de la transaction. Dans la transaction, chacun peut être content d'avoir « transigé » mais chacun considère qu'il a un peu perdu. C'est dans ce sens que les avocats savent qu'une mauvaise transaction vaut mieux qu'un bon procès. Le type du concordat entre pouvoir spirituel et temporel ne prive personne de rien ; le pouvoir spirituel continue de régir les âmes, le pouvoir temporel de gouverner le siècle et cette formule qui correspond à une très ancienne tradition est à l'avantage des deux parties.

J'ai donc employé ce terme de concordat en matière sociale et politique pour désigner une situation qui est plus qu'une transaction et qui va au delà de l'arbitrage. Je prends l'exemple des conflits sociaux. Lorsque le patron se dit : C'est très ennuyeux d'augmenter les salaires, mais la grève va me faire perdre 100 millions, je préfère donner 50 millions de salaires de plus. C'est une transaction, ce n'est pas un concordat. Si au contraire l'ensemble du patronat estime qu'une certaine augmentation moyenne de salaires est possible sans augmentation des prix, et qu'elle assure une expansion par la relance du pouvoir d'achat ; si l'on calcule qu'ainsi l'augmentation de salaires provoque une augmentation et ^{p.156} non pas une réduction des profits, alors nous sommes en présence d'une situation concordataire (qui peut elle-même résulter ou non d'un arbitrage, mais dans le premier cas elle prolonge cet arbitrage). J'en viens maintenant à définir l'actualité de l'esprit concordataire du point de vue interne et du point de vue international.

Dialogue ou violence ?

L'esprit concordataire, produit de l'expansion consciente

Quelque chose a changé dans le monde, vous disait M. Terracini. Oui, et même beaucoup de choses ont changé. On ne sait pas celle qui a d'abord changé. L'une a commencé et les autres ont suivi. C'est ainsi que se produisent les grandes mutations. Du point de vue de mon exposé, je pense que le changement essentiel a trait au phénomène de l'expansion économique avec les conséquences qui en ont été déduites et que, de ce phénomène, il résulte un concordat des intérêts précédemment antagonistes. La lutte des classes, pour employer cette expression commode, peut se trouver aujourd'hui transcendée par suite des nouvelles données du développement économique.

L'expansion économique, chacun sait ce que cela veut dire. Ce n'est pas un phénomène récent, me direz-vous. Il y a eu des périodes dans l'histoire où on a beaucoup produit. Mais jusqu'à nos jours, cela a été rarement un phénomène conscient. On ne voit pas les Romains ou les hommes qui vivaient au Moyen Age, dire : nous allons augmenter notre revenu national. Non seulement l'expansion est devenue consciente en tant que phénomène économique, mais elle l'est devenue, plus récemment encore d'ailleurs, en tant que phénomène social, sous l'aspect de sa diffusion dans toutes les classes de la société.

Il y a eu des périodes où l'on a compris le fait que le pays s'enrichissait, devenait plus prospère ; en a-t-on déduit que les classes travailleuses, les classes les plus faibles, les plus malheureuses seraient ou devraient être enrichies ? Non pas, du moins jusqu'à l'époque même où nous vivons. Au XVIII^e siècle, lorsqu'on s'avisait de la perspective d'une augmentation de la

Dialogue ou violence ?

masse salariale — p.157 ce que certains esprits comme Turgot étaient capables de concevoir —, en déduisait-on, comme nous le faisons, que chaque ouvrier recevrait davantage, qu'il pourrait mieux se nourrir, mieux s'habiller ? Pas du tout. On en déduisait que puisqu'il y aurait davantage de salaires à distribuer on pourrait nourrir — pas mieux — un nombre plus grand d'ouvriers, qui feraient par conséquent un nombre plus grand de soldats. Cela est illustré par le propos de Joung : « for the simple purpose of breeding men, which is by itself a most useless purpose... ». On était fier d'avoir beaucoup de soldats, notamment en France : *nullum sine milite gallo*. On ne peut imaginer une guerre sans soldat français...

Ce n'est que très récemment qu'on s'est attaché à l'idée d'une amélioration du pouvoir d'achat individuel et global ; l'individu dans la totalité de la masse laborieuse.

Le concordat de la morale et de l'utilité

Ce n'est pas dans ce seul trait que je verrais le phénomène nouveau. On pourrait avoir l'idée qu'il y a une expansion économique et on pourrait avoir l'idée qu'il est moral, humain et philanthropique de donner plus d'argent aux ouvriers. Les patrons diraient alors : « C'est bien dommage pour nos bénéficiaires, mais c'est bon pour notre salut. » Mais notre époque a découvert autre chose. Je ne dirai pas que notre époque est devenue plus morale. Peut-être. Mais ce n'est pas ce qui est en discussion. Notre époque a fait une découverte plus importante, elle a découvert que la morale n'était pas en contradiction avec l'intérêt et qu'au contraire elle y était conforme. Voilà la grande découverte qui a modifié l'état d'esprit du patronat.

Dialogue ou violence ?

Qu'il y ait ou non une évolution réelle de la morale, ce qui n'est pas impossible, compte tenu du suffrage universel et de l'instruction publique, ou simplement une évolution réflexe de la morale due à la progression de la science économique, aujourd'hui nous nous avons expérimenté, depuis la dernière guerre, dans les pays industrialisés, ce que je considère comme une grande découverte, ^{p.158} à savoir : la diffusion sociale de l'expansion considérée comme un mécanisme de la relance économique. En d'autres termes, en augmentant le pouvoir d'achat des travailleurs, non seulement on leur donne une certaine satisfaction, non seulement on accomplit un acte de philanthropie, mais on fait un acte intelligent, efficace et profitable. Ce que je dis dépend d'une considération de mesure, vous m'entendez bien. On a découvert que l'augmentation de la production, de la productivité, de la prospérité d'un pays pouvait être obtenue à l'aide de deux mouvements inverses mais complémentaires, l'un qui est une pulsion — l'augmentation de l'investissement — l'autre qui est une traction : l'augmentation du pouvoir d'achat.

Au-delà de la lutte des classes, le nouveau contrat social

J'hésite à m'engager dans une démonstration tant soit peu chiffrée, mais il faut que je prenne un exemple. Prenons le cas d'une entreprise qui réalise un bénéfice de production de 100, salaires non payés, qui distribue 50 à ses ouvriers et 50 au patronat et à ses associés. Donc 50 pour le travail et 50 pour le capital. Le patron se dit : sur ma part, je vais donner 20 aux ouvriers. Il touchera donc 30 et les ouvriers 70. On peut penser que l'entreprise a perdu et les ouvriers gagné. En êtes-vous sûrs ? Les ouvriers ont gagné, le patron a-t-il perdu ?

Dialogue ou violence ?

Ici nous devons passer de l'économie individuelle à l'économie de masse. Si tous les patrons font la même chose avec tous les ouvriers, le revenu de tous les ouvriers va augmenter. L'augmentation de revenu de ces ouvriers sera employée à acheter des produits qui sont fabriqués par l'ensemble des entreprises. Par conséquent, le bénéfice des patrons augmentera en proportion du pouvoir d'achat qu'ils auront donné à leurs ouvriers.

Supposons que le patron soit en circuit fermé avec ses ouvriers, qu'il leur donne 70 au lieu de 50. Ils ont donc 20 de plus, lui 20 de moins. Supposons que ces ouvriers ne fassent qu'un seul emploi de leurs salaires, à savoir acheter au patron lui-même ses marchandises, il va gagner quelque chose sur ces achats. Comme le ^{p.159} coût des frais généraux ou des matières premières ne progresse pas automatiquement, il va gagner la moitié d'un chiffre quelque peu inférieur à 20, mettons 8 ou 7, vous me direz ; il a donc perdu 12 ou 13. C'est exact, dans le cas d'un circuit fermé, mais si au contraire vous agissez sur la grande masse, tous ces ouvriers disposant chacun de leurs 20 unités de plus dans chaque usine, vont déclencher un mouvement économique qui se traduira par ce qu'on appelle le multiplicateur. Chacun achète davantage, ceux à qui on a acheté gagnent davantage et achètent à leur tour, cela fait un engrenage, et ce multiplicateur est souvent de 2, 2,5 ou 3.

On peut donc arriver à démontrer mathématiquement — je schématise beaucoup — que l'ensemble des patrons ne perdra rien à avoir amputé une partie de ses bénéfices, sans augmenter ses prix naturellement, pour augmenter les salaires des ouvriers.

Il y a là un phénomène de relance qui se traduit d'ailleurs par d'autres effets ; plus la production s'accroît, plus elle devient

Dialogue ou violence ?

économique. Lorsqu'on produit par grandes masses on fait de grandes économies, et plus la qualité se diversifie, plus les tentations des acheteurs s'accroissent. De sorte qu'à condition — car je ne voudrais pas que mes propos fussent déformés de façon simpliste — de respecter des études de mesure très strictes entre le pouvoir d'achat et l'investissement, l'augmentation du pouvoir d'achat des ouvriers n'est pas une mauvaise affaire pour l'économie nationale, pour les ouvriers eux-mêmes, pour les capitalistes, les entrepreneurs ; cela peut être une bonne affaire pour tout le monde. A partir de ce moment-là, nous sommes dans un circuit concordataire. Nous le voyons bien d'ailleurs, car si jadis les patrons faisaient beaucoup de difficultés pour consentir des augmentations de salaires, aujourd'hui, du moins en France, les pouvoirs publics étudient des moyens destinés à les empêcher d'augmenter trop et non pas de diminuer ou de ne pas augmenter assez.

Nous voilà confrontés à une conjoncture très intéressante qui est le partage des bénéfices de l'expansion. Dans un pays qui est normalement en expansion, et ce doit être normalement le cas de tous les pays industrialisés modernes, cette expansion peut être ^{p.160} plus ou moins importantes, elle peut être de 2, 3, 4 ou même 10 pour cent du revenu national.

Au lieu de se disputer sur un revenu bloqué, on se dispute sur un revenu progressif. C'est infiniment plus facile. Si le revenu de la nation augmente de 10% elle peut, sur ces 10%, donner un peu plus à chaque catégorie sans rien prendre à personne. C'est la même situation que celle qu'illustre la comparaison banale des finances publiques avec un gâteau. Chacun veut sa part plus grosse du gâteau. Mais si chaque année il y a un petit gâteau

Dialogue ou violence ?

supplémentaire, cela simplifie énormément le calcul des revenus des consommateurs. En même temps les affaires du pâtissier ne peuvent naturellement que suivre une courbe ascendante.

Tel est le problème qui se pose aujourd'hui dans une économie d'expansion, auquel j'ai donné un nom, à savoir : le nouveau contrat social, à propos duquel on parle souvent aussi d'une politique des revenus. Nous voyons toutes les perspectives que cela peut comporter. Nous savons tous d'ailleurs que la classe ouvrière, dans nos pays, n'est plus obnubilée dans sa majorité par l'idée de lutte des classes. On n'attend guère plus le Grand Soir ou du moins, avant le Grand Soir on se préoccupe bien légitimement, de la petite voiture, du frigidaire, du poste de télévision et de la machine à laver. Cette ambition n'a rien de méprisable, quoiqu'en pensent les dénonciateurs attardés du « matérialisme sordide des masses ». Les vrais matérialistes sont ceux qui refusent au peuple les moyens, dont ils sont eux-mêmes pourvus, de s'élever matériellement et intellectuellement — ces deux sortes de progrès étant conjugués à notre époque.

Les perspectives d'un socialisme modernisé

On peut trouver ainsi le chemin d'une sorte de socialisme modernisé, ou plus exactement rénové...

1° Tout d'abord, on peut arriver à fixer les répartitions de l'excédent annuel, de telle sorte que personne n'éprouve un sentiment d'injustice, de frustration. Nous avons vécu en France cette ^{p.161} expérience avec la grève des mineurs. Quand les mineurs se sont mis en grève, ils ont rencontré une certaine sympathie du pays. Les mineurs sont sympathiques. Ils font un

Dialogue ou violence ?

travail dur et dangereux, il y a le folklore des « gueules noires » et des lampes frontales. Le public voulait s'informer du fond du problème. Le gouvernement a décidé de nommer une commission pour déterminer la situation exacte des mineurs par rapport à l'ensemble des autres catégories de salaires.

Les experts ont conclu : « Les mines n'ont pas fait de bénéfices depuis quelque temps. Or, les ouvriers des entreprises qui faisaient des bénéfices ont obtenu des augmentations de salaire. Les charbonnages, en raison de leur situation financière, n'ont pu imiter cet exemple (ou ils ne l'ont fait que très imparfaitement). Or, il n'y a pas de raison que les mineurs, qui sont étrangers à la gestion industrielle et commerciale des houillères, se trouvent plus mal partagés, sous prétexte que le charbon ne se vend pas, alors que s'ils produisaient autre chose ils seraient mieux payés. » Tout le monde a approuvé ce raisonnement et moi aussi.

Mais nous devons nous dire qu'à partir du moment où l'on reconnaît un droit de participation bénéficiaire à l'intérieur d'entreprises déficitaires, nécessairement on transcende le cas de l'entreprise et l'on établit au niveau national le calcul du bénéfice à partager. Nous sommes de ce fait sortis du cadre de l'économie libérale de type classique. C'est d'ailleurs un libéral incontestable mais aussi très clairvoyant, Jacques Rueff qui a écrit : « L'inégalité dans le progrès des rémunérations a cessé d'être tolérée.

2° En même temps, par ce maniement des revenus, on peut parvenir à corriger des inégalités précédentes. Le mécanisme est aisé à imaginer. Un secteur sur-rémunéré recevra une augmentation proportionnellement moindre que celle d'un

Dialogue ou violence ?

secteur sous-rémunéré, etc. On peut également envisager de recourir à des modalités plus complexes, d'assurer le « cantonnement » des prélèvements les plus choquants et les moins légitimes sur la prospérité nationale : spéculation, rentes, etc... Leur résorption poserait un problème complémentaire mais distinct, exigeant le recours à diverses mesures réglementaires ou fiscales.

3° ^{p.162} Il faut aller jusqu'au bout ; une grave question se trouve actuellement posée du point de vue de la politique sociale et économique, c'est celle de l'auto-financement. Certains patrons disent d'eux-mêmes : « Nous réservons une grande part de nos bénéfices pour l'auto-financement. Ainsi, nous enrichissons le capital de nos entreprises, mais ce sont nos actionnaires qui en profitent. Le travail ne bénéficie pas proportionnellement de cette sur-capitalisation due à l'effort commun. »

L'idée se fait jour selon laquelle le travail pourrait participer à l'auto-financement, ce qui conduirait à une redistribution de la propriété elle-même, non pas en enlevant quoi que ce soit à ceux qui possèdent actuellement, mais en jouant sur les marges supplémentaires de cristallisation des biens résultant du progrès et du développement économique.

Je ne veux pas prolonger cet exposé concernant la situation concordataire sur le plan interne ; je voudrais l'aborder maintenant rapidement sur le plan international. Il est évident que ce phénomène de l'expansion de l'amélioration du pouvoir d'achat, de l'amélioration générale du bien-être dans un certain nombre de pays ne peut pas ne pas avoir des répercussions internationales.

Dialogue ou violence ?

Un exemple d'esprit concordataire : les communautés économiques

L'exemple le plus démonstratif de l'esprit concordataire se présente dans le domaine des relations économiques entre pays voisins et comparables. Après la phase agressive du mercantilisme, après la phase neutraliste du libéralisme classique, nous sommes parvenus à la formule de la synthèse et de l'association organique entre des intérêts jadis considérés comme antagonistes. La communauté européenne, en imprimant un caractère organique à la division internationale du travail, apparaît comme en progrès par rapport à une conception de pur libre-échangeisme. Aussi devons-nous défendre cette création contre les efforts, souvent bien intentionnés, de ceux qui voudraient la noyer dès sa naissance dans un système de simple réduction tarifaire. Nous voyons à quel point^{p.163} la C.E.E. transcende la transaction et l'arbitrage qui se traduisaient naguère par le jeu des accords commerciaux. Il ne s'agit plus seulement de concessions réciproques, consenties en soupirant mais aussi surtout, d'une structure et d'une coopération profitables à chacun et à l'ensemble. On voit en même temps combien l'esprit public a changé en devenant concordataire. Il y a trois siècles, lorsque Colbert formulait le principe selon lequel une nation ne pouvait espérer s'enrichir qu'en appauvrissant la nation voisine, chacun accueillait cette maxime génératrice d'une série de guerres, comme une évidence de bon sens. Aujourd'hui lorsque nous lisons dans l'encyclique *Pacem in Terris* que chaque nation peut accroître sa prospérité en concourant à la prospérité commune, cette haute parole de vérité rencontre une très large adhésion des intelligences.

Dialogue ou violence ?

De grandes tensions internationales

Pour les mêmes raisons, les relations entre peuples dont les niveaux de vie sont très différents ou dont les systèmes économiques s'opposent, entrent elles aussi dans un cycle nouveau. D'abord parce que la psychologie populaire évolue dans beaucoup de pays d'où l'influence croissante de l'opinion, soulignée justement tout à l'heure par M. Terracini.

Mais en second lieu, ce phénomène nous conduit à considérer qu'il pourrait se produire entre les Etats, ce qui s'est produit sur le plan interne entre les différents facteurs de la production. Nous voyons actuellement des pays sous-développés qui s'éloignent de plus en plus de nous, ou si vous préférez cette formule, dont nous nous éloignons de plus en plus. En d'autres termes, l'écart de prospérité entre les pays bien équipés et les pays prolétaires ne cesse de s'aggraver. Ainsi se crée une situation explosive, de même que ce fut le cas au moment de la Révolution française. Alors la prospérité générale de la nation s'accroissait, mais les plus bas salaires perdaient constamment de leur valeur d'achat. De même nous savons bien que dans la période du « monde fini » de Paul Valéry, du « one world », quand les nations prolétaires se sentiront trop prolétarisées elles ne manqueront pas d'exploser.

^{p.164} Nous avons donc jugé prudent en même temps que philanthropique de leur tendre une main secourable et de pratiquer à leur égard ce qu'on a appelé l'assistance. Mais l'assistance n'est pas le mot si nous voulons aller jusqu'à la notion concordataire et créatrice, car nous pouvons nous dire qu'en les aidant à augmenter leur prospérité, nous devons favoriser l'augmentation générale du courant de prospérité dont nous serons aussi les bénéficiaires.

Dialogue ou violence ?

Enfin, c'est également le lieu d'envisager la tension entre pays socialistes et pays dits capitalistes. Mais par le fait même que les pays capitalistes admettent de plus en plus d'institutions sociales et par le fait même que certains pays socialistes considèrent que toutes les techniques du capitalisme ne sont pas à rejeter, il se produit un certain relâchement de la tension qui existait entre ces deux pôles.

Il faudrait aller plus loin. La coexistence pacifique, vous avez fait l'effort de la distinguer de la guerre froide et cependant, entre la coexistence pacifique et la guerre froide, y a-t-il une telle distance ? Y a-t-il une frontière aisément discernable ?

Il en serait autrement si nous pouvions aller jusqu'à voir se réaliser, là aussi, le phénomène concordataire. Et c'est pourquoi je reviens à la proposition que j'ai faite dans cette même ville en 1955 — sans succès à cette date, mais l'idée semble cheminer — de réaliser un accord de coopération entre les pays industrialisés — qu'ils soient socialistes ou capitalistes, de l'URSS aux Etats-Unis — en vue d'une entreprise commune tendant à la promotion du Tiers Monde. Ainsi nous associerions-nous et par là nous transcenderions nos antagonismes. Nous nous appliquerions à une œuvre commune dont nous serions communément bénéficiaires. D'autant qu'il n'y a pas tellement lieu de nous disputer. Chacun sait bien que dans les pays les plus arriérés, une économie libérale et capitaliste du type classique ne peut pas être tentée. Pour recueillir les avantages d'une économie capitaliste, il faut disposer de capitaux. Ces pays n'en possèdent pas. Il faut aussi avoir la manière de s'en servir, c'est-à-dire une diffusion suffisante de l'instruction et des techniques, et cette diffusion n'est pas réalisée dans les pays prolétaires. Il faut donc leur donner d'abord une

Dialogue ou violence ?

infrastructure industrielle et humaine. ^{p.165} Aussi ai-je été surpris de voir un journal tel que le *New York Times* ironiser à propos de Ben Bella sous le prétexte que cet homme d'Etat tente de « réussir une révolution socialiste avec l'aide du capitalisme ». Et pourquoi pas ? Les capitalistes modernes doivent être assez intelligents et assez humains à la fois, ce qui n'est pas contradictoire, pour accepter ou même inventer un socialisme et pour l'appliquer dans les pays où le capitalisme, tel que nous en bénéficions à un certain degré de prospérité, ne peut pas, matériellement et techniquement, être expérimenté aujourd'hui.

Un concordat atomique ?

Je voudrais enfin dire un mot sur un dernier domaine où l'esprit concordataire me paraît tout aussi souhaitable, mais peut-être plus lointain que partout ailleurs, c'est le domaine atomique. Vous pensez peut-être que ce n'est qu'un aspect et un aspect localisé de la vie moderne, mais c'est un aspect considérable et impressionnant. Il s'agit d'un moyen de puissance extraordinaire sans aucune mesure avec aucun développement antérieur. Est-ce que sur ce point nous ne devons pas également voir se marquer une césure entre puissances nanties et puissances dépourvues ? Y aura-t-il des capitalistes de l'arme atomique et des prolétaires de l'énergie nucléaire ?

Sans vouloir porter ici un jugement — car je ne veux pas aborder de questions politiques — sur le récent Pacte de Moscou, admettons que le fait, pour les puissances pourvues dans un domaine ou dans un autre, de dire : « nous allons consolider notre situation acquise » n'apporte aucun élément de satisfaction aux puissances dépourvues. Je crois donc qu'il faudrait aller plus loin

Dialogue ou violence ?

que des pactes limités et qu'il faudrait aller jusqu'à mettre au point un certain mécanisme international de disposition communautaire de la force atomique. C'est une idée que je ne peux qu'effleurer, sous peine de me faire traiter d'utopiste. Et cependant, quand nous songeons à toutes les frayeurs qui ont pu être répandues, et à tous les massacres qui ont pu être déclenchés par des utopies maléfiques, p.166 pourquoi n'essaierions-nous pas quelquefois de préconiser des utopies tendant à des fins bienfaites, pacifiques, humaines ?

Pour ou contre la civilisation du bien-être

Mon dernier mot sera pour aborder, dans les quelques instants dont je dispose, le problème de civilisation qui est posé à propos de ce thème : *Dialogue ou Violence ?* et qui a été si utilement évoqué, notamment à propos de la conférence de M. Ducommun et du débat qui a suivi.

J'ai entendu aborder à cette occasion le thème d'une civilisation du bien-être et rechercher quel argument de valeur on devait porter, à l'égard d'une civilisation âgée, sur le progrès du bien-être matériel. C'est là un très vieux problème. Je le crois souvent mal posé. Faut-il nous réjouir ou nous plaindre de ce que beaucoup de nos compatriotes recherchent des satisfactions matérielles ? De nombreuses controverses ont cours à ce sujet. On a dénoncé la civilisation du frigidaire, du vélomoteur, etc... Il y a là le plus souvent un faux départ ou une très grande hypocrisie.

Les vertus du renoncement pour les autres ?

Le faux départ, c'est qu'il y a un problème abstrait que nous devons écarter de nos débats. Ce problème abstrait est celui de

Dialogue ou violence ?

savoir si le progrès apporte le bonheur ou fortifie la morale. On peut en penser ce que l'on veut. Il y a la théorie du « bon sauvage » mais nous n'en sommes pas là. Nous sommes, nous politiques, sociologues, citoyens, en présence d'une réalité. Nous ne sommes plus à l'époque du passage du paléolithique au néolithique, dont on nous dit que nos ancêtres conçurent une inépuisable nostalgie. Nous sommes au XX^e siècle en présence de progrès qui sont acquis et de mouvements qui sont lancés et irréversibles. Le problème n'est donc pas de savoir s'il faut aller vers une civilisation du bien-être. Le véritable problème est le suivant : le bien-être doit-il ^{p.167} être généralisé ? Faut-il diffuser à tout le monde des satisfactions matérielles ou les réserver à un certain nombre de personnes ? Une fois cette question posée, elle est évidemment résolue car on ne voit pas pourquoi, et en vertu de quoi, une certaine partie de la population, la partie travailleuse, ferait l'objet d'une appréciation critique dans sa recherche des satisfactions de bien-être par l'autre partie de la population, qui est celle même qui les a déjà obtenues.

J'entends bien qu'il y a une grande force morale dans le renoncement. Elle peut confiner à la sainteté. Mais renoncement n'est pas synonyme de privation. On ne peut renoncer qu'à ce qu'on possède. Il ne faut pas prêcher le renoncement au vélomoteur et au frigidaire auprès des personnes qui n'ont pas les moyens d'en acquérir. La qualification morale ne commence qu'avec la liberté du choix.

Le préjugé critique et la méfiance à l'égard d'une civilisation populaire du bien-être s'explique d'ailleurs historiquement par une appréhension politique qui ne serait plus avouable aujourd'hui. La formule la plus éclatante en a été fournie par Richelieu lorsqu'il

Dialogue ou violence ?

écrivit dans son testament : « Tous les politiques sont d'accord que si les peuples étaient trop à leur aise il serait impossible de les contenir dans les limites de leur devoir. » A quoi il ajouta sa célèbre parabole fiscale : « Il les faut comparer aux mulets qui, étant accoutumés à la charge, se gâtent par un long repos plus que par le travail. » Les héritiers de cette pensée s'expriment aujourd'hui avec moins de franchise. Ils feignent de craindre qu'un niveau de vie élevé et progressif, loin de « politiser » l'esprit des travailleurs, aboutisse au contraire à les rendre indifférents aux activités civiques. D'où la fable de la dépolitisation, fort à la mode aujourd'hui en France, et qui nous ramène au texte de Grégoire de Nysse que je citais tout à l'heure. N'est-ce pas, au contraire, une preuve d'esprit politique chez les travailleurs que de se détourner des querelles partisans ou idéologiques que l'on persiste à leur proposer et de porter leur attention sur le phénomène déterminant de l'expansion sociale, avec les impératifs qui en découlent : à l'extérieur, paix et coopération ; à l'intérieur, stabilité et représentation des institutions ?

Temporel et spirituel

^{p.168} D'une façon générale, rien ne démontre, tout conteste au contraire, que l'élévation du niveau de vie matériel soit contraire à l'élévation du niveau de vie intellectuel, au niveau de vie spirituel, et même au niveau moral. On a, l'autre jour, au cours d'un entretien, déploré à juste titre la bassesse ou la vulgarité de nombre de publications populaires. C'est possible. Mais à l'inverse, ne sommes-nous pas frappés de voir l'extraordinaire succès de diffusion de livres difficiles, dès l'instant qu'ils sont édités dans des publications à la portée de toutes les bourses ? Pour ne prendre

Dialogue ou violence ?

qu'un exemple, les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel est distribué dans une collection à bon marché et à gros tirage, ce qui était impensable à l'époque de sa première édition.

Ce serait faire preuve de pessimisme que de penser que les hommes vont s'ennuyer énormément dans l'avenir parce que les travaux sont de plus en plus ennuyeux. On a cité ici une série d'options. Il y a la théorie, particulièrement adaptée aux pays en voie de développement, qui dit : il faut coller collectivement à la production, et que l'on peut exprimer par le mot d'un auteur soviétique Iouri Guerman : il ne faut pas séparer l'existence de la production. Et il y a la théorie, plus répandue dans nos pays, selon laquelle : « Si l'homme s'ennuie en travaillant, il compensera cette monotonie par l'étendue de ses loisirs. » Il y a aussi la figure marxiste de l'homme « convertible ». Mais nous n'en sommes pas encore à imaginer une vaste parousie, un âge d'or nouveau, car des tâches immenses nous attendent. Il ne faut pas limiter notre regard à la situation de nos pays industrialisés où l'on accède avec aisance à un certain niveau de bien-être ; il y a cette immense question des pays sous-développés que nous avons eue presque toujours présente à l'esprit pendant ce colloque. Il y a ce milliard et demi d'hommes qui demeurent en dehors de la progression industrielle et en deçà du « seuil de modernité ». Si nous voulons nous atteler tous à cette tâche, nous n'aurons pas le temps de nous ennuyer, quel que soit le travail que nous ayons choisi d'accomplir. C'est là, Mesdames et Messieurs, le problème le plus important et le plus angoissant de ^{p.169} notre époque, et je dirai presque du moment, car les choses vont vite, et nulle part on n'a parlé plus justement de la loi de l'accélération de l'histoire.

Dans un article que j'ai publié voici quelques années sur cette

Dialogue ou violence ?

question des pays sous-développés, j'avais cru pouvoir donner comme titre à mon étude, *Le pouvoir des clefs*. J'avais pensé que nous, hommes instruits, hommes et femmes des pays industrialisés, possesseurs de cette famille de moyens de puissance qui va depuis le tracteur jusqu'à l'atome, c'était notre devoir et c'était notre mission de nous tourner vers ces peuples et de leur ouvrir les portes, les portes de la sous-humanité, de cette sorte de purgatoire où ils se trouvent enfermés. *Potestas clavium* : Nous prenions ainsi la liberté d'évoquer les paroles du Christ à l'apôtre, non pas certes pour en faire l'application littérale mais pour en dégager une leçon exaltante et qui nous aide à nous hausser au-dessus de nous-mêmes. « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans le ciel et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » Tout ce que nous, hommes et femmes des pays industrialisés des temps présents, nous ferons pour lier ces êtres, qui sont de notre espèce, à une humanité à laquelle ils se sentent parfois si étrangers, pour les délier aussi des maléfica de la misère, de la souffrance et de l'obscurité, tout ce que nous ferons pour lier et pour délier sur la terre sera aussi lié et délié dans le ciel.

@

Dialogue ou violence ?

UMBERTO TERRACINI est né à Gênes en 1895. Depuis 1911, il a participé activement au mouvement ouvrier italien et international, en militant d'abord dans le Parti socialiste, puis dans le Parti communiste, au sein duquel il joue un rôle éminent. Il a appartenu à la présidence de l'Internationale communiste.

Umberto Terracini fut condamné en 1916 pour propagande contre la guerre, puis, en 1925, par le Tribunal spécial pour la Défense de l'Etat fasciste, à une peine de vingt-trois ans d'emprisonnement pour complot contre le régime. Incarcéré jusqu'en 1937, il fut ensuite déporté dans l'île de Ventotene jusqu'en 1943. Après avoir participé à la Résistance, il fut élu député à l'Assemblée Constituante en 1946 et en devint le Président ; sa contribution à la rédaction de la Constitution républicaine fut décisive. Il est sénateur depuis trois législatures.

Umberto Terracini a publié dans de nombreux périodiques et quotidiens italiens et étrangers des études politiques, sociales, historiques et juridiques.

QUELQUE CHOSE A BIEN CHANGÉ DANS LE MONDE ¹

@

p.171 L'alternative proposée à notre méditation sort, sous son aspect politique, du domaine des rapports entre individus, domaine où, depuis un temps immémorial, elle a été résolue par l'interdiction et par la punition de la violence dans le règlement des litiges entre particuliers. J'examinerai, ce soir, cette alternative en fonction des rapports entre les collectivités organisées en Etats, pour lesquelles au contraire on a toujours considéré la violence comme un moyen licite et naturel de régler les antagonismes. Sous cet angle, pour la clarté même du débat, il vaudrait mieux exprimer le dilemme « violence ou dialogue » par « guerre ou paix » ; ou plutôt, pour se conformer à la situation telle qu'elle se présente aujourd'hui et telle qu'elle se laisse prévoir, par « guerre inévitable ou coexistence pacifique ».

J'ajoute aussitôt que ce dilemme ne s'adresse pas à notre

¹ Conférence du 12 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

conscience, mais à notre science ; ne sollicite pas notre sens moral, mais notre raison ; n'attend pas un jugement éthique, mais historique. Moralement, il n'y a d'ailleurs personne, aujourd'hui, pour oser reprendre à son propre compte les ignobles et encore récentes extravagances sur la fonction bénéfique de la guerre, « bain de fer » pour les peuples et « hygiène du monde » ; et ceux-là même qui, en tant qu'historiens et hommes politiques, soutiennent que la guerre est un phénomène constant dans la vie de l'humanité, ^{p.172} s'empressent d'en conjurer les horreurs, devant lesquelles saignent leurs cœurs sensibles.

Et pour conclure ces brefs propos d'introduction, je souligne que le problème est historiquement déterminé. Cela prouve, une fois de plus, l'enseignement fameux d'après lequel l'humanité, que nous représentons ici en petit, se pose seulement les problèmes qu'elle peut résoudre ; c'est-à-dire les problèmes pour la solution desquels existent déjà ou, du moins, sont en train de mûrir les conditions nécessaires.

En effet, il y a une vingtaine d'années, l'alternative « violence ou dialogue » n'aurait présenté qu'un intérêt académique, n'aurait suscité qu'une discussion abstraite ; elle se serait réduite à une querelle, noble peut-être mais vaine, sur le bien et le mal, sur le bestial et le sublime qui s'opposent dans l'homme, sur l'esprit et la matière, sur l'égoïsme et l'amour du prochain, sur les ambitions et le renoncement, à une querelle sans nul lien avec la situation réelle et sans nulle préoccupation des forces concrètes qui y opéraient. De ce fait même, toute possibilité concrète de dialogue était exclue. Telles furent les initiatives pacifistes qui, surtout dans les années entre le XIX^e et le XX^e siècles, fleurirent grâce à la bonne volonté d'hommes de lettres, de philosophes et de

Dialogue ou violence ?

sociologues, poussés et émus par les tragiques conséquences que les guerres fréquentes faisaient alors supporter aux peuples. Et il faut reconnaître que les positions prises à l'époque par le mouvement ouvrier, au cours des congrès de la II^e Internationale, tout en ayant été plus élaborées, n'étaient pas plus solidement établies. Pacifisme petit bourgeois et opposition socialiste à la guerre ont, si l'on met à part quelques exemples héroïques de sacrifice à l'idéal, fait pitoyablement naufrage au moment de la grande épreuve, quand a éclaté le premier conflit mondial.

Alors, l'organisation politico-sociale du monde était caractérisée par l'existence d'un groupe d'Etats capitalistes qui exerçaient leur hégémonie sur une immense étendue de pays et de peuples, subjugués, asservis ou vassaux, complètement livrés à leurs rivalités effrénées de conquête, de redistribution et d'exploitation. La loi fondamentale de développement d'une pareille société se ramenait ^{p.173} à la concurrence et par conséquent à la lutte réciproque pour la suprématie. C'était cela qui, en l'absence d'une capacité de résistance des peuples mûrie et organisée, conduisait inévitablement à recourir aux armes pour trancher les nœuds inextricables ourdis par une diplomatie qui voyait dans la guerre une manière particulière de poursuivre la politique des Etats.

Je ne crois pas qu'il soit, aujourd'hui, nécessaire de fournir une démonstration raisonnée de tout cela ; derrière nous, pendant le cours d'un siècle, l'histoire européenne et mondiale — toute une suite de guerres farouches, ravageuses — fournit sans appel la preuve la plus évidente de cette vérité proclamée par un grand lutteur qui sacrifia sa vie à changer une société armée et par sa nature encline à la violence : « Le capitalisme porte dans son sein la guerre, comme le nuage porte la foudre. » Et à qui objecterait

Dialogue ou violence ?

ici que même les sociétés qui ont historiquement précédé la société capitaliste ont pratiqué couramment la guerre entre les groupes avec lesquels elles s'articulaient politiquement, et qu'elles ont marqué de sang et de ruines le cours ascendant de leur évolution, je dirai que, en effet, jamais encore l'humanité n'avait connu de système de vie en commun, c'est-à-dire de production associée, capable de se développer et de se consolider dans des rapports pacifiques de collaboration. D'ailleurs, je ne mets pas ici en accusation le système qui a gravé de son empreinte les siècles les plus récents de l'histoire, mais j'en relève une caractéristique particulière, sinon exclusive, que rien n'a jamais pu même limiter. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer la Cour internationale de Justice de La Haye. Solennellement annoncée au plus grand soulagement des gens qui craignaient de nouveaux conflits et parrainée (incroyable farce !) par le tsar à peine sorti de la guerre de Mandchourie, elle ne se révéla rien qu'une simple structure juridique qui secondait les Etats contractants dans la non-observance des pactes conclus et jurés.

Mais la plus terrible déception pour tous ceux qui avaient nourri l'espérance que l'on aurait pu apprivoiser la bête féroce et rapace — le capitalisme parvenu à dominer jusque dans ses limites extrêmes le monde, désormais unifié par le réseau sans bornes de ses audacieuses ^{p.174} entreprises créatrices et destructrices — est venue de l'œuvre dictée aux premiers qui en conçurent l'idée par l'angoisse et l'horreur que leur avait inspirées la première guerre mondiale : la Société des Nations. Ces quatre années d'épouvantables hécatombes, ces gigantesques destructions qui avaient pulvérisé d'immenses richesses produites et accumulées par des générations ; et aussi, et peut-être surtout, l'écroulement

Dialogue ou violence ?

d'anciens trônes entraînant dans leur chute jusqu'au fond de l'abîme des classes dominantes, fières d'investitures jusque-là considérées comme immuables, et le souffle de la rébellion populaire qui dans tout l'ancien continent ébranlait dans leurs fondations les structures politiques traditionnelles, à la suite de la tempête révolutionnaire qui entre l'Europe et l'Asie remplissait de foudres et de proclamations les horizons du monde — cette menaçante Apocalypse, semblable à un « *redde rationem* », imposé par l'impénétrable aux protagonistes et aux auteurs de l'imposant bouleversement, en foudroyant la conscience de Woodrow Wilson, en engendra l'idée considérée comme salvatrice et rédemptrice. Les foules meurtries et exaspérées l'accueillirent et l'applaudirent comme le havre lumineux d'une nouvelle vie après un si mortel désespoir ; et les gouvernants, occupés à se partager les dépouilles opimes de l'ennemi prostré, y découvrirent la digue contre la marée montante révolutionnaire. Ainsi, dans le Traité de Versailles, trouva une place le principe créateur d'une structure institutionnelle destinée à résoudre pacifiquement les différends internationaux et à opposer, au moins, de sérieux obstacles au déclenchement de conflits ultérieurs.

L'histoire de la Société des Nations enseigne cependant, d'une façon décisive, l'inanité de toute tentative de bâtir un édifice sur des sables mouvants, un édifice sur le fronton duquel on n'avait pas même gravé la défense de la guerre, mais seulement la défense des guerres illégitimes, de celles, au fond, qui auraient visé à modifier l'ordre international établi et qui étaient tout court définies de caractère agressif. On prétend attribuer la faillite de la Société des Nations au refus stupéfiant mais significatif des U.S.A. d'y adhérer ; ou bien à la position dominante reconnue aux

Dialogue ou violence ?

puissances victorieuses, jouissant, comme un directoire, d'un pouvoir supérieur ^{p.175} de décision et de commandement ; ou bien encore au manque d'instruments et de moyens mis à sa directe disposition et à sa dépendance pour les interventions nécessaires au règlement des conflits qui pouvaient surgir ; ou même tout simplement à l'affirmation, dans le Statut de la SDN, des droits prééminents des peuples à la souveraineté et à l'indépendance, affirmation qui aurait porté à la manifestation des nationalismes la plus exaspérée.

Ce ne sont là que des observations de surface, pour valables qu'elles soient. L'explication élémentaire, mais non moins convaincante, est qu'il ne suffit pas, pour modifier la réalité, d'imposer des formes nouvelles à une matière inchangée dans ses données fondamentales, une superstructure différente à un système qui se meut selon des lois de tendance plus que jamais maintenues et défendues.

Or, l'ouragan infernal de la première guerre mondiale avait, certes, ébranlé l'arbre majestueux du monde capitaliste, brisé nombre de ses branches, arraché quantité de ses frondaisons, et fait tomber même ses fruits véreux et pourris ; mais, dans son ensemble, le tronc avait résisté. Il restait toujours encore le groupe des grandes puissances, quoique moins nombreuses en Europe, mais devenues pour cela plus hardies et plus avides de conquêtes, chacune d'elles étant entourée d'une constellation de petits Etats dépendants et économiquement arriérés ; il restait aussi à la pleine disposition de ces puissances dans les autres continents la même vaste étendue géographique et humaine, avec quelques bornes frontières déplacées ou abattues à la suite des résultats de la guerre. A ce propos, on doit aussi remarquer que

Dialogue ou violence ?

même la révolution russe fut saluée, après les premières alarmes, par les groupes dirigeants des capitalismes dominants, comme un événement positif qui leur ouvrait la possibilité d'expansions et de conquêtes jamais envisagées auparavant : des sources de matières premières, nouvelles et riches, des débouchés nouveaux et larges, sur des terres et parmi des peuples jadis sévèrement défendus par la jalouse et redoutée autocratie tsariste. D'autre part cette révolution, — ce premier engendrement par la société capitaliste d'une nouvelle organisation économique et sociale qui niait l'organisation existante, ce germe fécond d'un processus rénovateur irréversible, prévu scientifiquement et politiquement p.176 préparé pendant une longue période, où se seraient réveillées et mises en action des forces colossales de désagrégation et de dépassement du « statu quo » dont la Société des Nations se prétendait la gardienne — cette révolution se voyait dénier, par les dirigeants du monde et par leurs habiles conseillers, toute perspective de résistance et de survivance. Ou, tout au plus, elle se voyait promise, par les moyens les plus adaptés — siège économique et expéditions armées — une fin rapide et violente.

C'est un fait certain que les vingt années de l'Institution de Genève ne furent qu'un lamentable répertoire d'échecs : depuis la guerre entre la Bolivie et le Paraguay, jusqu'au conflit sino-japonais pour la Mandchourie ; depuis l'agression germano-italienne contre l'Espagne jusqu'à l'agression italienne contre l'Ethiopie ; et ainsi de suite, jusqu'à l'invasion nazi de l'Autriche, de la Tchécoslovaquie, de la Pologne ; et enfin l'épouvantable dernière catastrophe : la deuxième guerre mondiale. C'est en vain qu'aux rusés manœuvriers diplomatiques des grandes puissances occidentales on avait, dans la salle de marbre du Palais des

Dialogue ou violence ?

Nations, adressé l'avertissement prophétique : « La paix est indivisible. » La guerre aussi, pour une deuxième fois, et plus atrocement, a été indivisible — une et totale. Et plus que la précédente, en flagellant les peuples entraînés vers l'immense holocauste par les classes dominantes rageusement agrippées à leurs propres positions de puissance, elle devait faire éclater la volonté révolutionnaire des masses. Les frontières du monde capitaliste, celles des Etats qui en incarnaient la continuité, se sont resserrées ultérieurement, tandis que se sont étendues les frontières du monde socialiste solidement protégé par l'Union Soviétique qui, après avoir prouvé et confirmé la validité fonctionnelle et la logique opérante de son organisation économique, était parvenue, grâce au rôle décisif qu'elle avait tenu dans la conduite de la guerre mondiale et dans la victoire remportée, au rang de puissance mondiale.

On continue à se demander pourquoi et comment des pays d'Europe au nombre de sept ont résolument pris congé, en 1945 et dans les années suivantes, de la vieille société continentale pour adhérer à celle dont l'Union Soviétique avait, la première, jeté les bases désormais très connues, et construit les structures complexes et efficaces. Et pour chaque pays on rappelle, en particulier, le régime impitoyable de dictature qui l'avait opprimé, ou l'ignoble lâcheté des vieilles classes dirigeantes qui s'étaient rendues sans combattre au nazi-fascisme, ou le type semi-féodal des rapports de vie qui y contraignaient la majorité de la population à la condition humaine la plus dégradante, ou la présence de fortes concentrations ouvrières politiquement orientées par la doctrine marxiste, ou, avec une particulière insistance, la présence « in loco » des armées soviétiques qui,

Dialogue ou violence ?

couronnées du laurier des libérateurs, étaient dans ce cas conduites, après avoir gagné leur guerre patriotique, à combattre et à vaincre dans l'universelle guerre sociale. Mais on oublie, en général, que ces différents facteurs ont agi dans le sillage d'une manifestation catastrophique de la prédisposition toute naturelle du capitalisme aux violences les plus outrées, et cela justement au moment où les peuples, blessés et meurtris, étaient remplis d'horreur et de haine pour un mode de gouverner les hommes et d'administrer les choses qui portait périodiquement aux plus gigantesques destructions des choses et aux plus barbares massacres des hommes.

Qu'aujourd'hui la paix vaille bien, pour la majeure partie des vivants, le prix d'une révolution — oui, de la révolution socialiste — il y a encore des gens qui ne veulent pas le comprendre. Or, ce calcul de sublime utilitarisme a eu, au contraire, sans aucun doute, une importance décisive dans le développement de nombreux chapitres de l'histoire contemporaine qui traitent du passage de l'humanité de l'ère du capitalisme à celle du socialisme. Et les nouveaux Etats socialistes, ayant succédé à ces autres Etats qui avaient l'habitude d'élever des autels ensanglantés aux vertus guerrières, portent en eux une vocation innée de paix, indépendamment du fait que, organisés, comme ils le sont, sur la base d'une économie conçue pour la consommation, ils ne sont pas soumis dans leur politique internationale à la poussée expansive et agressive propre aux Etats capitalistes.

Si maintenant nous tournons nos regards vers la situation qui s'est créée, à la fin de la guerre, dans ce qui est resté d'Europe ^{p.178} capitaliste, nous y constatons l'effondrement, depuis ses fondations, de la classique structure polycentrique des grandes puissances,

Dialogue ou violence ?

regroupées en diverses alliances et contralliances par lesquelles elles manœuvraient les constellations des petits Etats soumis à leur influence et s'assuraient d'avance les conditions stratégiques les plus favorables aux guerres prévisibles et toujours menaçantes.

En face d'une vaste étendue de ruines — villes détruites, campagnes dévastées, communications coupées, approvisionnement insuffisant, production paralysée —, de populations entraînés dans de brûlantes luttes politico-sociales et qui, après avoir inspiré la lutte partisane, en avaient retiré de nouvelles incitations à tendre aux fins rénovatrices qu'elles poursuivaient ; en face de tout cela, une tâche exclusive occupait les gouvernements : reconstruire le strict nécessaire pour remettre en marche la vie civile des collectivités nationales, à l'abri de l'anarchie envahissante. En cette situation, toute prétention à la moindre action autonome de politique internationale aurait eu un caractère velléitaire. Sur ce plan, en fait, tout se bornait à demander assistance au seul Etat capitaliste qui, séparé des théâtres de la guerre par l'océan, était sorti du conflit avec un appareil d'organisation civile et de production complètement intact, et une armée efficiente, munie en outre de la bombe atomique.

Au polycentrisme continental, source inépuisable de guerres, s'était ainsi substitué un seul centre intercontinental de puissance, dans lequel les rivalités acharnées du passé se trouvaient, entre-temps, soumises à une médiation forcée, à un arbitrage impératif, à la réduction à un nouveau dénominateur commun, historiquement mûri. Dans le camp capitaliste, la guerre aboutit donc à une sorte de « pax romana », à un système de rapports entre Etats où s'intègrent et s'émoussent les contradictions les plus aiguës qui l'avaient jusqu'alors déchiré.

Dialogue ou violence ?

La crise de la structure politique de la société capitaliste, sous la poussée des mouvements de libération nationale des peuples opprimés, devait s'achever, dans l'espace de quelques lustres, par l'écroulement du système colonial. L'Asie change radicalement de physionomie ; en Afrique s'effondrent les empires coloniaux. Des p.179 centaines de millions d'hommes acquièrent l'indépendance au prix de lutttes acharnées ; créent par dizaines de nouveaux Etats libres et autonomes ; et, sur les ruines des anciens appareils d'oppression et d'exploitation, s'attellent à la construction d'une moderne organisation administrative et économique, brûlant les étapes pour rattraper le retard auquel leurs oppresseurs les avaient condamnés.

En entrant dans l'Organisation des Nations Unies, à égalité avec les métropoles humiliées, ces Etats neufs commencent à jouer un rôle actif dans la politique internationale. Instruits par la tragique expérience des dominations passées, ils fondent leur conduite sur la haine de la contrainte et de l'oppression. L'affranchissement des peuples de l'Asie et de l'Afrique est un fait assez grandiose pour caractériser à lui seul une période de l'histoire de l'humanité. En liaison avec les autres événements dont je viens de parler, il exprime plus nettement la transformation radicale déjà bien avancée de toutes les structures et superstructures de la société.

Sur la scène politique internationale se réalise donc un changement qualitatif, qui porte nécessairement à dépasser des conceptions et des méthodes qui, dans le passé, avaient résisté à d'autres tempêtes guerrières, tempêtes que les peuples avaient payées aussi de maux et de souffrances terribles, mais qui s'étaient déchaînées à l'intérieur d'un système politico-économique encore doté de marges d'élasticité — marges géographiques et

Dialogue ou violence ?

humaines. Mais dès le début du siècle, après avoir achevé la conquête du monde, le système avait épuisé sa capacité d'expansion, restant à piétiner sur place, dans l'attente anxieuse et hargneuse d'une redistribution des domaines acquis et, pour pouvoir plus aisément les exploiter, allant jusqu'à ravalier au rang de colonies des pays européens de civilisation avancée — en quoi l'hitlérisme n'a représenté que la poussée à l'extrême de cette tendance potentielle du système.

Dans un monde ainsi transformé, l'institution de l'Organisation des Nations Unies se différencie nettement de la précédente Société des Nations. Répondant encore une fois à l'aspiration passionnée des peuples à la paix, elle est née dans une réalité capable d'évoluer suivant les exigences du but proposé : sauver les futures générations ^{p.180} du fléau de la guerre. Les conditions objectives existaient. Les conditions subjectives dépendaient des hommes auxquels étaient confiées les hautes responsabilités de gouverner les Etats membres de la nouvelle assemblée mondiale des nations, mais plus encore des peuples ayant la tâche de déterminer les résolutions de leurs gouvernements.

A cet égard il faut reconnaître que les peuples ont eu un rôle décisif. Bien plus clairement et bien plus profondément qu'après la première guerre mondiale, ils ont pris conscience de l'impérieuse nécessité d'instaurer, pour se soustraire aux pires catastrophes, des normes de vie internationale nouvelles ; des normes qui permettraient de ne plus confier aux armes la solution des conflits encore ouverts ou appelés à surgir entre les Etats. Nous en trouvons un témoignage direct dans les Constitutions démocratiques que les peuples se sont données après le renversement des régimes nazi-fascistes suivant la défaite

Dialogue ou violence ?

militaire de ces régimes, à l'insurrection des masses et à la guerre partisane. Ainsi, nous lisons dans l'avant-propos de la Constitution française d'octobre 1946 : « La République n'entreprendra aucune guerre à des fins de conquête et n'emploiera ses forces contre la liberté d'aucun peuple » ; et à l'article 11 de la Constitution italienne de janvier 1948 : « L'Italie rejette la guerre en tant qu'instrument d'atteinte à la liberté des autres peuples et que moyen de solution des litiges internationaux. » L'article 26 de la loi fondamentale de mai 1949 qui régit la République Fédérale Allemande dit : « Les actes propres à troubler la coexistence pacifique des peuples et accomplis dans cette intention, sont anticonstitutionnels et doivent être frappés de sanctions. » En accord et en corrélation avec les principes fixés par le statut de l'Organisation des Nations Unies, les deux constitutions que je viens de mentionner arrivent jusqu'à reconnaître la dérogation partielle à cette souveraineté nationale dont, dans le passé, on a fait le drapeau de tant d'entreprises désastreuses. En effet, la Constitution française de 1946 prévoit que « sous réserve de réciprocité, la République consentira à limiter ses droits de souveraineté dans la mesure nécessaire à l'organisation et à la défense de la paix » ; tandis que la Constitution italienne établit : « A égalité de conditions avec les autres Etats, on acceptera les limitations de souveraineté ^{p.181} nécessaires à l'établissement d'un ordre qui assure la paix et la justice entre les nations, moyennant la création et le soutien des organisations internationales qui visent à ce but. »

Cette préoccupation anxieuse de rendre impossibles de nouvelles guerres, ces engagements juridiquement sanctionnés de renoncer à la violence dans les rapports internationaux, au lieu de

Dialogue ou violence ?

s'affaiblir dans le temps, ont imprimé une grande impulsion — sur le plan de l'organisation et de l'action des masses — à de vastes mouvements qui, par-dessus les frontières, se sont étendus au monde entier. D'importantes associations en sont nées avec le but de faire intervenir les peuples, forts de leurs droits démocratiques conquis au cours des luttes de la Résistance, dans la solution des problèmes qui compliquent et menacent de nouveau les relations entre les Etats ; et avec le but aussi d'influencer les diplomaties et d'orienter les décisions des gouvernements dans le sens de la détente.

La participation active et directe de dizaines, de centaines de millions d'hommes et de femmes de tous les pays à la vie politique internationale ; la croissante intervention des masses populaires dans la conduite des affaires étrangères de chaque Etat, constituent — à coup sûr — un des aspects les plus caractéristiques de la présente réalité historique. Il s'agit de manifestations qui n'ont rien à voir avec les initiatives pacifistes du début du siècle ; ni non plus avec celles qui, entre la première et la deuxième guerre mondiale, ont particulièrement alimenté les mouvements dits « européens ». Ces mouvements étaient, au fond, guidés par l'idée de constituer l'Ancien Continent en une unité fermée, ramassée sur elle-même pour sa défense propre, en face d'un monde qui, par sa nature, se préparait à secouer son esclavage et à s'affranchir de l'état d'exploitation où les grandes puissances d'Europe l'avaient maintenu jusqu'alors. Les mouvements actuels pour la paix, diversement nommés et conduits, ainsi que les initiatives contre les armes nucléaires et en faveur des rencontres au sommet, expriment au contraire, d'une manière concrète et ferme, le choix que la majorité de chaque

Dialogue ou violence ?

peuple a fait et proclamé en face de l'alternative rendue actuelle par les profonds changements survenus dans la structure politico-sociale du monde.

p.182 Dans le même sens agissent d'autres mouvements non moins significatifs, nés et œuvrant au sein de groupes particuliers, tel, par exemple, celui des savants, des gens de lettres, des artistes, de tout le monde culturel, tiré de sa tour d'ivoire par la tragédie des expériences vécues et par le danger toujours plus proche de l'anéantissement total du riche patrimoine de civilisation que l'humanité a accumulé au cours des siècles. Ainsi nous voyons les milieux culturels engager toujours plus avant leur responsabilité dans une politique active, suivant une vue qui fait de la création intellectuelle le terrain de rencontre par excellence de toutes les différentes aptitudes des peuples, des diverses formes de la pensée, des systèmes et des écoles qui concurremment opèrent dans les secteurs de l'art, de la recherche scientifique, de la philosophie, etc.

La culture, sortie du cercle jaloux de ses pontifes professionnels, se fait conscience de l'universalité des efforts par lesquels l'humanité parvient sans cesse à des degrés de vie et de pensée plus élevés. En développant d'une façon conséquente cette conception, on a même élaboré l'idée d'une politique de la culture, qui rapproche les peuples et qui a dans le « dialogue » son symbole et son expression ¹.

La situation du monde, telle qu'elle s'offre à notre examen, est donc celle d'un monde qui a changé, d'un monde qui évolue. Une

¹ C'est la tâche que s'est donnée la Société Européenne de Culture, née à Venise en 1950 sur l'initiative de M. Umberto Campagnolo, qui en est devenu le secrétaire général.

Dialogue ou violence ?

telle situation peut être caractérisée par les faits suivants : rétrécissement radical du secteur capitaliste et modification de son articulation interne ; disparition presque totale des empires coloniaux et naissance à leur place d'un ensemble d'États indépendants ; extension à plus d'un tiers de l'humanité du socialisme comme système idéologique, économique et politique ; enfin, participation active des masses populaires à la détermination de la politique internationale. Une telle situation donne force et valeur à ce que j'ai dit au début sur l'actualité historique du choix entre violence et dialogue, entre solution négociée des différents antagonismes et recours à la violence ; bref, entre guerre et paix. Dans cette situation la guerre n'est plus inévitable, car la majorité des ^{p.183} collectivités nationales étatique­ment organisées aujourd'hui dans le monde reposent, au point de vue économique et politique, sur des bases qui, de par leur nécessité d'existence et de progrès, ne présentent aucune disposition naturelle au recours à la violence dans leurs rapports réciproques et envers des tiers.

Cependant, depuis quinze ans, l'humanité marche au bord de l'abîme et les quatre chevaux de l'Apocalypse piaffent au seuil de nos patries ou, mieux, au seuil de notre patrie commune qu'est le monde d'aujourd'hui, rapetissé par les multiples et très rapides communications, parcouru en tous sens par les échanges des produits du travail et de l'esprit humain. Oui : je parle de la guerre froide.

Rien ne serait moins opportun que d'ouvrir ici un débat sur les causes, partant sur les responsabilités, et sur la nature de la très singulière condition des rapports internationaux que l'on entend par l'appellation de « guerre froide ». Je me bornerai donc à

Dialogue ou violence ?

quelques brèves considérations. La première, sur les causes : elles n'ont plus rien à voir avec celles qui, se projetant hors de l'épicentre européen, ont été à l'origine de toutes les guerres de l'époque moderne — conflits d'intérêts matériels dans le cadre d'un système homogène au sein duquel la violence pouvait réaliser des changements d'équilibres, quoique toujours aléatoires, et des renversements de hiérarchies. Dans la guerre froide s'opposent deux systèmes différents, complet chacun et maître dans son propre domaine, et sans aucune zone de friction sinon celle de l'idéologie que nulle violence ne peut jamais ni entamer ni modifier. Sous l'aspect d'un antagonisme entre Etats, se développe et se poursuit en réalité un processus révolutionnaire qui obéit à des lois sans rapport avec le droit des gens. Toutefois, ce phénomène révolutionnaire lui-même ne peut ignorer, pas plus qu'il ne peut échapper à l'influence des conditions changées dans lesquelles aujourd'hui il se développe historiquement.

Et, en effet, les partis ouvriers qui se réclament du marxisme — c'est-à-dire du matérialisme historique — sont arrivés, à travers une réélaboration contrastée de leurs conceptions sur la stratégie de la lutte pour le pouvoir, à reconnaître et à déclarer que la possibilité d'une voie pacifique au socialisme s'est ouverte. ^{p.184} L'alternative dialogue ou violence se transpose ainsi pour eux — *mutatis mutandis* — du plan de la politique internationale à celui de la politique intérieure des Etats où elle peut se résoudre en sens positif, pour autant que soit observée par toutes les parties en présence la condition inéluctable du respect absolu de tout résultat provenant du libre jeu des principes et des institutions démocratiques.

Il est significatif que ces connexions dialectiques entre la réalité en devenir de la politique internationale et le mouvement social

Dialogue ou violence ?

dominant de l'époque, le mouvement prolétaire, soit ignorées des cercles politiques de la bourgeoisie et, pour cause, escamotées par la science « ex cathedra ».

Ceci pour ce qui a rapport avec les causes de la guerre froide.

Quant à sa nature, la guerre froide ne comporte pas le recours à la violence matérielle qui est, en dehors de toute subtilité philosophique, la substance même de la guerre, comme le reconnaît le statut de l'ONU. La guerre froide trahit l'hésitation, la sage préoccupation des chefs d'Etat devant une décision extrême ; et cela aussi est un des fruits du considérable changement qui s'est opéré et s'opère dans le monde. A cet égard, la guerre froide est un produit de notre époque historique et peut se considérer comme un moindre mal en comparaison du passé. Mais la guerre froide signifie exacerbation des divergences, application de représailles économiques et juridiques, excitation des passions les plus basses, tension croissante entre les Etats, course effrénée au réarmement — exécration complexe de facteurs concourants qui, s'il éclatait effectivement un conflit, le rendraient plus terrible et plus cruel. Indépendamment de cette éventualité si redoutée, la guerre froide contribue à l'avilissement de l'humanité, à la corruption des principes de solidarité, de justice, de dignité de la personne, d'égalité, de progrès social et moral, qui constituent la laborieuse et précieuse conquête de dizaines de siècles d'histoire, de centaines de générations. D'autre part, dans la trouble atmosphère de la guerre froide, et pour les besoins de ses opérations, ont repris de la vigueur et reçu des encouragements certains motifs mal assoupis de faits et gestes criminels d'un récent passé, ce qui a permis la reconstitution, ^{p.185} souvent favorisée et tolérée, de mouvements anachroniques, mais toujours

Dialogue ou violence ?

porteurs de provocations d'ordre international particulièrement graves.

La guerre froide, qui devait se substituer à la guerre véritable, a ainsi fini pour se transformer en moyen de la préparer, ouvrant la perspective d'un troisième conflit mondial qui, par suite des nouvelles armes terrifiantes dont on pourrait disposer, constituerait une guerre d'extermination pour la plus grande partie du genre humain. Avec une pareille guerre, on détruirait toute trace de la civilisation moderne, peut-être sur toute la planète, sûrement dans de très vastes régions du monde, celles-là même où la civilisation a érigé ses plus grands monuments. Les armes atomiques ont, en effet, atteint une perfection si effroyable, on en a, de part et d'autre, accumulé de tels stocks, qu'on ne peut, sur ce sujet, garder aucune illusion. Ceux mêmes qui possèdent et qui contrôlent ces armes, et à qui il appartiendrait de décider de leur emploi, tremblent, terrorisés, à l'idée de l'épouvantable pouvoir qu'ils tiennent entre leurs mains.

Mais la guerre froide, la course frénétique au réarmement ont ainsi engendré la force potentielle capable de la freiner, ont créé la condition nécessaire pour affermir ultérieurement ce processus historique de renouvellement du système des rapports internationaux, auquel la première, mais plus encore la seconde guerre mondiale ont donné son acheminement et sa justification. En effet, si les armes nucléaires, signe aujourd'hui de suprématie, ont un pouvoir de destruction extraordinaire — et personne n'en doute plus —, aucune puissance ne peut raisonnablement y avoir recours pour garantir ou étendre ses frontières ; sous la réciprocité des coups, toutes les parties disparaîtraient englouties par l'abîme de la mort.

Dialogue ou violence ?

Dans la perspective certaine que la guerre ne pourrait être à l'avenir qu'une guerre nucléaire, le choix qui s'offre à l'humanité et aux chefs d'Etat qui ne prennent pas à leur compte le célèbre « Après moi le déluge ! », est encore une fois à direction unique, à sens obligatoire. Mais cette fois ce n'est pas le sens de la guerre, mais le sens du dialogue.

p.186 Le cours le plus récent des événements semble justement suivre cette voie. Paroles et actes de ceux qui ont le pouvoir de tracer les grandes lignes de la politique mondiale, nous engagent à le croire, bien que, en rapports avec l'attente angoissée des peuples et l'énormité du danger, il y ait encore trop d'hésitations et de trop grandes marges d'exclusion pour voir et pour situer les problèmes sous un jour et sous un angle qui, sous peine de faillite, doivent avoir un caractère d'universalité.

En fait, on ne peut ignorer que, si les deux conflits mondiaux ont liquidé le rôle historique de l'Occident européen en tant que matrice de guerre, et si la terreur salutaire de l'anéantissement atomique peut permettre de passer de la guerre froide à la coexistence compétitive, il est inévitable que la violence s'impose encore, comme le seul moyen de résoudre leurs problèmes vitaux, aux peuples que l'on prétendrait maintenir en marge du monde et priver des fruits de la collaboration intensifiée qui doit accompagner la transition progressive de la guerre froide à la coexistence pacifique. Il faut se convaincre que le dialogue ne comporte pas d'ostracismes. Ses interlocuteurs ne peuvent être désignés d'avance. Pour y accéder, pour y être admis, pour être sollicité à y participer, il suffit du titre d'appartenance à la société humaine. Aucune discrimination de race, de langue, d'idéologie, de système ne peut se concilier avec la nouvelle loi de vie internationale que le

Dialogue ou violence ?

dialogue tend à instaurer. Eluder cet impératif, cela signifie trahir, dès le départ, notre grand engagement.

Le passé a toujours lourdement pesé sur la politique, et la politique, expression d'intérêts de positions acquises difficiles à céder, est lente à s'adapter aux changements qu'elle-même provoque dans la situation du monde, et plus lente encore à s'adapter à tout processus qui tend à révolutionner les conditions de vie et les rapports des hommes. Les hommes ont toujours payé cher ce retard. Mais, cette fois-ci, l'enjeu ce n'est rien moins que la survie de l'espèce.

Que faire ? Je répondrai en paraphrasant un penseur qui, avec une surprenante clairvoyance, a prévu et annoncé, il y a plus de quarante ans, l'alternative que le progrès scientifique mis au service de la guerre aurait un jour imposée au monde comme un ultimatum :

p.187 Il faut que les gouvernements prennent plus grande conscience de leurs devoirs et de leurs responsabilités ;

Il faut que les institutions internationales renforcent leur autorité et demeurent fidèles à leurs statuts ;

Il faut que les forces pacifiques du monde entier se coalisent pour dénoncer et désarmer les violents ;

Il faut que les peuples agissent pour déterminer, par l'exercice de leurs droits démographiques, la politique de leurs Etats, et pour assurer la toute-puissance de la loi du dialogue, salut de la civilisation, bannière du progrès pour toute l'humanité !

@

Dialogue ou violence ?

ALLOCUTION DE M. VICTOR MARTIN

prononcée le 4 septembre 1963, à l'issue du déjeuner officiel.

@

p.189 *Notre XVIII^e décennie s'ouvre dans le deuil. Celui qui devait prononcer la première des conférences de cette année, le professeur Charles Baudouin, a été enlevé brusquement le 25 août par une crise cardiaque. Nous nous inclinons devant la tombe d'un homme qui unissait en lui un savant rigoureux, un philosophe, un poète sous l'égide d'un très noble caractère. Il avait préparé avec le plus grand soin l'exposé qu'il nous destinait, lui donnant presque la valeur d'un testament scientifique. Comme il l'avait complètement rédigé, il pourra en être donné lecture ce soir dans une séance qui constituera un hommage à la mémoire du disparu. Toutefois son absence laissera dans nos entretiens un vide douloureux. Nul doute que ses idées y reparaîtront fréquemment.*

*

La locution « coexistence pacifique » a été lancée par des hommes d'Etat préoccupés de la situation internationale, mais la position qu'elle entend définir et recommander est discutable.

Coexister pacifiquement vaut certes mieux pour des nations qu'échanger des bombes atomiques. Cependant c'est une notion négative dont l'application pratique se limite à des abstentions ; elle ne conduit pas à des relations dignes de ce nom. Que les individus qui se croisent dans la rue ne prennent pas occasion du moindre prétexte pour s'injurier ou se battre, cela est certes souhaitable, mais que dirait-on d'un couple dont les conjoints se contenteraient de pratiquer la coexistence pacifique, c'est-à-dire de mener des existences parallèles sans véritables contacts humains ? Une union conjugale authentique demande, pour exister réellement, beaucoup plus que cela.

Cette observation, faite ici au niveau des rapports individuels, est tout aussi valable pour les très nombreux groupes dans lesquels se répartit la population d'une nation, comme pour la société internationale tout entière, celle des nations du globe.

Dialogue ou violence ?

p.190 On s'aperçoit alors tout de suite qu'une coexistence pacifique purement négative est même simplement impraticable, car à tous les niveaux, individu ou collectivité, de la plus étroite à la plus étendue, chaque unité dépend toujours en quelque mesure des autres. La vie de relation nous est imposée par notre condition humaine et le développement de la civilisation intensifie notre dépendance réciproque. A nous d'organiser ces relations inévitables de la manière la plus avantageuse pour tous.

L'histoire nous enseigne que jusqu'ici l'humanité n'y est que très imparfaitement parvenue, quelles que soient l'étendue du groupe humain et l'époque envisagées. On peut constater des tentatives et des réussites partielles et temporaires, bien rarement des acquisitions définitives. En somme, pour employer symboliquement les termes qui définissent le thème de nos XVIII^{es} Rencontres, la violence s'est plus souvent manifestée que le dialogue, que l'on envisage l'histoire politique, l'histoire religieuse ou l'histoire sociale, et à l'occasion on voit le dialogue, quand on a tenté de l'instituer, aboutir à une impasse ne laissant à la fin que le recours à l'*ultima ratio regum*. Les exemples surabondent et, pour le dire en passant, il paraît souhaitable que les éducateurs attirent l'attention de leurs jeunes élèves sur ce phénomène en leur faisant apercevoir les causes dont il ne serait pas difficile de les amener à découvrir en eux-mêmes le germe. Ainsi les successions de guerres et de conflits de toute nature qu'on les oblige à mémoriser gagneraient en valeur éducative.

La source de ces antagonismes réside précisément dans la coexistence d'entités qui vont du couple à la nation en passant par tous les groupements intermédiaires, sans parler de ceux qui associent, par-dessus les frontières politiques, les adhérents d'une doctrine commune — religieuse, sociale ou autre —, ce qu'il est convenu d'appeler les « Internationales ». Or ces entités sont non seulement fort disparates, mais encore beaucoup se sont constituées les unes contre les autres pour défendre les intérêts particuliers de ceux qu'elles groupent contre les empiétements d'autres collectivités dont les intérêts sont différents des leurs ou même sont opposés à ceux-ci. Il suffit de mentionner au hasard le patronat et les syndicats ouvriers, les producteurs et les consommateurs, les paysans et les citoyens, les partis politiques conservateurs, radicaux, libéraux, socialistes, communistes, les Eglises et sectes rivales, etc.

Or les oppositions que ne peut manquer d'engendrer la coexistence ne sont

Dialogue ou violence ?

justiciables que de deux solutions : la violence, par laquelle, peu importe le procédé (il y en a plus d'un) les tenants d'une opinion imposent de force leur manière de penser à une opposition non convaincue mais subjuguée, et la recherche d'un compromis, c'est-à-dire le dialogue. Il n'y a pas d'autre alternative, d'où le libellé du thème de nos XVIII^{es} Rencontres.

Nous aurions mauvaise grâce à ne pas reconnaître que certains préjugés tendent de nos jours à s'atténuer et qu'on voit ici et là des oppositions peu raisonnées faire place à une vue plus raisonnable des choses. Par exemple, les intellectuels et les hommes de la pratique, habitués à se regarder réciproquement avec un certain dédain, commencent à s'apercevoir qu'ils sont solidaires et ne peuvent se passer les p.191 uns des autres. Certains techniciens sentent le besoin d'avoir à côté d'eux des hommes entraînés à considérer sous toutes ses faces et à manier avec délicatesse les balances de la critique. Et nous ici, qui appartenons presque tous à la catégorie des clercs, ne sommes-nous pas pour la plupart venus au rendez-vous dans notre automobile particulière ?

Il semble aussi que ceux qui prônaient la coexistence pacifique se soient rendu compte de la stérilité de cette notion et parlent maintenant de « coexistence active », encore que la signification qu'ils donnent à ce terme nous reste obscure. Et n'a-t-on pas tout récemment, dans une réunion d'hommes de lettres tenue à Moscou, entendu souhaiter « l'affrontement » (je préférerais dire : la confrontation) de points de vue opposés concernant la façon dont un romancier ou tout autre créateur littéraire conçoit sa mission sociale ?

Ce sont là d'heureux symptômes, mais il subsiste encore bien des obstacles à vaincre pour résoudre en harmonie les tensions persistant dans le corps social, si l'on veut que la vie en commun à laquelle nul n'échappe puisse se dérouler sans trop de secousses.

Opter pour le dialogue, toutefois, est loin d'être une solution de facilité. A preuve les cent et combien de séances tenues par la Commission pour la suspension des essais nucléaires siégeant à Genève depuis des mois. Un dialogue peut se prolonger indéfiniment sans résultat appréciable. Ce prolongement a de bon qu'il suspend provisoirement le recours à la violence, mais il en laisse subsister la menace.

Pourquoi est-il si difficile de dialoguer avec succès ?

Dialogue ou violence ?

L'observation la plus superficielle enseigne que dans une collectivité humaine les tempéraments, les opinions, les aspirations, les volontés et les sentiments, tant individuels que collectifs, sont loin d'être identiques et que leur harmonisation constitue un problème redoutable, toujours posé, jamais parfaitement résolu.

Cette diversité, qu'il s'agit non pas de supprimer mais de fondre en harmonie, apparaît déjà dans l'individu : « Je sens deux hommes en moi », gémit le poète à la suite de l'apôtre des Gentils. Deux est un chiffre bien modeste. « Nous sommes tous de lopins, écrit Montaigne, et d'une contexture si informe et diverse que chaque pièce, chaque moment fait son jeu. Et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à autrui. »

A cette diversité interne de l'être humain vient s'ajouter, si l'on considère une collectivité, celle des types mentaux de ceux qui la composent. On la constate déjà au sein des familles. Sur ce chapitre la psychologie récente a déjà apporté beaucoup de lumière. On a vu la poursuite de ces recherches donner naissance à la caractérologie. Nous attendons beaucoup de ces nouvelles formes des sciences de l'homme encore en devenir, persuadé qu'elles ont devant elles un grand avenir. C'est la raison pour laquelle nous avons demandé à un psychologue d'ouvrir ces XVIII^{es} Rencontres, afin qu'il nous apprenne ce qu'est la vie psychique de l'être humain, puisque celui-ci est le composant de base de tous les groupements dont les sociétés sont constituées. S'il existe des types psychologiques dictant à leurs possesseurs certaines attitudes communes p.192 de pensée et certains comportements dans la vie, il apparaît naturel que ceux-ci s'associent en face de représentants d'autres types et que, de ce fait, naissent des antagonismes collectifs ou au moins des divergences de vues d'où résultent des tensions à l'intérieur de la communauté.

Ces associations partielles engendrent leurs théoriciens qui, à leur tour, élaborent des doctrines donnant une expression abstraite et générale à leur façon particulière de voir les choses, comme si elle était universellement valable et exclusive de toute autre. Le phénomène apparaît aussi bien en matière de philosophie et de religion que d'esthétique, de politique et de sociologie. On se trouve alors en présence de systèmes d'idées prétendant, chacun dans sa catégorie, à être l'expression de la vérité totale et, naturellement, la pluralité de ces prétentions contradictoires apporte une nouvelle cause de conflits qui

Dialogue ou violence ?

risquent encore d'influer les uns sur les autres et, par là, d'intensifier le désordre. Or ces systèmes clos en apparence ne représentent souvent que des visées n'atteignant qu'une face d'une réalité homogène et indissociable. Ils apparaissent donc bien plus complémentaires qu'exclusifs les uns des autres. Qu'on pense à des couples tels qu'immanence et transcendance, matérialisme et idéalisme, capitalisme et socialisme, agnosticisme et foi.

La libido dominandi étant d'autre part un trait fondamental de la nature humaine, chaque tendance aspire à s'imposer aux dépens de ses pareilles et, si les circonstances le permettent, n'hésite pas à faire alliance avec des forces hétérogènes pour triompher de ses rivales. L'exemple classique est fourni par l'association de l'Eglise chrétienne avec la puissance politique, en dépit de l'hétérogénéité foncière des deux alliés, accomplie sous le règne de Constantin le Grand au IV^e siècle de notre ère et maintenue en certains pays jusqu'à ce jour, alors qu'ailleurs a prévalu le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Aujourd'hui on assiste à des alliances analogues entre un gouvernement et une idéologie politique et sociale.

Combien de pareilles formations massives et intransigeantes répugnent au dialogue, notre génération est bien placée pour le savoir. Non seulement elles l'interdisent formellement à l'intérieur de leurs frontières en exigeant de leurs administrés l'adhésion au même credo sous peine des sanctions les plus graves, le régime policier y pourvoyant, mais sur le terrain international, où il est presque impossible d'échapper à quelque mesure de dialogue sauf en temps de guerre ouverte, elles ne s'y prêtent qu'avec la plus entière mauvaise grâce et avec l'intention évidente de l'empêcher d'aboutir. C'est la situation appelée guerre froide, qu'on pourrait aussi bien qualifier de coexistence dans l'hostilité passive.

Cette attitude, si préjudiciable qu'elle soit à la concorde internationale, est cependant logique. Si la doctrine politique et sociale adoptée par le pouvoir politique représente à ses yeux la vérité définitive en la matière, comment pourrait-il, sans renier sa foi — car le mot n'est pas déplacé — ne pas la vouloir faire adopter au reste du monde ? Et si ce dernier ne veut pas se soumettre de bon gré à cette exigence, pourquoi ne pas l'y contraindre de force si on en a le moyen, puisque la vérité ne peut être malaisante ?

p.193 L'Eglise chrétienne, aux époques où l'orthodoxie triomphante disposait

Dialogue ou violence ?

du concours de la force publique, n'a pas procédé autrement et avec d'autant plus de logique que la doctrine qu'elle proclamait, elle la tenait pour vérité absolue à elle dispensée par une révélation surnaturelle du Créateur, justification que ne peuvent invoquer les gouvernements totalitaires d'aujourd'hui, qui font profession d'athéisme. La référence au couple Marx-Lénine qui remplace la garantie divine sera-t-elle jamais aussi efficace ?

Ces observations sommaires font apparaître l'adversaire majeur du dialogue dans l'esprit dogmatique, quels que soient l'aspect et la forme sous lesquels il se présente. Il se montre, si je puis dire, à l'état passif inconscient et irréfléchi, mais non moins redoutable, dans les a priori et préjugés dont notre esprit est imprégné sous l'effet de la tradition, de l'influence du milieu et de l'éducation. Ils font si bien partie de notre structure mentale que leur mise en discussion nous paraît sacrilège, parce qu'elle porte atteinte aux assises sur lesquelles reposait jusqu'ici notre sécurité et dont nous n'avions pas pris la peine de vérifier la solidité, ni de nous assurer qu'elles la conservaient dans un monde en continuelle transformation.

Si l'on veut bien me permettre une comparaison un peu désobligeante, je comparerai nos esprits — à nous Occidentaux du moins, héritiers d'une civilisation millénaire, car faute de compétence je me garderai de généraliser — je les comparerai à une boutique d'antiquaire, ou mieux encore à ces vieux logis habités de génération en génération par la même famille et où se sont accumulés d'année en année les résidus laissés par chacune d'elles, et que celles qui leur ont succédé, par piété, indifférence ou paresse ne se sont pas donné la peine de trier pour conserver seulement ce qui gardait une valeur et un emploi à leur époque, en éliminant les déchets qui, dans les nouvelles conditions d'existence amenées par l'évolution de la société, étaient devenus inutilisables, en constituant plus qu'un ballast encombrant.

Cette forme de dogmatisme inconscient, extrêmement répandue, freine puissamment l'adaptation de la société à des conditions nouvelles amenées par l'histoire. Beaucoup de nos semblables, et nous-mêmes aussi sans doute, à certains égards, vivons encore affectivement et intellectuellement au temps des diligences, pour ne pas dire plus, c'est-à-dire dans une atmosphère artificielle qui n'est plus celle qui nous enveloppe aujourd'hui et il en résulte de pénibles tiraillements, surtout en un âge comme le nôtre où les mutations de toute sorte

Dialogue ou violence ?

s'accomplissent sous nos yeux à une allure vertigineuse, si bien qu'aujourd'hui ne ressemble déjà plus à hier.

Les a priori que nous nourrissons plus ou moins inconsciemment, et que toutes sortes de raisons inégalement respectables nous dictent, nous empêchent de résister aux réactions affectives que provoquent en nous des affirmations qui mettent en question ces positions sur lesquelles nous sommes confortablement établis et dont l'abandon nous jetterait, faute de souplesse suffisante, dans un complet désarroi. Nous préférons alors nous y cramponner aveuglément, fermant ainsi la porte à tout véritable dialogue.

p.194 Quant au dogmatisme conscient et raisonné, point n'est besoin de s'attarder à le définir. L'attachement têtu, exclusif et intransigeant à une doctrine formulée abstraitement, à un système d'idées défini, se rencontre partout, en politique, en religion, comme en esthétique, en économie et en sociologie. D'ailleurs le dogmatisme instinctif dont nous parlions tout à l'heure lui fournit sur tous ces plans divers un appoint substantiel. La masse, en effet, dans ses différentes sections, se porte, sans bien la connaître, vers la doctrine qui lui paraît au jugé le mieux correspondre à ses intérêts et à ses habitudes, fournissant à celle-ci un fonds d'adhérents bénévoles que les doctrinaires conscients s'entendent à organiser et encadrer à leur profit. Ainsi se forment au sein des sociétés humaines ces groupes visant des buts différents, souvent contradictoires et empiétant les uns sur les autres, vivant dans une coexistence forcée qui est loin d'être toujours pacifique et animée de l'esprit de dialogue.

Cette association de l'esprit dogmatique avec un attachement plus ou moins aveugle à la tradition est particulièrement sensible dans les institutions religieuses, quelles que soient les confessions auxquelles elles appartiennent. Les Eglises doivent à leur origine d'être naturellement conservatrices, ce qui leur rend difficile le dialogue aussi bien à l'intérieur d'elles-mêmes qu'avec les autres Eglises et avec le monde extérieur. Cependant cet immobilisme relatif s'observe aussi bien dans les institutions politiques, sociales, éducatives et même scientifiques. N'a-t-on pas vu fréquemment les Facultés et les Académies opposer une résistance tenace à des nouveautés devenues peu après des vérités indiscutées ? Les corps constitués, trop statiques et pesants de nature, risquent toujours de retarder sur l'évolution de la société qu'ils devraient guider.

L'histoire des idées nous enseigne cependant que l'activité créatrice de

Dialogue ou violence ?

l'esprit humain, en dépit de toutes les contraintes et entraves qu'on a voulu lui imposer, n'a jamais pu être complètement suspendue et que, même aux époques où le conformisme le plus étouffant paraissait triomphant, l'esprit critique, dans la clandestinité ou sous le couvert de concessions apparentes, continuait à vivre jusqu'au moment où les circonstances lui permettraient de se manifester ouvertement, sauvegardant ainsi la reprise du dialogue.

Aujourd'hui, au moins dans certaines contrées, on voit des positions religieuses, politiques ou sociales bénéficiant du prestige de l'ancienneté et d'une longue prescription obligées de se prêter à une vérification de leurs titres, c'est-à-dire d'entrer en discussion avec des contradicteurs qui ne se laissent plus intimider par les justifications traditionnelles plus ou moins passivement acceptées jusqu'ici, ou par la crainte de sanctions devenues illusoires.

On paraît entrer, au moins sur certains points du globe, dans une ère de revision et de triage.

Les brèves observations que je viens de soumettre à votre attention critique enseignent en tout cas que les motifs de conflit abondent dans toute société humaine, de la plus exigüe à la plus vaste. L'organisation ^{p.195} politique a pour fonction, à l'aide du droit, de rendre au moins certains d'entre eux aussi inoffensifs que possible afin d'assurer à la communauté une existence régularisée favorable au bien commun.

En schématisant passablement, on peut dire que deux voies s'offrent à l'Etat pour accomplir cette tâche. Il peut, par la force, imposer à tous sur toute son étendue l'obligation d'accepter une doctrine unique dictée par lui en toute matière sous peine de sanctions, c'est-à-dire précisément interdire le dialogue sur quelque sujet que ce soit. C'est la solution de violence adoptée par les régimes totalitaires. A la limite, elle tuerait toute vie de l'esprit par une uniformisation stérilisante.

L'Etat peut aussi laisser se dérouler certains de ces conflits entre individus ou groupes dont les sujets échappent à sa compétence, pourvu que leur développement ne porte pas atteinte à sa sécurité à lui et à celle des particuliers ; l'ordre public ne doit pas être compromis. Le droit librement accepté par la majorité du corps social veille à régler ces différends d'après des principes préétablis excluant l'arbitraire. S'il s'agit de conflits de plus grande envergure, sociaux ou autres, que le code ne prévoit pas, l'Etat prend position

Dialogue ou violence ?

d'arbitre ou de conciliateur, convoquant les parties en litige et les invitant à chercher un compromis à l'amiable. Il peut arriver que le corps électoral, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, soit appelé à trancher le débat en dernière instance si un accord préalable n'est pas obtenu. C'est là, si l'on veut, un recours à la violence, mais employé seulement à la dernière extrémité, comme expédient, pour sortir d'une impasse préjudiciable à la communauté entière. Le procédé étant constitutionnel, il s'agit d'une violence relative puisque l'opinion générale accepte d'avance en principe la soumission de la minorité à la volonté de la majorité, au moins dans les questions pratiques. Ce régime est donc mixte ; il laisse beaucoup de champ au dialogue et évite d'empiéter sur les domaines de la conscience et de la science. Ainsi se trouve sauvegardée la libre activité de l'esprit. Mais il exige une grande souplesse et non moins de vigilance, car il n'est pas aisé de concilier la liberté avec l'ordre et l'efficacité ; il ne peut exister que dans une communauté où l'homogénéité, la discipline et la culture générale atteignent un niveau assez élevé.

Un pareil état de choses est bien loin de régner encore dans la société internationale malgré les efforts qui tendent à l'établir depuis quarante ans. Il manque toujours à celle-ci un pouvoir suprême capable, comme les gouvernements nationaux, de maintenir l'ordre et la justice. Pour cela il faudrait que les superpuissances, conscientes de leur responsabilité, au lieu de se craindre mutuellement et de se prémunir l'une contre l'autre dans une compétition épuisante, s'accordent pour faire observer un ordre juridique accepté universellement. Nous en sommes encore éloignés.

Les exposés de nos conférenciers et les entretiens qui les suivront nous apporteront, je l'espère, des éclaircissements touchant les conditions à réaliser par les interlocuteurs pour qu'un dialogue devienne fructueux. La première n'est-elle pas de prendre une claire conscience des difficultés à surmonter pour y parvenir, étape indispensable sur le chemin qui mène à leur élimination ?

p.196 En attendant, et comme entrée en matière, il peut être utile de consulter pour conclure celui qui fut le maître du dialogue, Socrate. On sait qu'il en faisait son instrument de prédilection pour parvenir, au moyen d'une libre discussion, à y voir clair touchant les questions qui se posaient à son esprit. Il se défiait des livres auxquels il reprochait de monologuer, sans qu'on puisse les interroger lorsque leurs énonciations paraissent au lecteur obscures ou

Dialogue ou violence ?

insuffisamment fondées. Mais, fait remarquable, cet infatigable questionneur faisait en même temps profession d'ignorance radicale. « Je ne sais qu'une chose, aimait-il à répéter, c'est que je ne sais rien. » Affirmation paradoxale dans la bouche d'un homme capable de concentrer son attention sur un problème avec une intensité telle que le monde environnant cessait alors pour lui d'exister et de lui imposer ses servitudes. Qu'il eut donc réfléchi aux sujets sur lesquels ils interrogeait ses interlocuteurs, et profondément réfléchi, voilà qui ne fait aucun doute. Mais il faut compter avec l'ironie du sage : il dissimulait son savoir dans l'intérêt du dialogue. En d'autres termes, l'ignorance socratique ne signifie pas autre chose que l'abandon radical du recours à l'argument d'autorité dans la discussion. Le sage a reconnu que cet argument, dans l'état des esprits qu'il constate autour de lui, a perdu tout pouvoir, en particulier sur la jeunesse, et que, si l'on veut la gagner, il ne faut recourir qu'à la seule persuasion.

Je vois donc dans cette affirmation de son ignorance par Socrate un judicieux principe de méthode qu'à la veille de nos entretiens il n'est peut-être pas inutile de considérer un instant. En proclamant sa complète ignorance sur la matière en examen, il se présentait à ses interlocuteurs dans un état de disponibilité complète, dépourvu de tout parti-pris ou idée préconçue quant à l'objet de la discussion, prêt à examiner avec un imperturbable sang-froid tous les arguments qui lui seraient proposés pour en apprécier la valeur avec le concours de son ou ses interlocuteurs dont il fallait obtenir l'adhésion au fur et à mesure, avant que l'enquête puisse procéder plus avant. Cela pouvait être long et entraîner la discussion dans des impasses obligeant à des retours en arrière ; mais à cette heureuse époque, le temps ne comptait guère. Nous ne sommes plus si fortunés !

Toutefois l'ignorance simulée du maître du dialogue nous rend attentifs au principal obstacle que trouve sur sa route ce procédé dont l'aboutissement devrait être la conciliation de thèses contradictoires par consentement mutuel. Il est élevé par les opinions que nous entretenons sur toute sorte de sujets et que nous tenons pour absolues sans que, bien souvent, nous nous soyons donné la peine de les examiner à fond pour en éprouver le bien-fondé. L'humanité pensante n'est qu'une fraction infime du genre humain, l'esprit critique y est fort peu répandu et l'usage de la raison est un exercice fatigant. Aussi préférons-nous la plupart du temps nous en tenir à ce que nous avons reçu d'une tradition

Dialogue ou violence ?

incontrôlée et à ce que nous enseigne au jour le jour la presse que nous lisons. Bertrand Russell préconisait la réduction des journaux à un seul où chaque tendance ou parti aurait eu sa colonne pour exposer sa thèse. Cet ingénieux artifice aurait-il suffi pour amener les lecteurs à prendre p.197 connaissance des arguments capables d'ébranler leur quiétude doctrinale respective ? Combien auraient lu attentivement toutes les colonnes ?

C'est ainsi qu'il arrive que nous n'apportons guère à l'examen des opinions d'autrui la disponibilité bienveillante d'accueil souhaitée par Socrate. A nous donc de veiller, chacun pour soi, à l'entretenir en nous. La disposition dont nous parlons n'est en somme autre chose que la bonne volonté, proclamée par les anges, dans le récit légendaire de la naissance du Christ, comme génératrice de la paix sur la terre. Mais il ne faut pas oublier que volonté signifie effort, patience, persévérance et foi.



Dialogue ou violence ?

RÉSUMÉ DE L'ALLOCUTION DE M. ANDRÉ CHAVANNE, CONSEILLER D'ÉTAT chargé du Département de l'instruction publique de Genève

@

p.199 Si l'on admet que la principale tâche confiée aux hommes de bonne volonté du monde entier, à l'heure actuelle, est d'assurer la survie de la race humaine, survie qui est mise gravement en péril par l'« efficacité » des armes nucléaires stratégiques — il est intéressant à ce sujet de relire la description que vient de donner de ces armes le secrétaire américain à la Défense nationale — il est évident que le sujet traité cette année par les Rencontres internationales est de la plus haute importance : la guerre moderne mobilisant toutes les énergies d'un pays, et non plus simplement celles de mercenaires, ne peut s'inscrire que dans un énorme effort de propagande intolérante, dans le refus du dialogue.

Dans une déclaration récente, le général allemand Speidel, faisant ses adieux aux forces terrestres alliées de la zone centre-Europe, disait : « Je me suis battu au cours des deux guerres mondiales contre de braves ennemis qui sont maintenant des compagnons d'armes, et nous pouvons affirmer avec plaisir que les traditions de l'armée sont les mêmes dans toutes les nations. » Changer en si peu de temps d'ennemi « héréditaire » nécessite un effort de propagande extrêmement intense. On y avait d'ailleurs pensé autrefois — avant la radio et le livre de poche : les documents écrits que nous a légués l'intolérance (toutes les intolérances : religieuse, politique, raciale ou nationale) ont de quoi faire rougir le plus indifférent : leur bassesse, leur vilénie, leur imbécillité pour tout dire, en rendent la lecture particulièrement humiliante pour qui respecte l'homme. Pour ne prendre qu'un exemple entre cent, comment la propagande hitlérienne antisémite a-t-elle pu influencer la pensée d'un peuple cultivé ?

Mais l'intolérance n'est pas une maladie de l'intelligence. Les pseudo-raisonnements ne font que justifier une prise de position affective qui met en jeu les réflexes les plus profonds de la personne humaine. Il faut à chaque homme, près de lui, sous la main en quelque sorte, un méchant, un vilain, une créature du mal qui soit une excuse vivante pour ses propres faiblesses, ses propres ignominies. Cet être mauvais, ce bouc p.200 chargé de tous les péchés, devient si haïssable qu'il faut bien l'avilir, le jeter en prison, le tuer si possible.

Dialogue ou violence ?

Il ne faut pas s'y tromper : jamais un peuple, jamais un groupe ne peut se croire à l'abri de l'intolérance. Me permettra-t-on un exemple qui, hélas, nous touche de près ? Dans notre Suisse, réputée pour son respect mutuel entre cantons de langue, de religion, d'intérêts économiques divers, nous voyons les premiers symptômes d'un « anti-travailleurs étrangers » qui ne laissent d'être inquiétants. Quelque sept cent mille ouvriers — en majeure partie des Italiens — ont été attirés par une industrie et un commerce démesurément gonflés, grâce à des salaires corrects ; mais les conditions d'habitation et les interdictions de faire venir femme et enfants rappellent étrangement des temps que l'on croyait périmés. Or, des psychiatres, des syndicalistes, des hommes politiques, commencent à s'inquiéter de l'hostilité croissante que rencontrent ces braves gens. Pour un peu, on leur reprocherait d'être ici, alors qu'on est allé les chercher ; d'être pauvres, alors qu'ils accomplissent les tâches dont les Suisses ne veulent plus ; de parler une langue étrangère, alors que l'italien est langue nationale !

Certes, il ne faut rien exagérer ; mais il ne faut pas non plus nous laisser prendre au piège. Une simple négligence et, même dans un pays raisonnable, tout peut être remis en cause. Respecter la personne d'autrui n'est pas facile. L'habitude n'en est jamais prise ; un effort de chaque jour est nécessaire.

@

Dialogue ou violence ?

ALLOCUTION DE M. FRANCISCO LYON DE CASTRO

prononcée à l'Hôtel Métropole, lors de la réception offerte par les Autorités cantonales et municipales, le 12 septembre 1963.

@

p.201 Monsieur le Conseiller d'Etat, Monsieur le Conseiller administratif, Monsieur le Président du Grand Conseil,

On m'a chargé de parler au nom des invités étrangers aux XVIII^{es} Rencontres Internationales de Genève. C'est un grand honneur pour moi ; je ne le mérite pas. Et pourtant, accomplir ce devoir est d'une part difficile, parce que je dois m'exprimer dans une langue qui n'est pas la mienne ; et d'autre part facile, parce que ce devoir est un plaisir d'autant plus grand que je dois exprimer un sentiment collectif de gratitude que j'ai au fond du cœur depuis de nombreuses années.

Ce n'est pas par hasard que la Suisse est devenue le centre du monde pour ce qui est des grandes manifestations, des grands mouvements de compréhension, de générosité et de tolérance. Ce n'est pas par hasard que depuis longtemps des amis de la liberté ou des hommes persécutés pour leurs opinions sont venus sur sol suisse pour y trouver asile. D'ici est parti le plus grand mouvement de solidarité humaine : la Croix-Rouge Internationale. Ici est né et s'est installé le premier grand forum des nations. Ici se sont installées les plus grandes organisations internationales dont les buts sociaux et de solidarité humaine restent la raison d'être. Et si toutes ces organisations sont heureusement à l'œuvre sur un plan pratique, la Suisse ayant ouvert ses grandes fenêtres à la collaboration internationale pour des réalisations concrètes, la création des Rencontres a été un pas en avant pour que les hommes de nombreux pays mettent en commun leurs expériences, leurs pensées, leurs aspirations, pour étudier et rechercher ensemble des solutions aux questions intéressant l'avenir de l'homme. Il s'agit toujours d'une sorte de collaboration internationale, en demeurant sur le plan de l'exposition des problèmes et de la discussion pour en dégager les lignes essentielles. Aussi l'initiative de ces Rencontres est un apport substantiel et déjà irremplaçable à la confrontation des idées qui ouvriront le chemin vers les solutions de l'avenir, et par là, à la paix du monde.

Dialogue ou violence ?

p.202 Peut-être les organisateurs des Rencontres, et le pays qui en est le berceau, ne se sont-ils pas encore tout à fait rendu compte du rayonnement de cette institution. Car les Rencontres ne doivent pas être considérées en elles-mêmes, mais aussi pour ce qu'elles représentent dans le monde où parviennent les échos de leurs débats.

Je me souviens de la parution, dans mon pays, des premiers volumes dans leur édition originale. Beaucoup d'écrivains, d'artistes, de nombreux professeurs, des intellectuels de tous les horizons, les réclamaient avec avidité. Ces volumes étaient chers pour nous et je me souviens très bien de certains étudiants qui réunissaient leurs économies pour acheter en commun les volumes des Rencontres.

Cette année même, les textes des conférences et des entretiens ont commencé à paraître intégralement en langue portugaise, par les soins de ma maison d'édition. Si vous saviez l'intérêt du public portugais cultivé pour les volumes déjà parus, et — pourquoi ne pas le dire — la gratitude pour la richesse de pensée que ces volumes lui apportent, vous auriez une idée encore plus juste et encore plus large de la signification, du rayonnement et de l'influence de cette entreprise. Elle joue dans beaucoup de cas, dans plusieurs pays, sur le plan de la pensée, le même rôle que d'autres organisations internationales, siégeant également à Genève, jouent sur le plan de l'assistance technique.

C'est que ces Rencontres s'insèrent dans ce qui est vraiment la vocation de la Suisse. Sa vocation, et j'ai la grande satisfaction de vous le dire au nom de tous mes chers collègues, est d'être le berceau des grands liens qui unissent les hommes par-dessus les frontières, le carrefour où viennent s'unir tous ceux qui tiennent à se reconnaître comme frères. C'est une vocation internationale qu'aucun autre Etat ne peut lui disputer, et dont la Suisse et surtout vous, les hommes de Genève —, permettez-moi ce ton familier — pouvez être fiers. Si d'autres hommes, dans n'importe quel pays, avaient pensé organiser des Rencontres semblables avant vous et qu'il eût fallu désigner le pays où organiser un tel forum, tout le monde se serait mis d'accord : on eût choisi la Suisse, on eût choisi Genève.

Mais c'est vous qui avez eu l'initiative de créer les Rencontres et avez décidé de nous y accueillir. Nous sommes donc ici, songeant que la Suisse jouit d'une sorte de monopole, si je puis dire, un monopole qui s'étend partout et laisse son

Dialogue ou violence ?

empreinte sur tous les pays, dans tous les esprits, un monopole que la Suisse est seule à détenir : vous Suisses, vous monopolisez au profit de votre pays la sympathie et l'admiration, le respect et la gratitude de tout le monde, de tous les hommes de toutes les races. C'est une très grande satisfaction pour nous de le reconnaître, et je suis heureux de vous le dire en mon nom personnel et au nom de mes collègues.

En vous disant cela, j'ai aussi le devoir de rendre hommage à Genève, parce que c'est à ce charmant coin de la Suisse que nous devons de nous réunir en toute liberté, d'être accueillis si chaleureusement pour participer avec vous à la discussion des problèmes qui se posent au monde actuel et qui intéressent l'homme de demain. Au nom de tous, merci !

@

Dialogue ou violence ?

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Georges Marchal

@

LE PRÉSIDENT : p.203 Hier soir, nous avons écouté les exposés du R. P. Congar et de M. le pasteur Kloppenburg, non seulement avec intérêt, mais aussi avec reconnaissance. Intérêt pour la richesse de la documentation, pour la lucidité des vues, pour la chaleur du cœur ; reconnaissance pour le ton qu'ils y ont mis.

Nous sommes ici pour en discuter, et peut-être même pour discuter tel ou tel point qui nous semble discutable. Nous le ferons en toute liberté ; nous le ferons dans le total respect des opinions d'autrui. C'est d'ailleurs respecter quelqu'un que de lui dire qu'on ne pense pas comme lui.

Vous avez sans doute remarqué que peu de gens ont le droit intellectuel et moral d'être ce qu'ils sont : catholiques, protestants ou rien du tout, parce que peu de gens sont ce qu'ils sont en connaissance de cause. Le plus souvent, les options ont été faites avant nous ; du seul fait que nous naissons dans telle partie du monde, ou dans tel milieu social, nous sommes ceci ou cela. Nous disons, par exemple, que les Espagnols sont catholiques ; que les Anglais sont protestants. Et il y a quelque mélancolie à penser, du moins à priori, que la chose du monde qui devrait être la plus libre, la plus inconditionnelle — j'entends l'accession à une conviction religieuse — paraisse dictée par ces lourds impératifs de la géographie ou de la sociologie. Sans doute n'y a-t-il là qu'une remarque statistique. Il y a peu de catholiques parmi les Anglais, peu de protestants parmi les Espagnols. Mais c'est une raison de plus pour repenser nos appartenances.

Pour la première fois, l'ensemble des groupements humains est en présence des mêmes problèmes. Alors que, dans l'Antiquité, la civilisation était constituée par des îlots différents, maintenant nous sommes tous liés, pour le meilleur et pour le pire ; nous sommes embarqués sur le même bateau ! Il s'en faut pourtant que tous les groupements humains soient tous au même niveau. Nous

¹ Le 6 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

sommes les spectateurs, ou parfois les victimes, d'un ensemble d'éléments de révolution, d'incompréhension, p.204 de défi ou de haine. Ainsi, il ne s'agit pas de savoir si on va dialoguer. On dialogue de toute façon. Il s'agit pour nous de déterminer le dialogue que nous voulons avoir et de qualifier notre dialogue, savoir le genre de choses que nous allons nous dire et comment nous allons nous les dire.

Ainsi, un vaste débat s'est-il ouvert dans l'humanité tout entière. L'homme rencontre inévitablement l'homme, mais c'est sur la qualité de cette rencontre que nos conférenciers ont insisté hier soir.

Je vais tout d'abord demander à M. Georges Gurvitch, président de l'Association internationale des sociologues de langue française, professeur à la Sorbonne, de bien vouloir nous faire part de son sentiment sur les questions qui nous préoccupent.

M. GEORGES GURVITCH : Je suis profondément convaincu qu'une discussion sur la violence et le dialogue doit commencer par une analyse sociologique, c'est-à-dire par une analyse des faits et des faits réels seulement. Toute discussion au sujet de la valeur du dialogue et de la violence ne peut intervenir qu'ensuite.

C'est à ce point de vue que je veux me placer et je dirai tout d'abord que, de mon point de vue, ce serait une très grave erreur que de projeter la violence dans la société et le dialogue dans les individus, même lorsque, comme l'a fait en particulier le pasteur Kloppenburg, on insiste sur la réalité d'autrui effective et non pas sur un autrui projeté par le moi. En réalité, la violence et le dialogue font la matière même de la réalité sociale, et étant la matière même de la réalité sociale, ils se retrouvent en même temps dans chaque conscience individuelle et dans chaque conscience collective. Il y a, avec différents degrés d'intensité, une réciprocité de perspective entre les violences que les différents *moi* soutiennent à l'intérieur de chacun de nous et les dialogues et les violences qui se produisent dans les sociétés globales, dans les groupements particuliers et dans les classes sociales.

Il faudrait donc prendre violence et dialogue comme des faits sociaux qui sont en même temps des faits humains, parce que l'homme n'est homme que pour autant qu'il participe à des groupements, à des classes, à des sociétés

Dialogue ou violence ?

globales. Et là se déroule une dialectique entre la violence et le dialogue.

Prenons l'exemple d'une société archaïque. Dans une société archaïque, il y a de la violence et il y a du dialogue. Où est le dialogue ? Où est la violence ? La violence consiste en des guerres d'extermination infinies entre les tribus. Mais quand ils en ont assez de ces guerres, les guerriers archaïques mettent en terre leurs lances et le dialogue commence immédiatement. Le dialogue est donc la conclusion d'une violence devenue dangereuse pour les tribus combattantes. Et ce dialogue, en quoi consiste-t-il ? Il consiste surtout dans le fait qu'on échange non seulement des gestes, non seulement des paroles, mais qu'on échange des dons qui sont la première forme des échanges effectifs.

Je pourrais prendre d'autres exemples pour indiquer que dans chaque type de société, dans chaque situation et conjoncture sociale effective, il y a d'autres genres de violence et d'autres genres de dialogue. Le dialogue p.205 n'existe pas tant entre les individus que tout d'abord entre les groupes. Et ces dialogues entre les groupes sont toujours produits par une situation d'ensemble. Le dialogue existe là où il est possible. Dans la cité antique, par exemple, l'esclavage était déjà un résultat du dialogue. C'était une violence qui ne conduisait plus à l'extermination, mais qui conduisait au dialogue avec les vaincus qui se trouvaient avoir la vie sauve, ce qui, dans une certaine mesure, améliorait leur situation.

Si nous considérons les sociétés féodales, on voit beaucoup de violences exercées par le souverain et on voit infiniment de dialogues. Il y a plusieurs chaînes concurrentes. Il y a dialogue entre les villes libres et la chaîne féodale. Il y a violences et dialogues entre chaîne de villes libres, chaîne féodale et chaîne ecclésiastique. Même le combat entre chevaliers est d'une part violence, parce qu'on se bat, et d'autre part dialogue, parce que le combat entre chevaliers est très particulièrement réglé.

Ce qui caractérise la naissance de la société capitaliste, c'est-à-dire le début de la société capitaliste, c'est que les premières mesures d'industrialisation ont conduit au fait que la bourgeoisie naissante, s'étant liée avec la royauté et venant surtout des villes libres, a cru pouvoir remplacer la violence par le dialogue. Elle était au fond très généreuse, elle cherchait le dialogue, mais elle n'a pas réussi à le réaliser vraiment. Les grandes masses paysannes, venues dans les villes pour peupler les usines qui commençaient à naître, n'étaient pas

Dialogue ou violence ?

du tout prêtes au dialogue, comme le pouvoir royal n'y était prêt que jusqu'à un certain point ; ainsi le dialogue ne réussissait pas. Qu'y a-t-il eu ? Il y a eu une explosion révolutionnaire ; et le résultat en sont les grandes révolutions anglaises et la grande révolution française.

Dans ces discussions, vous condamnez très souvent la violence en vous plaçant au point de vue d'aujourd'hui, et peut-être de la situation de la Suisse.

Mais si vraiment vous la condamnez, vous auriez dû condamner toutes les révolutions qui ont refait le monde puisqu'il n'y a eu aucune révolution qui n'ait été une violence, une violence qui n'était pas féroce, non pas une violence d'extermination, mais une violence qui violentait une certaine structure sociale pour la remplacer par une autre.

Le régime qui a suivi était le capitalisme concurrentiel ; il n'y avait pas d'idéologie plus généreuse au point de vue du dialogue. La grande bourgeoisie de tous les pays était sûre que par son activité elle allait rendre heureuse toute la population qui profiterait de l'énorme développement des techniques et du machinisme naissant. Elle cherchait le dialogue avec tout le monde. C'est d'ailleurs l'idée du dialogue qui a inspiré la pluralité des partis politiques, l'accession des syndicats parmi les unités admises pour dialoguer.

Or, ce dialogue, comme tout ce qui existe dans ce monde, a été immédiatement faussé. Le dialogue s'est transformé en concurrence, en concurrence qui présuppose, sinon la férocité et l'extermination, la ruse et une lutte pour s'enrichir aux dépens de ses semblables. Le capitalisme de la démocratie libérale n'a pas réussi à résoudre le problème du dialogue et nous arrivons ainsi à nos sociétés actuelles.

p.206 Notre monde actuel est divisé entre deux sociétés essentiellement industrialisées, dominées par des techniques qui débordent nos structures sociales qui, comme telles, imposent la violence et d'abord aux détenteurs mêmes de ces instruments. Le problème est de savoir comment adapter nos structures sociales actuelles à la violence des techniques qui les ont débordées et qui menacent de les détruire. On n'a jusqu'à présent trouvé que deux solutions et aucune de ces deux solutions — après cette analyse je puis en arriver à certains éléments d'appréciation de valeur — ne me paraît suffisante.

La première, c'est la planification du capitalisme organisé, où la planification

Dialogue ou violence ?

se fait dans l'intérêt privé des trusts et cartels qui deviennent tellement forts que finalement ils ébranlent l'autorité de l'Etat lui-même. Cette situation met certainement fin au dialogue à l'intérieur du pays. Il n'y a plus de dialogue possible entre les syndicats très affaiblis, entre les trusts et cartels, et alors se forme le lobby autour du gouvernement, comme disent les Américains. C'est une ambiance de violence latente, de violence camouflée qui d'un jour à l'autre peut devenir une violence actuelle. C'est la violence qui serait alors le résultat de la transformation de nos grandes sociétés industrialisées en une espèce de technocratie fascinante, où une nouvelle classe, celle des techno-bureaucrates, avec les machines qu'ils ne sauront même pas suffisamment contrôler, joueront le rôle d'apprentis sorciers qui alors, avec violence, domineront le monde et la société et finalement seront eux-mêmes dominés.

L'autre solution, c'est celle du collectivisme. C'est la planification qui a été faite en Russie soviétique et qui n'a pas été faite d'après l'inspiration effective de la révolution russe. Il se trouve que, bien que professeur et citoyen français, je sois d'origine russe et que j'aie vécu les premières années de la révolution russe. La révolution soviétique russe a été faite d'en bas. Elle a commencé par l'autogestion, par ce qu'on appelait en Russie la démocratie de base. Et c'est le succès de l'autogestion qui a provoqué en même temps son échec, parce que des organes de gestion anonymes sont devenus des organes électoraux des soviets politiques, régionaux, et centraux, et durant la guerre civile qui a suivi, Lénine a supprimé les conseils d'usine et les a remplacés par des inspecteurs ouvriers, paysans, qui n'étaient que des contrôleurs envoyés du centre. La bureaucratisation du régime a commencé vers la fin de sa vie ; elle a donné ensuite toutes les violences du régime stalinien. C'est à ce moment-là que la Russie a commencé à se souvenir des premières inspirations de la révolution russe, et ce n'est pas par hasard que Khrouchtchev a fait des voyages en Yougoslavie pour étudier l'autogestion ouvrière ; cette autogestion ouvrière yougoslave qui, dans un pays techniquement arrêté et arriéré, fait quand même des miracles dans toute une série de domaines.

Si je devais tirer de cette analyse une conclusion pratique, je dirais que notre monde est de tous côtés menacé par des violences. Je laisse de côté les violences internationales, parce qu'elles sont tellement évidentes que leur évidence même rend le danger moins grand. Je parle des violences à l'intérieur de nos sociétés industrialisées et technicisées jusqu'à la limite. Je crois que le

Dialogue ou violence ?

dialogue peut triompher parce que la volonté individuelle ^{p.207} et collective joue un rôle dans la réalité sociale. Le monde sera ce qu'il voudra être.

J'ai écouté, avec beaucoup d'émotion, la lecture de la conférence du regretté Charles Baudouin qui commence par ces mots : « Au commencement était l'action », empruntant cette phrase à Goethe. Mais il croit que vers la fin il y aura la béatitude. Moi, je ne crois pas à la béatitude. Je crois que l'homme, la société, les groupes doivent toujours lutter pour leur existence ; que dans cette lutte il y a des failles du déterminisme où la volonté collective, comme la volonté individuelle, peut dominer. Nous sommes à l'époque de la planification et notre sort se joue sur cette question. Les planifications doivent devenir des dialogues, il faut une pluralité de groupes, il faut donc un collectivisme décentralisé, il faut un équilibre entre l'Etat politique et l'organisation économique. Il faut que les différentes branches de l'industrie, que les ouvriers et les consommateurs entrent en dialogue et recherchent des voies nouvelles de planification. C'est alors que le dialogue triomphera. Je ne sais pas s'il va triompher pour toujours, mais en tout cas il va dominer la grande menace de la violence qui ne s'exerce pas seulement de l'extérieur.

Je dois préciser que la citation de Goethe par laquelle commence la conférence de Charles Baudouin est empruntée à Fichte qui a parlé de la *Tat-Handlung*, qui est la caractéristique de toute réalité sociale qui se crée elle-même par un effort humain constant. C'est la même idée qu'a exprimée Saint-Simon quand il parle de la société en acte. C'était ce que Marx voulait dire avec sa fameuse praxis sociale.

Comptons sur tout cela pour arriver à un véritable triomphe des dialogues qui ne peuvent être que des dialogues entre groupements bien équilibrés, en éliminant tout régime autoritaire.

M. ALEXANDRE SAFRAN : J'ai beaucoup apprécié, chez les deux conférenciers d'hier soir, la conception qu'ils se font du dialogue et donc des relations entre hommes, groupes d'hommes, religions. L'hommage que tant le R. P. Congar que le pasteur Kloppenburg ont rendu à Martin Buber m'incite à demander aux deux théologiens chrétiens s'ils ne considèrent pas qu'il y a lieu d'appliquer les principes du dialogue dont ils nous ont parlé, c'est-à-dire de la reconnaissance de la personnalité d'autrui, du respect de son altérité, de son

Dialogue ou violence ?

indépendance, aux relations entre le christianisme et le judaïsme.

A vrai dire, le christianisme n'a pas encore établi de relations avec le judaïsme, dans le vrai sens du dialogue. Dès ses débuts, et notamment depuis qu'elle s'identifie à la puissance, l'Eglise n'a pas noué avec la Synagogue des relations de sujet à sujet, égaux en dignité et en droits, mais elle entretient avec elle des rapports de maître à objet, d'un objet dont elle dispose et qu'à défaut de briser elle traite très souvent avec dédain, qu'elle tolère.

En effet, le christianisme a, dès son avènement, nié la réalité vivante du judaïsme, lui a contesté même son identité historique, son nom et son droit de survivre, car il ne représente, à ses yeux, que le préfigurateur du christianisme ; au moment de l'instauration de l'Eglise, le judaïsme cesse ^{p.208} virtuellement d'exister, ne mérite même pas une existence propre, honorable, puisqu'il est rendu coupable de déicide.

Ce jugement doctrinal sévère que l'Eglise, par la voix de ses Pères, par les décisions de ses conciles, par les thèses de ses théologiens, par les assertions de ses réformateurs, a porté sur le judaïsme, a eu des conséquences que vous connaissez, dans toute leur gravité et ampleur. Je renonce à les rappeler ici. Il me suffit de dire qu'elles ont atteint leur paroxysme hallucinant dans l'anéantissement de six millions de juifs entre 1933 et 1945. De faibles lueurs se sont montrées à l'horizon après ce dernier orage ; des rencontres judéo-chrétiennes ont eu lieu à Seelisberg et ailleurs. Des amitiés judéo-chrétiennes se sont nouées en divers pays. Des écrivains religieux catholiques et protestants ont reconnu la responsabilité doctrinale chrétienne dans les souffrances subies par les juifs. Dernièrement encore, le Conseil œcuménique des Eglises, à la Nouvelle Delhi, a condamné l'antisémitisme. Cependant, dans toutes ces actions louables, la tendance à s'annexer les juifs, à les convertir, est toujours présente.

Enfin, récemment aussi, quelques gestes empreints de bonté ont éveillé en nous de grands espoirs. Ce sont, vous le devinez, Messieurs, ceux du Pape Jean XXIII, ce pape de l'amour véritable, de l'humanité vécue. Il a ordonné la suppression des termes « juifs perfides » qui se trouvaient dans un important texte liturgique et dont la lecture et l'interprétation ont causé d'innombrables peines aux juifs.

Toutefois, ce ne sont que de faibles rayons de lumière que nous nous plaignons à relever. Il reste tout à faire, car il s'agit de reconstituer l'image du

Dialogue ou violence ?

judaïsme et du juif à l'intention des chrétiens. Il s'agit surtout de veiller à ce que l'image du judaïsme et du juif que l'enfant chrétien acquiert durant ses heures de catéchisme, et qu'il gardera pendant toute sa vie d'homme, qui déterminera son attitude à l'égard des juifs, ne soit plus celle qu'on lui a présentée traditionnellement.

Il s'agit encore de veiller à ce que l'image du peuple juif, dans lequel Jésus naquit, vécut et mourut, que l'image de la synagogue que Jésus a fréquentée, que l'image des pharisiens auxquels Jésus et les apôtres ont appartenu, que l'image même du judaïsme où Jésus a puisé son enseignement de l'amour, ne soient plus les images qu'on fixe très souvent, par la prédication, dans les cœurs des croyants chrétiens et qui ne peuvent qu'engendrer le dédain, l'inimitié. Et l'examen de l'attitude du christianisme et des chrétiens à l'égard du judaïsme et des juifs s'impose, crois-je à présent ; au moment où vous, mes frères chrétiens, envisagez une confrontation entre les confessions chrétiennes et entre le christianisme et le monde, où vous vous apprêtez à repenser le christianisme, une étude me paraît d'autant plus nécessaires que le christianisme n'est pas concevable sans le judaïsme qui constitue, au fond, sa référence essentielle, sa base primordiale.

Une telle reconsidération me paraît, à présent, indiquée aussi parce que nous relevons dans la pensée chrétienne et contemporaine, inofficielle ou officieuse, un retour aux sources hébraïques et juives. On y sent planer le souffle du réalisme des prophètes hébreux et de l'optimisme juif. On y p.209 rencontre l'homme dans son unité physique et spirituelle et on s'y soucie de ses besoins à la fois matériels et moraux.

Une telle investigation sérieuse nous paraît recommandable à présent que nous assistons à un ressourcement hébreu et juif, notoire comme inavoué, dans les travaux des assemblées œcuméniques chrétiennes non catholiques et ceux du Concile du Vatican, où des sujets tels que ceux concernant le laïc — ce terme cher au R. P. Congar — concernant la justice sociale, la paix, qui forment le cœur même du message ancien et actuel et éternel du judaïsme, sont mis en relief.

Pourquoi ne pas voir devant vous, mes chers frères chrétiens, le judaïsme dans son authenticité, traité en tant que sujet et principe actif, et reconnaître loyalement qu'il est là, qu'il vit, que ses enfants vivent et agissent ? Pourquoi ne

Dialogue ou violence ?

pas le respecter dans son originalité et en bénéficier ouvertement ? Pourquoi ne dirions-nous pas, avec le prophète Malachie :

« N'avons-nous pas tous le même Père et le même Dieu ne nous a-t-il pas créés ? Pourquoi donc ne serions-nous pas des frères fidèles ? »

LE PRÉSIDENT : Merci au Grand Rabbin de son intervention faite avec la chaleur de son cœur. Nous voyons tout ce que cela peut représenter pour lui. Nous pouvons lui dire que, dans les milieux chrétiens, il existe actuellement de très nombreux travaux de théologie concernant le christianisme et le judaïsme, et nous sommes heureux que la nécessité en ait été rappelée aujourd'hui. Est-il besoin de vous dire aussi l'accueil fait dans les milieux chrétiens à l'admirable et dramatique livre de Jules Isaac : *Jésus et Israël*, qui a redressé des perspectives infléchies et est considéré comme l'un des classiques de l'exégèse des premiers temps du christianisme.

Je donne maintenant la parole à Mme Madeleine Lévy.

Mme MADELEINE LÉVY rend un bref hommage à Martin Buber, prix Erasme 1963, et cite un passage du grand humaniste juif :

« Dieu embrasse le tout mais il n'est pas le tout. De même Dieu embrasse ma personne et il n'est pas ma personne. A cause de cette vérité ineffable, je puis dire le *tu* en ma langue comme chacun peut le dire en la sienne à cause de cette vérité ineffable qui est le *je* et le *tu*. Où il y a le dialogue, il y a la langue ; il y a l'esprit dont le langage est l'acte originel ; il y a de toute éternité le verbe. »

Puis Mme Lévy repose le problème de l'élargissement du dialogue œcuménique :

Pensez-vous étendre à l'avenir le travail œcuménique à tous les croyants ? Vous avez parlé dans ce sens au sujet du marxisme. Je pense au judaïsme. Selon moi, après m'être pénétrée de la pensée de Martin Buber, il y a un mode de vie « dialoguiste » applicable à chaque instant vécu et qui exige une prise de conscience sans faille.

L'historien juif Jules Isaac, dont M. Safran vient de parler, pour éviter le retour de violences dont il fut lui-même victime — sa femme et ^{p.210} sa fille ne revinrent pas d'Auschwitz — a voulu déceler les racines essentielles de

Dialogue ou violence ?

l'antisémitisme. La manière de relater la Passion éveille chez l'enfant une aversion à l'égard du peuple dit déicide et rend possible la haine engendrant la violence. Reçu en audience par le Pape Jean XXIII, il obtint de Sa Sainteté, si ouvert au dialogue, la modification de la liturgie du Vendredi Saint.

A la première page de l'ouvrage de Jules Isaac : *L'enseignement du mépris*, on peut lire une pensée du Saint Père : « Il est un principe vital, c'est de ne jamais déformer la vérité » (Jean XXIII).

C'est une des erreurs fondamentales de l'histoire d'imputer au peuple juif seul la responsabilité de la mort de Jésus. Il y a une manière de présenter certains faits, abaissant les uns pour mettre en valeur les autres, qui nuit au dialogue authentique.

A mon grand étonnement, il m'est arrivé de rencontrer des personnes connaissant à fond la pensée hellénique mais ignorant que le commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » se trouvait dans le Lévitique, chapitre XIX, verset 18. Ce commandement est souvent minimisé. Pour mieux en saisir la valeur dialoguiste, il faudrait lire en entier ce verset. En voici la teneur :

« Tu ne haïras pas ton frère en ton cœur ; tu auras soin de reprendre ton prochain, mais tu ne te chargeras pas d'un péché à cause de lui. Tu ne te vengeras point et tu ne garderas point de rancune contre les enfants de ton peuple, tu aimeras le prochain comme toi-même. Je suis l'Eternel. »

Et plus loin, dans le même chapitre XIX du Lévitique, il est dit :

« Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. Je suis l'Eternel, votre Dieu. »

Connaître et reconnaître de tels faits nous rapprochera du dialogue. Peut-on alors exclure de ce dialogue les héritiers de la Révélation au Mont Sinaï ?

LE PRÉSIDENT donne la parole au professeur Junod, après avoir souligné l'apport de la philosophie hébraïque dans notre conception de l'histoire, si différente de la conception circulaire, commune à l'Antiquité grecque.

Dialogue ou violence ?

M. ROBERT JUNOD : Le dialogue est un phénomène relativement nouveau par rapport à la violence, et je suis persuadé que nous n'avons pas encore réussi à prendre connaissance de tout ce qu'il contient. Les dictionnaires en parlent à peine et s'il y a un sens que l'on trouve toujours mentionné, il ne veut à peu près rien dire : « Entretien à plusieurs ». Cela se confond avec conversation, avec entretien, avec rencontre.

Il y a un deuxième sens, c'est celui qu'il a pris sous l'initiative de Socrate : « Recherche de la vérité en commun. » Ce sens est fondamental mais non suffisant, me semble-t-il, parce qu'il ne précise pas les dispositions dans lesquelles doivent se trouver les participants au dialogue et il ne précise pas non plus la nature de la vérité recherchée.

p.211 Vient un troisième sens, qui nous a été fourni hier soir par le R. P. Congar, qui s'inspire de plusieurs auteurs contemporains, dont Lacroix. Vais-je trahir l'exposé du Révérend Père si je dis que, pour lui, le dialogue en profondeur est, en matière religieuse tout au moins, l'approfondissement en commun d'une vérité déjà formulée. Cet approfondissement est soumis à deux conditions : que chaque « dialoguant » reconnaisse l'autre comme autre, et qu'il se mette en question lui-même au contact de cet autre.

J'aimerais dire très simplement au R. P. Congar que si j'approuve tout à fait les conditions qu'il a fixées au dialogue, je ne puis envisager comme lui le sens du dialogue. Pourquoi ? Avec Socrate, on cherchait la vérité ensemble ; avec le R. P. Congar, avec toutes les confessions révélées et pas seulement la catholique — d'un autre côté, avec les doctrines autoritaires telles que le marxisme — la vérité est déjà fixée au départ. J'admets qu'on pratique le dialogue d'approfondissement, mais ce n'est pas le dialogue idéal. Son défaut est visible. Il ne place pas les « dialoguants » sur un pied d'égalité. Il empêche que tous se mettent en question.

Le R. P. Congar parlait de ces faux « dialogueurs » qui représentent autre chose qu'eux-mêmes, qui représentent un parti, une idéologie, qui arrivent avec une livrée, si je puis dire. Il en est de même, me semble-t-il, pour les hommes qui se refusent par avance à mettre en cause, s'il le faut, leur propre croyance. Ces hommes-là ne s'engagent pas, ne peuvent pas s'engager vraiment ; car quand on s'engage, il faut y mettre son tout.

Avant que le R. P. Congar réponde à ma critique, j'aimerais montrer quel

Dialogue ou violence ?

mobile, aussi peu polémique que possible, m'a incité à esquisser une autre définition du dialogue. A cette fin, je ferai allusion à la conférence de Charles Baudouin.

Charles Baudouin a tenté de montrer que l'action commande la pensée, donc le dialogue, et que pourtant le dialogue rejaillit sur l'action en en faisant une action éclairée. Charles Baudouin a joué sur ces deux composantes de l'âme : l'action et la raison. Or il en est une troisième. Il le savait mieux qu'un autre, lui qui vient de commenter Pascal : l'amour. Au commencement, il n'y a ni l'action entendue comme réflexe ou comme instinct, ni le *logos*, il y a l'amour. Mais ce commencement est, pour l'homme, la fin à atteindre.

Dans cette perspective, l'instinct vient chronologiquement d'abord ; on le voit chez l'enfant. Et la violence n'est, comme le disait Charles Baudouin, qu'une action qui va jusqu'au bout d'elle-même. La pensée, qui est toujours dialogue, même quand on est seul, vient alors, quand elle y réussit, éclairer et transformer l'instinct. Mais elle-même n'est qu'un instrument dans la main de l'Amour. L'acte final, c'est l'acte aimant, c'est-à-dire l'acte communiant. Si donc l'on accepte de mettre la pensée rationnelle, le *logos*, à sa place, qui est intermédiaire, instrumentale, le dialogue prend un tout autre aspect. On ne dialoguera plus pour atteindre une vérité formulable, que l'on considérerait comme absolue. La vérité absolue ne se trouve pas au niveau du *logos*, mais à celui de l'acte communiant. On n'a dès lors plus à craindre de mettre en cause les formules, les propositions, les théories, les dogmes quels qu'ils soient, car tout ce ^{p.212} qui est formulable en langage humain est relatif, puisque appartenant au *logos* qui est un niveau intermédiaire. Relatif à quoi ? Relatif à l'acte d'union qui est la vérité même et qui est la fin que l'homme doit se proposer.

Si vous entrevoyez mon point de vue, mon Révérend Père, j'esquisserai la définition suivante : le dialogue serait une mise en commun total, et sans restriction, des forces de la pensée, afin de faciliter l'avènement d'une société où les rapports seront véritablement communiants. Les dispositions dans lesquelles se trouveraient alors les participants d'un tel dialogue seraient les suivantes : chacun apporterait le bagage de ses connaissances et ses qualités intellectuelles. Mais ce serait dans la disposition du cœur — Kant dirait, dans son langage, dans la bonne volonté, qu'on pourrait appeler le don de soi sans restriction, — qu'il l'apporterait, et pour le bien de tous.

Dialogue ou violence ?

LE PRÉSIDENT : C'est en effet un problème très important que vous évoquez là. Il faut se demander ce qu'ont l'intention de faire les hommes en dialogue : se convaincre, se convertir, comparer des attitudes, mettre en commun des expériences ? Il y a là toute une série d'éventualités. Mais évidemment, il y a aussi l'éventualité qui consiste à avoir une formulation de la vérité qui serve de champ opérationnel à partir duquel on part. Mais alors, il s'agit de savoir si le problème n'est pas résolu avant même d'avoir été posé.

Comme certains orateurs ont été sensibles à ces difficultés, nous allons leur donner la parole.

M. JEAN RUDHARDT : Les réflexions que je vais vous soumettre s'inscrivent assez bien à la suite de celles que vient de formuler M. Junod.

L'expérience du dialogue œcuménique a inspiré au R. P. Congar et au pasteur Kloppenburg des réflexions pénétrantes, et dont j'avoue avoir été profondément impressionné. Mais je dois avouer, aussi, que j'ai été, à travers leurs exposés, frappé des difficultés que rencontre le dialogue œcuménique, et qui tiennent à ce que chacune des Eglises en présence est attachée à certains dogmes, à certaines affirmations qu'elle tient pour essentielles.

Ces difficultés, particulièrement aiguës dans le dialogue œcuménique, me semblent mettre en évidence une ambiguïté fondamentale de tout dialogue. Nous nous trouvons pris, semble-t-il, entre deux exigences : celle de reconnaître en autrui un sujet, au point de nous laisser mettre en question par lui, et celle de la fidélité à une vérité que nous croyons connaître.

Pour lever cette sorte de contradiction, le R. P. Congar a introduit des distinctions, qui nous semblent extrêmement fécondes, entre les niveaux de la fidélité, entre l'énoncé du dogme et son intention.

Je me demande s'il ne convient pas d'aller plus loin encore dans cette voie. Le dialogue est une aventure où chaque interlocuteur met en cause sa propre manière d'être et de penser. Il faut que chacun d'eux admette ^{p.213} par avance la possibilité de sa propre erreur, soit prêt à soumettre à la critique d'autrui et à repenser ses propres opinions, à réévaluer ses intentions fondamentales. S'il n'a pas cette modestie, cette abnégation, le dialogue dégénère en controverse, si ce n'est en polémique. Mais il faut d'autre part que la conscience de sa propre faillibilité n'altère pas sa foi dans la connaissance humaine, qui doit conserver

Dialogue ou violence ?

pour lui son sens. Il faut qu'il garde vivant le sentiment, l'exigence de la valeur, alors même qu'il consent à toutes les réévaluations. Si cette condition n'est pas remplie, le dialogue se réduit à un jeu stérile.

Pour concilier ces exigences opposées il faut, me semble-t-il, apprendre à ne pas confondre la valeur avec les actes ou les institutions par lesquelles nous cherchons à la promouvoir, avec la formulation grâce à laquelle nous en prenons conscience, ni la vérité avec l'image ou avec la représentation conceptuelle que nous nous en formons. Il faut devenir conscient de tout ce qui, dans notre pensée, est lié à des accidents historiques, relatif à notre situation économique et sociale, à notre condition psychologique, et distinguer les structures qu'elle revêt, sous ces diverses influences, de l'élan qui l'anime, de la visée qui en porte le sens.

Il faut apprendre du même coup à déceler chez autrui, en deçà et de ses théories et de ses mythes, l'élan correspondant qui l'entraîne et, dans une prise de conscience meilleure, rechercher un accord à ce niveau profond. Sachant que la vérité est toujours au delà de la connaissance que nous croyons en avoir, il faut l'aimer et la respecter suffisamment pour ne jamais lui préférer les formulations que nous en donnons, et à travers les oppositions doctrinales, savoir reconnaître que nous sommes unis à notre adversaire dans la recherche de mêmes valeurs transcendantes à toutes les doctrines.

Le principal obstacle au dialogue, comme le disait très pertinemment M. Martin dans l'exposé introductif à cette session, c'est le dogmatisme. Je crains fort que celui qui croit posséder la vérité, qui croit en détenir la clé, ne soit impropre au vrai dialogue. Je crains que cette prétention à la possession de la vérité ne soit une des sources principales de la violence.

Le pasteur Kloppenburg a dit fort heureusement comment le dialogue entre les Eglises peut se compléter d'un dialogue avec les athées. Je ne cacherai pas que j'ai été surpris, alors que l'on a parlé d'un dialogue avec le monde, qu'il n'ait pas été question d'un dialogue des chrétiens avec les autres religions. Au moment où tous les peuples du monde se trouvent en étroits contacts, où les continents s'interpénètrent, cette confrontation ne s'impose-t-elle pas ? Et cette confrontation peut-elle être entreprise avec sincérité ? Peut-elle être tentée avec quelques chances de succès si elle n'entraîne pas, de part et d'autre, la mise en question des édifices dogmatiques, ou des systèmes mythiques, pour conduire,

Dialogue ou violence ?

de part et d'autre, à une prise de conscience plus profonde et plus précise des valeurs religieuses qui les ont inspirés et qu'elles s'efforcent d'illustrer ?

Le R. P. Congar a dit à peu près que l'interlocuteur, quelque respectueux qu'il soit de l'autre, s'approche de lui dans le dialogue pour lui apporter sa vérité.

R. P. CONGAR : p.214 Je n'ai pas dit cela...

M. JEAN RUDHART : Je comprends que l'on désire être le serviteur de cette vérité. Je suis heureux d'apprendre que ce n'est pas votre position. Cette position m'inquiéterait beaucoup. L'histoire, et l'histoire récente même, ne nous montre-t-elle pas que ceux qui veulent apporter une vérité au monde sont rapidement entraînés à la lui imposer. Le vrai dialogue me paraît requérir une autre attitude. Chacun des interlocuteurs doit l'aborder, riche sans doute d'une expérience personnelle, riche de tout l'apport d'une tradition à laquelle il appartient, mais pas trop fier de cette expérience personnelle, pas trop sûr de la valeur exclusive de cette tradition, et beaucoup moins dans l'intention d'en faire découvrir le prix à ses partenaires que dans la volonté profonde de rechercher, avec eux, une vérité dont ils doivent savoir, les uns et les autres, qu'ils sont fort éloignés.

LE PRÉSIDENT : Vous aurez à répondre, cher et honoré frère. Je lis, en effet, dans le programme des Rencontres, que vous vous flattez de vouloir apporter une vérité aux hommes, et je vous en félicite, moi aussi. Je lis : « Un Frère Prêcher, aime-t-il répéter, est un serviteur doctrinal des hommes, en vue d'en faire un peuple de Dieu... »

Il n'y a de dialogue possible et intéressant que si on croit que la position que l'on représente est plus proche de la vérité absolue que celle de l'autre qu'on a en face de soi. C'est tout simplement une question de bon sens. Dès l'instant qu'on pense soi-même le problème de sa foi, c'est qu'on prend d'abord acte de sa foi.

Vous avez évoqué toutes les vicissitudes du dogme. Pour ma part, je dirai que ce drame de la dogmatique chrétienne est le suivant : Nous sommes condamnés à construire un absolu sur le relatif apparent des textes, et voilà

Dialogue ou violence ?

pourquoi il y a tant d'ambiguïtés doctrinales. Ces ambiguïtés sont tranchées dans l'Église catholique par le magistère. Nous ne faisons, nous, protestants, que reculer le problème. Je peux m'en remettre à une autorité, chargée de déterminer la vérité d'un texte, mais il y a un texte dont je ne peux pas faire l'économie : c'est la base de cette autorité même.

Vous évoquez un problème sur lequel nous n'avons pas loisir de nous appesantir, mais qui est important et au centre même de la conception que le protestantisme, comme le catholicisme, se font de la vérité.

Je donne la parole au R. P. Fèvre.

R. P. FÈVRE : Ma difficulté est assez semblable à celles qui viennent d'être soulevées par les orateurs précédents. Et pourtant, ma situation est, s'il est possible, plus inconfortable encore. Car, pour ma part, je me refuserai à mettre la vérité au delà de toute expression. Il me semble que l'expression, le langage, son système, a fait tout notre comportement, et je redouterais fort qu'à admettre que l'équivoque se glissât toujours plus ou moins dans nos formulations, en réalité ^{p.215} l'équivoque ne soit dans notre vie intérieure et dans notre foi, s'il s'agit de christianisme.

J'ai beaucoup aimé hier soir qu'on mît constamment en rapport le dialogue entre les chrétiens et le dialogue des chrétiens avec le monde. Et le R. P. Congar lui-même tenait à marquer que l'universalité du dialogue déborde l'Église et atteint l'humanité comme telle. Il est vrai que nos divisions à nous, chrétiens, ne se résoudront que dans la même mesure où l'Église saura surmonter cette séparation qui la divise du monde. Mais pour cela, il ne suffit pas, me semble-t-il, de s'être résolu au dialogue. J'aimerais donc, pour ma part, que l'on précisât davantage les conditions d'un tel dialogue et comment il est possible que la foi entre en dialogue. Car enfin, nous croyons en une vérité qui est celle d'un Dieu éternel, et voici qu'il nous faut l'engager dans un dialogue qui nous livre à la temporalité. Ou, en d'autres termes, il s'agit de savoir comment, aujourd'hui, nous pouvons croire pour tout de bon — et pas seulement de bouche ou d'imagination — à un Dieu fait homme, à un Dieu qui demeure le Dieu du ciel et qui cependant est dans le temps, chaque jour, Dieu du ciel et Dieu de la terre. Nous en venons ainsi au surgissement même de la foi chrétienne dans le monde. Et c'est tant mieux. Cette question, il me semble qu'aujourd'hui nous ne

Dialogue ou violence ?

pouvons plus l'éluider, et que par ailleurs nous ne savons pas encore tout à fait comment la prendre.

M. GEORGES GURVITCH : Je voudrais demander au R. P. Congar qui a parlé de saint Thomas, de son aptitude à entrer en dialogue avec saint Augustin, comment il se fait que saint Thomas a été menacé d'être brûlé par les Augustiniens. Il était donc sous la menace d'une violence, et malgré cela il a dialogué.

Voici maintenant une autre question au pasteur Kloppenburg. Il a parlé du « sobornostj » dans la théologie orthodoxe russe. Peut-être ne connaissez-vous pas le sens exact de ce terme. « Sobornostj » veut dire, dans la théologie orthodoxe russe : la totalité à la fois immanente et transcendante, unie par l'effort du Saint-Esprit. Donc « sobornostj » n'est rien d'autre que l'activité du Saint-Esprit qui soulève l'homme et la société vers Dieu pour les aider à créer le monde et tout d'abord le monde social. Le mot « sobor » veut également dire : « réalité sociale » en russe. C'est, je crois, un élément qui vous a quelque peu échappé.

La théologie orthodoxe accuse la théologie catholique d'être païenne, en ce sens qu'elle reproduit surtout la structure de l'Eglise dans l'empire romain, et reproche en même temps à la théologie protestante d'inclure trop l'enfer, comme le ciel, dans la conscience profonde de l'homme. C'est, à la limite, l'accusation de paganisme pour le catholicisme et l'accusation d'un genre d'individualisme athée pour le protestantisme. L'œcuménisme ne peut donc consister que dans le désir d'une confession de convertir l'autre par le dialogue.

LE PRÉSIDENT : Ces brûlots jetés dans la discussion me semblent intéressants. Je ne sais pas si le père Congar va pouvoir éteindre l'incendie ?...

R. P. CONGAR : ^{p.216} Très facilement, parce qu'il n'y a pas d'incendie. Je réponds à M. Gurvitch que la discussion philosophique et théologique entre écoles a parfois des moments durs, correspondant d'ailleurs aux habitudes d'une époque. Il est arrivé qu'après la mort de saint Thomas, certaines de ses thèses ont été réprochées d'une part par l'archevêque de Cantorbéry, en Angleterre, et d'autre part, par l'évêque de Paris. C'est tout. Il n'y a pas eu de bûcher autre que celui-là. Autrement dit, les Augustiniens ayant à ce moment-là

Dialogue ou violence ?

non seulement des théologiens mais des têtes mitrées, ont profité de l'occasion pour exercer une certaine puissance. Pour autant, je reconnais que les lois du dialogue sont un peu bousculées, mais le dialogue a continué au delà et je crois que la parole thomiste ne se porte pas trop mal.

Je suis évidemment assez gêné pour répondre aux deux autres interventions plus philosophiques, parce que là il faudrait instituer un dialogue très large. On ne peut répondre en quelques minutes. Et cependant, je ne peux pas m'empêcher de dire simplement ceci : on ne vient pas au dialogue sans bagage, évidemment, et ce bagage ne comporte pas simplement une bonne volonté, de bonnes dispositions affectives, ou éthiques, mais il comporte un certain nombre de conditions intellectuelles. D'ailleurs, l'un et l'autre orateurs l'ont dit ; ils ont fait allusion à la tradition qu'on porte avec soi et qui est souvent même le meilleur de notre trésor.

Il est absolument impossible de faire un dialogue qui soit pure recherche. Socrate le faisait, mais dans un esprit de maïeutique, de pédagogie ; lui-même savait déjà où il voulait en venir. Il avait déjà une certaine conviction. Donc pédagogiquement, oui, on peut partir comme si on était les mains vides. Mais réellement, on a toujours quelque chose dans les mains, ou dans l'esprit, ou dans les formulations.

Il arrive même, c'est le cas lorsqu'il y a dialogue entre chrétiens, que le meilleur du bagage qu'on tient ainsi soit quelque chose de tout à fait sacré. Non parce qu'on « absolutiserait » une acquisition humaine, mais parce qu'on est fidèle, simplement, à une communication divine, médiatisée à travers soit les prophètes de l'Ancien Testament, soit les apôtres du Nouveau Testament, soit l'Eglise qui les continue. Mais ce trésor est tout de même, originellement, une idée venant de Dieu qui, dans la parole de Dieu, a la garantie de Dieu lui-même, lequel prend comme la responsabilité de la parole des prophètes, des apôtres et, dans certains actes suprêmes tout au moins, même du magistère.

Il est donc exact que c'est une difficulté supplémentaire pour le dialogue, parce que, du dogme qu'aucun chrétien ne peut relativiser, on peut passer au dogmatisme qu'on a justement flétri, comme beaucoup de mots en « isme ».

Je dirai, ne relativisons rien du dogme, mais laissons, en effet, le dogmatisme, qui est l'excroissance ou une maladie du dogme. Que suppose le dialogue pour être vrai ? Non pas qu'on minimise la vérité que l'on tient, mais

Dialogue ou violence ?

qu'on accepte qu'elle n'a pas atteint la forme absolue. Cela, je l'ai dit hier. On a d'ailleurs évoqué tout à l'heure la distinction que j'ai faite entre les deux niveaux de la fidélité. C'est une même fidélité.

p.217 Ici, je tenterai une réponse sur la difficulté qu'a soulevée le R. P. Fèvre. Il me semble que cette difficulté de l'affrontement entre l'éternel et la temporalité peut avoir une solution à la lumière de l'eschatologie. Dans les actes suprêmes de son magistère, qui semble parfois avoir des formes raides — et je les connais ces formes raides, elles m'ont blessé, moi aussi —, dans ce que l'Eglise ainsi prononce en ce moment, il y a une vérité qui, tout à la fois est déjà acquise et pas encore totale.

Je me rappelle un mot de Pie XII, à propos de la condamnation du marxisme, je crois, disant : « La condamnation que je viens de porter, je suis sûr qu'elle est ratifiée dans le ciel. »

Il y a, dans l'affirmation dogmatique, dans la démarche de la foi, du déjà acquis avec certitude. On touche déjà la vérité définitive. C'est la situation de l'Eglise militante, militante avec le monde, avec elle-même, militante avec le démon, militante avec tout ce qui est mal, ou ignorance, ou bêtise — car il y en a aussi en elle. C'est le paradoxe chrétien que de tenir en même temps le *déjà* et le *pas encore*. Cela est démontré par tous les exégètes. Dans le dogme, il y a déjà la certitude d'une absolue vérité. Ce qui est vrai est vrai, mais c'est incomplet. Ce qui est vrai est vrai, je ne relativise rien. Mais je sais que je puis aller au delà de la perception actuelle de la vérité, et tout l'œcuménisme, qui ajoute une nouvelle nuance à cela, consiste à dire : « Je puis aller au delà, grâce aussi aux autres. »

LE PRÉSIDENT : C'est évidemment ce *déjà acquis*, par rapport au *pas encore*, qui fait la difficulté de l'œcuménisme. Pour nous, protestants, ce déjà acquis semble déjà bloqué.

La parole est à M. le pasteur Kloppenburg.

M. HEINZ KLOPPENBURG : En réponse à M. Gurvitch, je dirai que je crois avoir bien insisté sur le fait que le « sobor » est une réalité sociale. Je crois qu'il y a eu malentendu, mais peut-être pourrions-nous discuter de ce point plus tard.

Dialogue ou violence ?

Je pense que le point le plus important qui a été abordé, c'est la question de l'œcuménisme et celle du *déjà* et du *pas encore*.

J'essaierai de répondre à la question : Pourquoi l'œcuménisme ne comprend-il pas toutes les religions et les athées ? La réponse est très simple. Il existe dans la société humaine un groupe qui s'appelle le groupe chrétien, et dans ce groupe, un mouvement que l'on appelle le mouvement œcuménique. « Œcuménisme » serait donc un terme technique qui indique que, dans une des sociétés humaines s'opère un mouvement dans une certaine direction. Mais je voudrais dire, en même temps, que cela n'exclut pas, mais que cela inclut la tendance de l'œcuménisme à l'humanisme. On pourrait être tenté de faire une distinction entre l'œcuménisme d'une part, et une sorte d'approche de tous les hommes. C'est sans doute une fausse interprétation de ce que, en soi, l'œcuménisme veut faire et atteindre. Je ne crois pas qu'il y ait œcuménisme d'une part, et humanisme de l'autre. Je pense que l'œcuménisme a de soi une tendance à l'humanisme, bien qu'il faille, dans le dialogue, ^{p.218} faire la distinction entre les différents partenaires du dialogue. Il est indispensable d'ouvrir le dialogue avec les non-chrétiens si l'on veut donner de l'œcuménisme une image correcte. Cela signifie que, comme membre du mouvement œcuménique, on s'approche avec les mêmes égards et les mêmes sentiments des non-chrétiens que des chrétiens.

J'ai eu une longue discussion avec un représentant du parti communiste en Allemagne de l'Est qui me demandait : « Est-ce que nous pouvons causer l'un avec l'autre ? Je suis athée, et vous chrétien. Comment cela va-t-il se passer, étant donné que vous avez rejeté les athées ?

Je lui ai répondu : « Pour moi, selon l'Évangile, l'athée est mon frère. Tu es mon frère. » Et c'est la base de la discussion. Je n'ai pas le droit de rejeter un homme. Si je suis l'Évangile, le catéchisme de Luther, Dieu m'a créé avec toutes les créatures. Cela signifie qu'il m'a créé avec tous les hommes, dans une même catégorie. Il n'existe pas deux catégories d'hommes vis-à-vis de Dieu. Il n'existe pas des chrétiens et des non-chrétiens. Il existe seulement ceux qu'il a créés comme ses enfants. C'est la base du dialogue entre chrétiens et non-chrétiens.

La question des relations entre chrétiens et juifs a été abordée ici. Or, dans l'Église protestante particulièrement — mais il en va sans doute de même dans l'Église catholique — nous avons pu constater que la façon d'aborder la question

Dialogue ou violence ?

juive s'est complètement modifiée de nos jours. Je suis allemand, et cela veut dire que je suis déterminé par l'histoire de mon pays. Je ne peux pas comme chrétien, mais particulièrement parce que je suis allemand, m'approcher de mon frère juif avec l'intention de le convertir, après tout ce qui s'est passé dans mon pays. Je pense que les juifs ont pris vis-à-vis d'Hitler la position chrétienne que la plupart des chrétiens n'ont pas prise : c'est un événement historique d'une portée toute spéciale.

Je pense, d'autre part, que la Synagogue peut vraiment nous apprendre des choses très importantes. La question : Dieu et l'Histoire a eu tant de réponses dans la tradition juive, qu'il est absolument vital que les chrétiens apprennent un peu plus sur l'histoire de la nation juive confrontée à Dieu. Je pense vraiment que l'idée du dialogue et la vérité du dialogue ont pris naissance dans l'Ancien Testament, lorsque Dieu a dit aux juifs : « Aime l'étranger parce qu'il est comme toi. » C'est une chose définitive, une chose fondamentale, et je pense que si, nous autres chrétiens, avons compris ce que cela veut dire, il y a des événements du passé qui ne se seraient pas produits.

Mais il y a autre chose. Je pense que nous autres, protestants, sommes un peu plus ouverts aux aventures de la foi, en ce sens que nous réalisons que le dialogue est une chose très dangereuse, parce qu'il peut changer mon point de départ, changer mes convictions et la tradition de mon Eglise. Il faut prendre ce risque et nous voulons le prendre. Cela ne signifie pas que je rejette ce qui a été dit par le R. P. Congar : ce quelque chose nous a été confié par la Révélation de Dieu. C'est bien vrai, mais il y a entre nous une différence d'accent. Et cela ouvre un nouveau dialogue car, dans le protestantisme, nous considérons que l'Apôtre a dit :

p.219 « Toutes ces choses que nous avons, il faut les avoir comme ne les ayant pas. » Ce n'est pas dit contre vous, cher frère Congar, mais cela fait problème. Qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce la même chose que le *déjà* et le *pas encore* ? Je pose la question. C'est ce qui forme l'essence du dialogue entre nous.

Au fond, je suis d'accord avec le R. P. Congar. Je suis heureux de l'avoir entendu et j'accepte presque tout ce qu'il a dit. Mais je lis, dans le programme des Rencontres : « Un Frère Prêcher, aime-t-il répéter, est un serviteur doctrinal des hommes en vue d'en faire un peuple de Dieu. » Les protestants

Dialogue ou violence ?

seraient probablement enclins à modifier un peu cette phrase et à ne pas dire « en vue d'en faire un peuple de Dieu », mais à dire : «...étant donné que les hommes, dans leur ensemble, sont le peuple de Dieu. » Il n'est pas nécessaire qu'ils le deviennent. Ils le sont. C'est la base. Et alors il faut expliquer aux gens ce qu'ils sont. Ils sont vraiment les enfants de Dieu. Il n'est pas nécessaire qu'ils le deviennent. Dans un certain sens naturellement, nous avons besoin de devenir ce que nous sommes. Je pense que nous sommes bien d'accord sur ce point que l'humanité, comme telle, est la création de Dieu ; mais comme je l'ai dit il y a quelques instants, mon intention n'est pas d'en faire un peuple de Dieu, mais d'apprendre aux athées qu'ils sont du peuple de Dieu. Cela me donne une base pour ouvrir le dialogue avec mon frère athée, non pour le convaincre qu'il doit parler dans ma langue chrétienne — la langue n'est pas tellement importante ici — mais pour qu'il croie qu'il est vraiment mon frère.

M. BERNARD WALL : Je voudrais poser quelques questions, surtout au R. P. Congar, après les deux excellents exposés que nous avons entendus hier soir.

Dans le monde où je vis, où la plupart des gens ne sont pas chrétiens, ou ne savent pas qu'ils le sont, il me semble qu'on a fait souvent la distinction entre ce qui est essentiel dans la foi — surtout dans la foi catholique que je connais mieux que le protestantisme — et ce qui est le bagage de l'histoire. Les gens, à Londres, sont choqués par le bagage historique que les catholiques surajoutent très volontiers à l'essentiel de la foi.

Je pense que si l'on ne tenait pas compte de tout ce bagage, cela faciliterait énormément le dialogue.

M. VALENTIN LIPATTI : Je voudrais évoquer rapidement, sur un plan autre que le plan théologique, sur un plan laïque, de culture internationale, quelques réalités que l'on connaît mal. Je voudrais, en quelques mots, parler de ce dialogue qui doit s'établir, et qui s'établit, dans les relations horizontales des peuples et des pays à travers les grandes organisations internationales. Je voudrais, en un mot, vous parler du rôle du dialogue international qui s'établit à l'échelle du système des Nations Unies, et notamment de l'Unesco.

Il y a près de dix ans que l'Unesco, à sa conférence de la Nouvelle Delhi, a conçu un vaste plan de connaissance mutuelle, de dialogues p.220 polyvalents,

Dialogue ou violence ?

que l'on appelle le « Projet majeur Orient-Occident » pour l'appréciation des valeurs culturelles. Grâce à cette initiative heureuse, il s'est développé dans les programmes de l'Unesco un besoin concret de connaître les civilisations du monde, de prendre conscience de la diversité des cultures et des idéologies, de les approcher dans un esprit d'intérêt et de respect mutuel et d'en retirer évidemment un profit certain.

Civilisations orientales, civilisations occidentales, latino-américaines africaines ou balkaniques, l'Unesco les a intégrées à son programme comme des chapitres d'une importance qui ne cesse de s'accroître. Cette confrontation permanente s'effectue à l'Unesco et, grâce à elle, avec le concours des Etats membres, ce dialogue multiple, aussi varié que profond, met toujours en évidence l'humain, cette unité dans la diversité de notre monde. Et ce contact qui dépasse la simple connaissance livresque, ce contact personnel entre gens appartenant à différentes régions du globe, et à des pays de structures sociales, économiques différentes, contribue à mon avis, d'une manière concrète et sûre, à cet esprit de compréhension internationale, d'amitié et, disons-le quand même, de coexistence pacifique.

Ce dialogue, on le voit, facilite la promotion, sur un plan très général des principes, d'un humanisme moderne.

Or il me semble que ce dialogue des civilisations et des idéologies, qui n'a pas encore été évoqué dans nos Rencontres, est et doit être l'une des formes majeures du dialogue dans le monde contemporain.

M. ANDRÉ TROCMÉ : J'ai été quelque peu déçu par l'exposé de nos deux orateurs, du fait qu'ils n'ont pas abordé le problème de la violence. On a parlé de dialogue, mais l'hypothèse de la violence n'a pas été abordée.

Que devons-nous faire en présence de ceux de nos contemporains qui refusent de dialoguer avec nous, non pas parce qu'ils sont méchants, mais parce qu'ils ont au départ un problème de justice qui, à leur avis, doit trouver une solution immédiate.

Quelle attitude prendre, par exemple, envers des hommes d'extrême-gauche — qui se trouvent peut-être moins, aujourd'hui, à Moscou qu'à Pékin ? Quelle attitude prendre en face de certains nationalistes africains ou asiatiques qui ont trouvé dans nos propres universités un arsenal pour nous expulser et nous rejeter ?

Dialogue ou violence ?

Le Père Congar et le pasteur Kloppenburg nous répondent : il faut accepter que notre interlocuteur soit autre que nous-même. Bien entendu. Mais si notre interlocuteur, lui, n'accepte pas que nous ne partagions pas ses vues ? S'il est décidé à nous faire la guerre aussitôt que nous refusons de nous soumettre à ses exigences ?

J'irai même plus loin : le dialogue, qui est cher aux intellectuels en quête d'objectivité, n'a aucune action pratique sur les foules. Elles sont éprises de justice, d'indépendance, d'égalité, tout de suite. Le temps dont nous parlait hier le Père Congar, appartient aux personnes bien élevées, il n'appartient pas aux politiciens ou aux syndicalistes, à l'industriel et aux chefs d'Etat. L'histoire, de son pas précipité, devance toujours le ^{p.221} penseur et lui jette des défis qu'il n'a même pas le temps de relever. Prenons garde que la recherche d'un compromis doctrinal ne trahisse les exigences de la justice.

Mais alors, que reste-t-il de la possibilité d'un dialogue ?

L'histoire, hélas, nous montre que devant un homme en colère, un peuple en colère, une classe sociale, ou une race en colère, les amis de la paix n'ont guère le choix : ou bien ils cèdent à la violence et perdent toujours le terrain devant un adversaire qui, à leur avis, peut professer des idées fausses et pratiquer des méthodes erronées ; ou bien ils répondent à la violence par une violence égale, ou essaient de prévenir ces accès de colère en intimidant, en « dissuadant », comme on dit aujourd'hui, l'adversaire. Mais vous savez que la dissuasion a ses limites, qu'elle provoque la peur et qu'elle suscite à longue échéance la violence.

Cependant l'humanité, tout doucement, avance. Je ne crois pas que les hommes s'améliorent. Mais la psychologie des foules évolue et les foules sont de très peu — c'est là peut-être notre fonction dans nos discussions — précédées de quelques précurseurs, souvent inspirés par un idéal religieux ou moral. On peut, par exemple, se demander aujourd'hui, en recevant les nouvelles des marches anti-atomiques de Grande-Bretagne, ou des manifestations des Noirs aux Etats-Unis, si l'humanité n'est pas en train de mettre au point de nouvelles méthodes capables de porter le dialogue d'une façon efficace sur la place publique.

J'indique rapidement ce que l'on pourrait appeler les quatre opérations de cette nouvelle méthode.

Dialogue ou violence ?

Première opération : découvrir ce qu'il y a de juste dans les intentions de l'adversaire, même si ses méthodes sont mauvaises, ou si son dogmatisme est répugnant à nos yeux. Il serait vain que nous nous opposions par des obstacles théologiques ou sociologiques ou idéologiques ou militaires au triomphe d'une idée juste. Un exemple typique de cette résistance inutile et vaine, c'est la décolonisation. L'appareil que l'Europe traditionnelle a opposé à la montée des nationalismes africains et asiatiques n'a servi à rien. L'égalité des peuples et leur droit à l'indépendance est plus proche de la justice que le maintien de dépendances autrefois inévitables, peut-être même bénéfiques, mais aujourd'hui périmées.

Deuxième opération : refus de la violence, qu'elle soit la violence de l'autre ou la violence de mes propres amis, même si mon refus paraît être une trahison. Je pense ne jamais trahir ce qu'il y a de vrai dans mon Eglise ou dans ma foi, comme dans le camp adverse, si je refuse absolument de tuer. Continuer le dialogue, c'est refuser de tuer. Dès que le sang coule, les opinions se fanatisent et se polarisent. Le dialogue est remplacé par le mensonge. La première victime de la guerre, c'est toujours la vérité.

Troisième opération, liée à la justice : comment refuser la violence sans capituler devant ce que les exigences du partisan en colère ont d'injuste, de brutal, de monstrueux parfois ? Gandhi, que l'on a plusieurs fois cité hier, a prouvé que la non-violence n'est pas capitulation mais résistance organisée, grève, non-collaboration, refus d'obéissance. Cependant, disait Gandhi, en refusant de céder à mon adversaire, sans user de violence et en prenant sur moi la souffrance qui en résulte, p.222 j'aboutis à le détacher de ce que ses idées ou ses méthodes ont d'abusif, j'en appelle à son meilleur moi...

Quatrième opération que j'appellerai la révolution non violente.

Résisterez-vous, me dit-on, à la violence libératrice ? La non-violence serait alors l'arme désespérée du réactionnaire. Elle peut aussi devenir cela. On a vu, ces derniers temps, des réactionnaires dans des grèves non violentes.

L'objection est de taille. En fait, elle demeure irréfutable aussi longtemps que la génération présente ne développera pas des méthodes non violentes de transformation sociale et économique rapide, car il faut non seulement reconnaître ce qu'il y a de juste dans les revendications de certains hommes en colère, il faut encore épouser leur cause, toutefois, sans user de violence ou de

Dialogue ou violence ?

mensonge. La marche sur Washington, grand événement historique, constitue la première tentative de révolution non violente. Il ne s'agit pas seulement de résister aux méchants ou de refuser le meurtre, mais avec Martin Luther King d'obtenir une transformation immédiate des lois et des coutumes en vigueur en contraignant moralement l'adversaire — dans ce cas-là, la population blanche des Etats-Unis — de se joindre aux Noirs dans cette révolution. Et voilà un dialogue sur la place publique. Si le sang ne coule pas, Martin Luther King et les Noirs des Etats-Unis ont déjà remporté la victoire.

Le dialogue n'est pas seulement une méthode de pensée, il est encore et doit surtout devenir un moyen d'action révolutionnaire. Je voudrais ici enregistrer l'approbation entière du Père Congar et du pasteur Kloppenburg.

LE PRÉSIDENT : Merci au pasteur Trocmé de son réalisme du meilleur aloi, et aussi de la vigueur qu'il a mise à défendre une cause qui, à tous, nous est chère.

La parole est à M. Vigorelli.

M. GIANCARLO VIGORELLI : Le dialogue n'est pas avant tout un échange : la réciprocité est dans les intentions, non pas dans les résultats. Dialogue signifie présence : *présence à deux*, qui veut même dire : *sortie du moi, entrée dans l'autre*.

Notre besoin commun de dialogue, et nous sommes ici à en témoigner, est donc la preuve que nous sommes, pas seulement à l'origine, mais peut-être déjà à l'aboutissement d'une crise totale de l'individualisme. Nous avons même dépassé le personnalisme, pour reconnaître que nous approchons d'un certain œcuménisme naturel, qui rejoint, et peut-être précède, l'œcuménisme religieux. Un *moi* qui n'est pas capable d'atteindre l'autre est vraiment un pauvre moi, un moi qui meurt, mieux qui est déjà mort. Un individualisme métamorphosé en solipsisme est-il vivant ? Et l'homme seul, même s'il se croit vivant, ne coïncide pas avec la vie, car la vie est toujours « *moi et l'autre* ».

Dialogue, relation, présence à l'autre, d'accord ; mais il y a, pour tout homme, le problème de la vérité et le problème de la liberté, et la responsabilité de chaque homme face à la vérité et à la liberté demeure une p.223 responsabilité individuelle, personnelle, presque intime : voilà l'objection qu'on

Dialogue ou violence ?

peut me faire. Mais je voudrais la renverser ; est-ce que, dans le monde d'aujourd'hui, nous pouvons nous dire : la vérité m'appartient ? Je crois, au contraire, qu'il est notre devoir historique de répondre : la vérité *nous* appartient, la liberté *nous* engage tous.

La vérité est une, mais elle est valable lorsqu'elle est conjuguée ; c'est-à-dire, qu'elle n'est jamais ma vérité à moi, mais ma vérité qui cherche et qui trouve la vérité de l'autre. A ce moment-là, elle devient une vérité moins faible, moins ambiguë, car elle est une vérité vérifiée, et surtout, en refusant d'être solitaire, elle se façonne jusqu'à se faire une vérité solidaire.

A forcer les mots, on pourrait donc affirmer que soit la vérité, soit la liberté, ou sont dialogiques, ou l'une et l'autre n'est qu'une demi-vérité, une liberté diminuée, partagée, séparée. Le dialogue est notre condition historique : les faits sont là. Je ne veux pas dire que l'œcuménisme des chrétiens est identique à la coexistence proposée par les marxistes ; mais leur coïncidence, je dirai mieux leur correspondance, est conditionnelle — et conditionnante.

Le besoin de dialogue n'est pas seulement exigé par notre situation historique, surtout politique (la bombe atomique impose inévitablement le dialogue) ; mais ce besoin, hier d'ordre économique ou sociologique ou, simplement, de nature psychologique, aujourd'hui éclate en nous comme une poussée biologique. Dans l'homme nous venons de découvrir une inéluctable nécessité biologique de rapport et de convergence. Besoin biologique de dialogue, je le dis presque dans l'esprit et d'après la lettre de Teilhard de Chardin — auquel je viens de consacrer un livre, *Il Gesuita proibito* —, car Teilhard a vraiment donné la preuve que dans le sang même du *moi* demeure, et opère, ce besoin de *l'autre*. L'homme n'est rien, s'il n'est pas les hommes. Et dans mon livre dédié à Teilhard, à la fin de mon commentaire sur son idée de « socialisation », je suis arrivé à déclarer, par paradoxe, que l'homme peut se perdre, mais que les hommes doivent se sauver, et qu'on doit les sauver : demain, et déjà aujourd'hui, ce seront les hommes, c'est-à-dire tous les hommes ensemble, qui sauveront l'homme.

Le dialogue n'est pas seulement un devoir de l'homme, c'est un besoin organique. Et, par conséquence, à l'origine soit de la *religio*, soit de la *societas*, il y a ce besoin commun et unique. Le plan surnaturel va rejoindre le plan naturel, et inversement : voilà, bien qu'irrévérencieusement simplifié, le point

Dialogue ou violence ?

de départ de toute l'évolution actuelle de l'Eglise catholique ; et c'est ici que se justifie, et devient prophétiquement concrète toute la grande révolution céleste et terrestre, religieuse et même politique de Jean XXIII. A travers le Concile, si on ne trahit pas l'inspiration chrétienne et paysanne de Jean XXIII, l'Eglise tâchera d'établir, et d'accomplir, une réciprocité et même une coïncidence entre *religio* et *societas* — ce qui ne veut pas dire entre l'Eglise et l'Etat, bien au contraire. Mais je pense que pour atteindre ce résultat, les chrétiens doivent ouvrir un dialogue non seulement avec les autres chrétiens séparés, et avec ceux qui professent d'autres religions ; il est indispensable d'entamer aussi un vrai dialogue avec les athées.

p.224 A ce propos, permettez-moi de faire recours à certaines expériences personnelles. La Communauté Européenne des Ecrivains (COMES) est née en 1958 en Italie, sous l'impulsion de G. B. Angioletti, justement pour ouvrir et poursuivre un dialogue entre les écrivains de l'Europe occidentale et, sans discrimination, les écrivains des pays socialistes. Presque 1.500 écrivains de toute l'Europe se sont prêtés à un dialogue très fécond : un dialogue —, surtout dans les trois dernières années — de loyauté, de respect réciproque, et de lutte commune — car un vrai dialogue ne supprime et ne relâche pas la lutte, au contraire. Oui, je connais le refrain : une collaboration est-elle possible entre écrivains « libres » et ceux qui ne le sont pas ? Je connais bien ceux qui mènent la danse. Pour ma part, et m'en référant, en toute honnêteté, à mon expérience, après maints contacts directs en URSS et dans tous les autres pays socialistes, je me suis rendu compte qu'il est très facile, trop facile, de prêcher la liberté aux autres, mais qu'il n'est pas si simple de la pratiquer, même en se croyant libre. Nous, écrivains de l'Europe occidentale, nous nous croyons toujours libres, et nous allons tranquillement mettre en accusation les autres, qui peut-être n'ont pas nos libertés. Mais est-il certain qu'ils n'ont pas certaines libertés dont nous-mêmes sommes privés ? Si nous faisons notre examen de conscience, nous devrions admettre que souvent nous ne sommes pas libres, ni comme citoyens, ni comme écrivains. Et à quel titre pouvons-nous prétendre d'enseigner aux autres la liberté ? Nous avons le devoir de donner notre témoignage de liberté, c'est tout ; et si l'on veut y faire participer les autres (pas l'enseigner !), il n'y a qu'un seul moyen, la présence : la présence à deux. Dès qu'on est là, face à face, on se trouve déjà à égalité, dans une condition de liberté réalisée.

Dialogue ou violence ?

Mais revenons à la situation religieuse dans le monde actuel. Franchement, peut-on dire que l'Occident est religieux, qu'il est chrétien ? Au moins, l'Eglise a compris qu'elle ne doit pas s'identifier avec l'Occident ! Alors même que nous nous disons chrétiens, nous sommes souvent athées. Il y a un athéisme socialiste, mais il y a aussi un athéisme occidental. Du nationalisme à l'existentialisme, notre philosophie se déclare athée : et, de plus, notre athéisme occidental, après avoir nié Dieu, est souvent en train de nier, ou pour le moins d'obnubiler et d'affaiblir l'homme. D'une crise à l'autre, l'homme occidental n'est qu'une image déformée de l'homme. Où sont les valeurs chrétiennes ?

Voilà que l'Eglise vient de se trouver exposée à la contradiction de deux athéismes. Il y a un athéisme individualiste, qui peut presque devenir plus négateur que l'athéisme socialiste : car, au moins, l'athéisme socialiste a sauvé, dans l'homme, la mesure de l'autre. Nous, avec notre égotisme économique et intellectuel, est-ce que nous avons sauvé le sens sacré de l'autre ? Même notre *moi* va se désacraliser et se profaner dans les marais de notre égoïsme déshumanisant.

Les marxistes, eux-mêmes, ont perdu bien de valeurs. Pourtant, j'ai visité plusieurs fois l'Union Soviétique et les pays socialistes ; et je peux vous garantir que là où nous croyons trouver des athées — là où il y a des athées ! — on rencontre au contraire des hommes véritables qui pratiquent presque toutes les valeurs chrétiennes, et pas uniquement sur le ^{p.225} plan social. Tant il est vrai que je me suis dit parfois : voilà, vécu par des athées, un christianisme au moins à l'état naturel — *anima naturaliter christiana*.

Je parlais récemment avec un jeune poète soviétique, qui m'a dit : « Vous affirmez toujours que nous sommes des athées ; en tout cas un Russe n'est jamais un athée. Et même lorsqu'il l'est, peut-être l'est-il devenu pour une certaine hygiène morale et spirituelle. Nous avons dû purifier notre religion orthodoxe, qui était dans un état lamentable. »

Je ne vous ai pas cité ce propos d'un poète pour vous dire que le marxisme est en train de devenir religieux. Mais je pense qu'il faut faire un examen radical du monde prétendument chrétien et du monde marxiste pour voir clair dans nos divergences ; et ce faisant, nous arriverons à un vrai dialogue.

En tout cas, dans notre civilisation occidentale — et il suffit de regarder

Dialogue ou violence ?

notre littérature — on constate qu'on a affaire à de pauvres personnages dépourvus d'une vraie valeur morale et qui, même lorsqu'ils manifestent certaines vertus morales, sont plongés dans un état de dévaluation, de « déconstruction » totale. Il y a là le signe d'une crise totale de l'homme. Nous croyons toujours, et uniquement, en nous-mêmes ; nous croyons que nous arriverons à faire le grand monument du *moi*. Nous prétendons avoir sauvé l'homme et le monde, parce que nous cultivons l'illusion d'avoir sauvé le *moi*. Mais si on n'arrive pas à conserver, et à maintenir le sens religieux et social de *l'autre*, alors l'homme est destiné non seulement à la faillite du *moi*, mais à la débâcle de la *société*.

Tout récemment est paru en Union Soviétique un livre d'un jeune romancier sur le problème religieux, immédiatement traduit en italien : *Straordinario* (en russe : *Crezvyčajnoe*) de Vladimir Tendrjakov. Dans une école on découvre une jeune fille qui tient un journal. C'est le journal d'une expérience mystique et religieuse. On fait une enquête, et on découvre qu'un de ses professeurs est resté croyant, et qu'il a des icônes chez lui. On commence à faire un procès à toute l'école. Or le directeur se distance de ce procès, ou pour le moins tâche de le conduire en respectant la conscience des accusés. Il refuse de mettre ceux-ci à la porte, comme l'exigeaient les bureaucrates. Et le roman, dans sa conclusion, tire cette leçon : que le sens religieux intime, c'est-à-dire le sacré de l'homme, peut même coïncider avec le sens du socialisme. Ce livre a été publié par *Novy Mir*, et il a déjà des millions de lecteurs.

Lisez ce livre ; il peut être une clef pour un dialogue fécond entre chrétiens et marxistes.

LE PRÉSIDENT : Nous regrettons de ne pouvoir donner ce matin la parole aux orateurs qui sont encore inscrits, mais ils pourront la prendre lors des entretiens suivants.

Je déclare clos l'entretien.

@

Dialogue ou violence ?

ENTRETIEN PRIVÉ ¹

présidé par M. Victor MARTIN

@

LE PRÉSIDENT : p.227 Une fois de plus, grâce à l'obligeance et à la générosité des châtelaines de Coppet, nous pouvons nous réunir dans ce prestigieux décor où résonnent toujours les accents de la conversation et du dialogue.

Avant-hier soir, nos entretiens touchaient des questions extrêmement importantes qui mériteraient d'être encore approfondies, en particulier celle-ci : comment le dialogue peut-il s'instituer ? Peut-il s'instituer fructueusement lorsque l'un des interlocuteurs — ou tous les deux — ont préalablement une position déjà établie ? Et cela ne vaut pas seulement sur le plan religieux, cela vaut aussi sur le plan politique. Nous avons entendu ce matin un représentant de l'Italie, délégué à la Conférence du Désarmement. Il nous a fait part de ses impressions, de ses observations sur les réunions de cette Conférence. Il nous a confirmé que le dialogue ne donnait pas de résultat lorsque les interlocuteurs arrivaient chacun avec une solution déjà préétablie. On retombe, par conséquent, sur la position socratique, c'est-à-dire la position de l'ignorance totale au départ.

Il y a une question complémentaire que nous allons aborder, j'espère, qui a d'ailleurs été touchée, en particulier par M. le pasteur Kloppenburg, c'est celle de la discussion entre croyants et incroyants. Il est évident que si les théologiens parlent avec des incroyants ou avec de prétendus athées, — mais il faudrait débrouiller aussi la question de savoir ce qu'est un athée — ils parlent le langage de leur théologie. Les incroyants qui n'y sont pas habitués n'y comprennent absolument rien, parce qu'ils n'ont pas l'habitude des formules des théologiens. Ceux-ci se comprennent entre eux parce qu'ils savent à peu près de quoi ils parlent — ou prétendent savoir de quoi ils parlent — lorsqu'ils discutent de l'Incarnation, de la Révélation, de l'expiation, alors que les autres ne savent absolument pas ce que cela peut signifier. En conséquence, le dialogue devient tout à fait stérile.

¹ Le 7 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

p.228 Voilà des questions qu'il me paraîtrait intéressant d'évoquer.

On a aussi parlé des rapports de l'Eglise et de la Synagogue. C'est une question également très importante dont M. Armand Lunel va nous entretenir.

M. ARMAND LUNEL : Après avoir entendu les deux conférences du R. P. Congar et du pasteur Kloppenburg, je demande ce soir la permission — à la suite d'ailleurs des remarquables interventions de M. le grand rabbin Safran et de Mme Madeleine Lévy — d'introduire à mon tour la Synagogue dans le circuit d'une discussion si opportunément ouverte cette année sur le problème du dialogue et de la violence.

Mon premier et mon principal propos sera de rappeler que dans l'histoire du dialogue que je qualifierai d'interconfessionnel, l'initiative, combien louable en soi, en revient à l'Eglise catholique. Je ne citerai que ce seul exemple : l'Eglise catholique a instauré officiellement, au Moyen Age, des controverses théologiques entre ses propres ministres et des rabbins conviés à ces réunions. Je ne me risque pas, bien entendu, à assimiler ces controverses au dialogue tel que nous le concevons et tel que nous le souhaitons tous, maintenant, avec ce souci, ce devoir impérieux de renoncer à l'annexion de la partie adverse. Au cours de ces controverses, la discussion était instituée par l'Eglise en vue de la conversion de la Synagogue et de ses membres, la Synagogue étant alors représentée symboliquement, au porche de la cathédrale de Strasbourg, par la Vierge aux yeux bandés. Ce bandeau, il ne s'agissait pas de le déchirer par la force ou la violence, mais de le faire disparaître grâce à des arguments, par un jeu de raisonnement.

Il y a donc lieu de noter qu'il ne s'agissait pas encore d'un dialogue authentique, puisque le souci de l'annexion était au premier plan. Mais il s'agissait déjà d'une confrontation d'où la violence, tout au moins en cours de débat, était exclue. Sans doute, il faut en convenir, certaines de ces controverses, sous le règne de saint Louis, je crois, se sont achevées violemment, un décret ordonnant la destruction par le feu de tous les exemplaires du Talmud. Mais parmi ces controverses, d'autres ont pu se dérouler pacifiquement. Le but visé par la puissance ecclésiastique — la conversion des Juifs — n'a été que très rarement, qu'exceptionnellement, atteint. Mais il est possible que ces controverses aient permis aux représentants

Dialogue ou violence ?

de l'Église catholique d'approfondir le message de l'Ancien Testament, message dont Israël est, théologiquement, considéré comme le porteur et le témoin. C'est d'ailleurs à ce titre que, traqués et persécutés, voués au fer et au feu sur tous les chemins de l'Europe, les Juifs ont alors trouvé un asile à Rome et en France — en France, précisément, dans les Etats du Saint-Siège et dans le Comtat Venaissin. J'ajoute que le climat dans lequel s'étaient déroulés, au pré-Moyen Age et un peu plus tard, ces controverses, s'est altéré gravement après les Croisades. Les Juifs ont perdu alors le droit de répondre. La papauté, pour les convertir, à Rome comme à Carpentras, s'est contentée toutefois de les soumettre à des sermons hebdomadaires. Mais là encore la violence par le fer ou par ^{p.229} le feu était exclue. Mieux valait assister à un sermon que de sentir la menace du bûcher.

Aujourd'hui, et c'est là-dessus que je voudrais conclure, des perspectives inattendues sont en train de s'ouvrir entre la chrétienté et Israël, entre l'Église et la Synagogue. Le dialogue devient de plus en plus possible et efficace entre les Juifs et les chrétiens, ce dialogue impliquant, comme nous l'avons souhaité et comme nous le souhaiterons toujours, l'égalité et le respect mutuel des deux parties. C'est là, pour une très grande part, le résultat obtenu par l'œuvre et l'action magnifique du professeur Jules Isaac, en vue de la réforme du catéchisme et de la suppression, déjà obtenue, de l'expression « Juifs perfides » dans la liturgie, œuvre qu'Isaac n'aurait pu tenter de réaliser sans la compréhension de Jean XXIII, auquel le plus respectueux des hommages doit être offert.

Si donc, comme l'a si bien souligné le R. P. Congar, il y a de nos jours un changement, combien heureux, du climat dans les rapports des catholiques avec les autres chrétiens, il faut nous réjouir aussi qu'il puisse y avoir, sous le signe des amitiés judéo-chrétiennes, un changement semblable dans les relations entre le christianisme et le judaïsme. Puissent de tels changements, de part et d'autre, renforcer les espérances du dialogue authentique, celui qui doit assurer *pacem in terris*, avec l'union de tous les esprits et de tous les cœurs.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. Lunel de son intervention. Comme nous avons encore parmi nous M. le pasteur Kloppenburg, mais pour peu de temps, je vais lui donner la parole.

Dialogue ou violence ?

M. HEINZ KLOPPENBURG : Je suis tout à fait d'accord avec ce qu'a dit M. Lunel au sujet de l'histoire des relations entre Juifs et chrétiens. Il y a dans l'histoire de l'Eglise luthérienne — dont je suis membre — beaucoup de choses dont nous sommes honteux. Ce que Luther a dit à propos des Juifs se rapproche beaucoup de ce qu'exposaient les Nazis pour les persécuter. Ils ont pu d'ailleurs prendre des arguments dans les lettres de Luther contre les Juifs. Mais cette attitude a complètement changé, et je suis très heureux qu'il y ait maintenant une sorte de *communis opinio* parmi les chrétiens.

J'ai rencontré l'autre jour quelqu'un qui m'a dit : « Il est absolument nécessaire que l'Eglise soit une Eglise sainte. » J'ai répondu : « Oui, je suis d'accord, si vous voulez dire que l'Eglise protestante d'Allemagne est devenue sainte quand nous avons commencé à falsifier des passeports pour les Juifs persécutés. » Mon interlocuteur a été quelque peu stupéfait. Mais c'est exactement ce qui s'est passé dans les années de résistance au nazisme.

Nous, protestants d'Allemagne, nous pouvons dire que les souffrances des Juifs sous le Troisième Reich nous ont permis de comprendre ce que veut dire l'Évangile. Aux yeux de Dieu, il n'y a pas de différence entre Juifs et non-Juifs, entre chrétiens et non-chrétiens, entre Blancs et Noirs. Sur la route qui les menait à la mort, nos amis juifs nous ont donné le sens de ce que l'Évangile veut dire quand il parle de la nécessité d'être humain. Ceci nous ne l'oublierons jamais.

p.230 Il existe maintenant un consensus dans l'affirmation d'une nouvelle humanité entre les différentes religions, les différentes philosophies et les différentes convictions. Ce mouvement résulte de tout ce que nous avons appris de nos amis et frères juifs.

M. JOSUÉ JÉHOUDA : Après l'intervention du Grand Rabbin, de Mme Madeleine Lévy et de mon ami Armand Lunel, je suis à l'aise pour approfondir le problème, et je m'excuse par avance si je ne reste pas sur le plan de l'histoire et si je commence tout de suite par le présent.

La conférence de M. le bâtonnier Thorp me donne aujourd'hui le courage de dire ce que j'ai sur le cœur, parce que cette conférence a complètement changé le sens du titre de nos entretiens : Dialogue *ou* Violence ? Il nous a fait comprendre que c'est : Dialogue *et* Violence. Et vous me permettrez d'être un

Dialogue ou violence ?

peu violent... Pour défendre la vérité, il n'y a pas assez de violence.

Avant de dialoguer, il faut connaître ; et il faut être sûr d'avoir un dénominateur commun. Quel est donc notre dénominateur commun ? Notre dénominateur commun n'est que le Dieu UN, c'est-à-dire le monothéisme que je défends dans tous mes écrits. Le monothéisme laïque, pas du tout doctrinal et pas du tout théologique. Le monothéisme est avant tout une loi de justice. Et c'est vers cette justice que vogue toute l'humanité maintenant, à l'insu des uns et des autres.

Si l'on n'a pas un dénominateur commun, tout n'est que parloles. Je comprends très bien la position, aujourd'hui, des hommes qui veulent faire l'entente. Mais il faut nous entendre sur des principes. Or je constate qu'on ne peut pas parler efficacement si le dénominateur commun n'est pas fixé entre nous, si notre but n'est pas commun.

Soyons honnêtes envers nous-mêmes d'abord, et comprenons qu'une conversation ou un dialogue n'ont de valeur que si, auparavant, il nous est possible de fixer notre dénominateur commun, qui est notre Dieu unique. Chacun peut avoir pour soi, pour son groupe, son interprétation de la Révélation ou de la Bible. Mais ce qui nous importe, c'est d'établir notre dénominateur commun.

Nous sommes aujourd'hui face à de graves dangers et nous voulons les contourner. Or, Moïse a dit : « Je vous donne aujourd'hui la Loi, vous en ferez ce que vous voudrez et vous choisirez la vie ou la mort. »

Je vous pose la question : voulons-nous vivre, voulons-nous mourir ? Si nous voulons vivre, nous devons revenir à la Loi de base venue de Moïse. Le christianisme lui-même ne trouve pas l'unité entre ses différentes conceptions s'il n'y a pas cette base de Moïse. Il n'y a pas de possibilités de dialogue entre les chrétiens si, d'abord, ils ne s'entendent pas entre eux — vous constaterez que je suis pour l'unité du christianisme — et si, après l'entente entre eux, il n'y a pas un dénominateur commun avec les autres religions.

Dieu nous accorde liberté entière de choisir notre destinée, à nos risques et périls. Et si nous choisissons la vie, c'est-à-dire l'observation de la Loi, il n'y a qu'une seule loi, il n'y en a pas mille. Si nous ^{p.231} choisissons cette loi, nous vivrons, et si nous ne la choisissons pas, nous subirons le destin.

Dialogue ou violence ?

M. HEINZ KLOPPENBURG : J'ai cru, en écoutant le début de l'intervention de M. Jéhouda, qu'il s'agissait d'un défi. Mais je ne pense pas que ce soit le cas. Et je suis même plus d'accord avec cet intervenant qu'il ne pourrait paraître. Mais à ma façon ! C'est à vous de décider si nous parlons de la même chose.

On a dit que dans le dialogue nous ne quittons pas notre identité, qu'il n'est pas nécessaire, qu'il n'est pas souhaitable d'abandonner notre héritage. Nous restons tous ce que nous sommes, mais nous entrons dans le dialogue. Or maintenant, on vient nous dire que cela n'est possible qu'après avoir trouvé le dénominateur commun. Et ce dénominateur commun, c'est la loi de Dieu, le monothéisme au sens strict.

Mais je décèle un danger dans ce que nous avons entendu. Le dénominateur commun peut s'appeler la Loi, le monothéisme. Cela implique que la réponse finale soit trouvée dans une formule que l'on peut appeler un principe. Je dois dire très franchement que je n'aime pas le mot « principe ». Le dénominateur commun, c'est toujours le don de l'esprit, c'est toujours ce qui s'achève dans le discours lui-même. Dès que nous essayons de l'attraper, de le posséder, ce n'est plus le dénominateur commun. Pour parler en termes non religieux, je pense qu'il existe un dénominateur, mais qu'il n'est jamais dans nos mains. C'est toujours le secret, le mystère de l'Esprit. Il faut persister dans le dialogue, alors nous atteindrons le dénominateur commun. Mais si nous voulons le fixer, tout est perdu.

Je ne pense pas être très éloigné de ce qu'a dit l'orateur qui m'a précédé, parce que, si j'ai bien compris, l'Ancien Testament est la Loi de Dieu, et la Loi de Dieu se manifeste dans une seule phrase qui déclare que l'Amour de Dieu se manifeste dans l'amour du prochain. Dans le langage chrétien, l'amour du prochain n'est rien d'autre que ce que nous entendons si nous considérons vraiment ce que veut dire le dialogue. Le dialogue, c'est de prendre au sérieux l'étranger, de prendre l'autre comme l'autre. Ainsi que l'a dit le Père Congar, si j'accepte l'autre comme l'autre, si mon but n'est pas de le convertir, de le voir accepter mes propres idées, alors c'est l'étranger que j'aime, c'est mon partenaire dans le dialogue, c'est l'autre qui est accepté comme l'autre. Et c'est dans cette acceptation que se trouve le dénominateur commun.

M. CLAUDE ROCHE : Quelques réflexions d'un philosophe, nées à la suite des deux exposés de jeudi et des propos que nous avons entendus aujourd'hui.

Dialogue ou violence ?

Je voudrais essayer de voir comment la notion d'œcuménisme peut amener elle-même une question humaine plus vaste — celle de l'engagement — et combien cette question de l'engagement est liée au thème même de ces Rencontres. Il y a une phrase de Leibniz que le Père Congar a semblé devoir minimiser, ou pour le moins l'interprétation qu'on en donne, qui se trouve dans *La Monadologie*. Leibniz déclare : « Dans une doctrine, est vrai tout ce qui affirme, et faux tout ce qui nie. »

p.232 Il y a là toute une question qu'on pourrait, me semble-t-il, relier à celle de la personne humaine. La vérité de quelqu'un, c'est tout de même ce par quoi il s'affirme, ce par quoi il rayonne, ce par quoi il est une personne dans le sens de l'être. Par contre, l'erreur, c'est ce par quoi il se replie, il se nie, au sens de Spinoza. L'erreur, c'est la passion, c'est ce par quoi l'homme se replie sur lui-même et perd le contact avec les autres. En somme, toute négociation est au niveau de la passion. C'est le même Leibniz qui, dans toute sa philosophie, a été hanté par le problème des rapports entre la solitude humaine qu'il a intitulée « monade » et la possibilité de communication, de relation, de dialogue entre ces solitudes. Il a essayé d'illustrer cette théorie par l'idée de l'harmonie préétablie dont Dieu serait l'artisan. Ce symbole très beau nous montre en effet qu'il y a, sans aucun doute, dans sa vision de l'univers, cette sorte de relation étroite entre l'identité, qui est l'un, le Dieu un, et la différence, qui est l'être solitaire de chacun.

Dans tout être humain, il y a cette double aspiration à une identification avec quelque chose de plus haut que soi, mais il y a également le sentiment de sa limite, le sentiment de sa différence essentielle.

C'est pourquoi il me semble que le problème du dialogue, aussi bien dans le plan de la relation entre les personnes que dans le plan de la relation entre l'homme et la Personne suprême que nous appellerons Dieu, est bien du même domaine ; c'est le problème des rapports entre une unité et une dualité. Toute relation humaine, si on la prend sur le plan des hommes, est la tentative d'arriver à une identité, qu'il s'agisse de l'amitié ou de l'amour, qui doit toujours maintenir une dualité essentielle sans laquelle il ne peut pas y avoir de relation.

La manière d'atteindre Dieu se pose également de cette façon, beaucoup plus que dans une sorte d'identification totale. Cette atteinte ne peut s'effectuer que par le sentiment que j'ai de ma distance à Lui. Et le sentiment de ma distance à Lui m'amène à ce qu'ont exprimé et tellement bien illustré les

Dialogue ou violence ?

mystiques, à cette possibilité d'atteinte de Dieu par cette sorte de silence intérieur, cette sorte de dialogue anéanti à la limite, qui aboutit finalement à l'extase. Cette extase aboutit à l'Ineffable. Cela a été fort bien montré par saint Jean de la Croix, par exemple.

Un autre aspect de la conférence du R.P. Congar est évidemment lié à cela et mériterait sans doute quelques éclaircissements que j'aurais aimé lui demander. Il s'agit de l'opposition entre saint Thomas et saint Augustin, qui a été un des grands drames de la théologie catholique. Je reviens à l'extase. Il est certain que saint Augustin a été profondément inspiré par un aspect de la philosophie grecque de l'extase, par l'extase plotinienne.

Etienne Gilson montre, dans un très beau livre sur saint Augustin, qu'il a pris toute l'armature de la philosophie de Plotin pour tenter d'y arriver, tout en s'inspirant de la pensée chrétienne. Mais cette illumination augustinienne, pourrait-on dire, aboutit à une sorte d'effacement de l'homme devant Dieu qui est admirablement montrée dans les *Confessions*, au moment où saint Augustin décrit sa conversion.

p.233 Saint Thomas, au contraire, va sans doute se trouver dans une autre perspective. Non que je pense qu'on doive faire de saint Thomas ce formaliste qu'on nous a trop souvent montré — il ne faut pas confondre le saint Thomas mystique avec les scolastiques — mais, hélas, je crois que dans la pensée de saint Thomas il y avait quelque chose qui se prêtait tout à fait à ce que les scolastiques ont fait ensuite de sa pensée : une sorte de formalisme revêtu de toute la logique de l'aristotélisme, où finalement on aboutit à un conceptualisme complètement dégagé de tout ce que peut être la force spirituelle de la pensée. On aboutit à ce que le R.P. Congar a dit explicitement dans son exposé, à des dogmes qui sont des articles de foi, et il a identifié le dogme et l'article de foi.

C'est pourquoi je voudrais poser un problème que j'estime central dans ce débat sur cette question religieuse. L'article de foi pose le problème de l'infaillibilité, et le problème du dialogue entre les Eglises différentes pose ce fameux problème de l'œcuménisme. Quand une Eglise déclare que son souverain pontife est infaillible, il me semble qu'aussi ouvert et aussi sympathique que soit ce souverain pontife, il y a là une fausse position qui fait que l'on dit aux autres — je parle en termes ordinaires : « Je possède la vérité, venez vers moi si vous voulez. » Car tel est le fond de la question.

Dialogue ou violence ?

A l'égard du luthéranisme je ne serai pas plus tendre, si je puis dire, puisqu'il a fait une institution d'une inspiration. En ce sens, que j'estime que Luther a été un événement considérable dans l'histoire de la pensée humaine. Luther, ce moine qui a eu le courage d'essayer de revenir au dialogue authentique avec Dieu, qui a voulu faire l'économie de cet intermédiaire qu'était l'Eglise, représente vraiment une date fondamentale dans l'authenticité du rapport entre l'homme et Dieu. C'est en ce sens que je suis pleinement d'accord sur l'appréciation, qui nous était donnée l'autre soir, de Nietzsche sur Luther. (Je vous recommande de lire un très beau livre d'un philosophe sur Luther, qui montre Luther purifié, Luther avant la création de l'Eglise luthérienne. Alors que l'Eglise luthérienne a été une résultante de la politique d'une époque qui avait besoin de la création d'une Eglise germanique en face de l'Eglise latine. C'est là tout le problème. Et si Luther a voulu faire l'économie d'une Eglise, une Eglise s'est greffée sur des événements donnés.)

C'est en ce sens que je me demande si l'œcuménisme n'est pas un mot vide de sens. Comment des théologies définies, des dogmes déterminés peuvent-ils établir un langage, un dialogue entre eux ? Saint Jean dit : « Dieu est amour. » Et Bergson, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, reprend cette pensée. Je pense que le « Dieu est amour » de saint Jean, repris par Bergson, dépasserait infiniment tous ces problèmes.

Un penseur remarquable de notre époque, Simone Weil, a montré de façon admirable comment Dieu avait créé le monde pour se cacher. La création n'est pas une révélation de Dieu ; la révélation est au contraire un moyen pour Dieu de se cacher. C'est en ce sens qu'elle s'est rendu compte de ce que pouvait être le mystère dans la Personne de Dieu.

L'approche du mystère ne peut se faire, semble-t-il, que par la vie concrète. Le R.P. Congar a parlé de l'action. Hélas, cela sentirait un peu ^{p.234} Blondel, cela sentirait le modernisme ; et, ce que l'on brandit dans ces cas-là, c'est l'accusation d'hérésie. Et lorsqu'on brandit le terme d'hérésie, je pense que l'œcuménisme est encore plus vide de sens. Tant qu'on introduira dans le langage, dans les relations, le terme hérésie, il me semble qu'on ne pourra pas parler d'œcuménisme.

J'ai parlé de Bergson et de Simone Weil. Il y a une question que je voudrais soulever à ce sujet parce qu'elle m'a frappé quand j'ai écouté les deux exposés

Dialogue ou violence ?

de jeudi soir. L'un comme l'autre de ces deux penseurs qui ont approché de si près le christianisme n'ont jamais passé le pas. Je sais que pour Bergson des controverses se sont élevées, mais je pense que dans l'esprit de Bergson il n'y a pas eu ce passage ; et quant à Simone Weil, c'est formel...

M. GEORGES CATTAI : Ah ! non...

M. CLAUDE ROCHE : Je sais, Monsieur Cattai, que nous ne sommes pas d'accord sur cette question.

C'est tout de même troublant, car cette non-adhésion pose un problème à l'égard de gens si profondément pénétrés de spiritualité. Je ne crois pas qu'il s'agisse d'une fidélité spirituelle de l'un ou de l'autre. Bergson envisage que toute sa théorie ne se sépare pas de la théologie chrétienne.

Simone Weil est une inquiète du social, mais elle sera contre tout dogmatisme social. Simone Weil a été imprégnée par le marxisme. Elle a vécu le syndicalisme lorsqu'elle a quitté son enseignement de philosophie et s'est engagée aux usines Renault pour y vivre la vie d'ouvrière. Elle en a d'ailleurs retiré une impression d'échec, une impression pénible d'impossibilité de dialogue due à la différence de culture. Cette agrégée de philosophie quittant tout pour vivre dans la petite chambre d'un ouvrier de chez Renault, à Billancourt, ne touchant que le salaire d'un ouvrier, mangeant avec les ouvriers, s'est rendu compte d'un échec total. On ne peut pas dialoguer avec des hommes qui ne sont pas de la même culture. C'est tout de même très grave. Et cela ouvrirait un certain nombre d'aperçus sur la question de la lutte des classes. Mais cela est en dehors de la question.

Ce que je voudrais montrer ici, c'est un certain rapport entre l'engagement et Dieu, à la lumière des impressions que j'ai retirées des exposés en question. On a souvent dit que l'homme est un animal à fabriquer des dieux. C'est une des manières, pour la conscience malheureuse, au sens de Hegel, de s'illustrer, d'essayer de se compenser. Cette fabrication des dieux s'oppose à la véritable transcendance. Ne faudrait-il pas montrer que Dieu est le grand Absent ? Il n'y a pas de science de Lui. C'est le paradoxe — au sens de Kierkegaard. Dieu, c'est le mystère, l'Autre absolu. Est-ce que les dieux ne cachent pas Dieu ? Et l'homme religieux n'est pas forcément l'adepte de telle

Dialogue ou violence ?

religion déterminée. L'homme religieux est celui qui a une attitude de transcendance à l'égard du monde et de lui-même. Je crois que toute théologie sclérose la mystique.

p.235 Je voudrais conclure par l'exemple de Descartes. Dans son *Cogito*, Descartes a eu l'intuition de Dieu. *Cogito ergo sum, ergo Deus est*. Tout cela fait un seul tout. L'idée de l'infini chez Descartes est née du sentiment de la limite humaine, et c'est dans ce sens qu'un grand philosophe comme Jaspers a montré tout ce qu'il y a de fécond dans l'intuition de la limite pour arriver à l'infini. Et Descartes, élève des Jésuites au collège de La Flèche, est resté fidèle à ses maîtres scolastiques, — bien que les Jésuites de La Flèche fussent, à l'époque, des progressistes. Bien que luttant contre la scolastique, il est revenu à cette scolastique, et immédiatement après avoir eu cette intuition merveilleuse de l'idée d'infini, il est revenu à la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

A la lumière de tout ce que je viens de dire, il faudrait montrer que parler de Dieu est extrêmement difficile, que Dieu a été très souvent une arme qui a empêché le dialogue entre les hommes. Dieu a trop souvent été une vérité *contre*. Or Dieu ne peut être atteint que par une purification intérieure, une disponibilité, une sorte de transparence... Et combien les hommes ont pu commettre de crimes au nom de Dieu !

M. GEORGES CATTALU : Je voudrais répondre à ce qu'a dit Claude Roche qui vient de faire allusion à deux cas personnels : celui de Bergson et celui de Simone Weil.

Il se trouve que, pour Bergson, j'ai reçu de lui et de la personne qui lui était le plus proche — sa fille — des confidences qu'ils m'ont autorisé à rapporter après leur mort.

Bergson, à un moment donné, a été excessivement angoissé par le problème du christianisme. Et longtemps il s'est posé à lui, m'a-t-il dit, sous la forme d'un attrait pour le protestantisme (presque tous ses amis étaient protestants).

Or dans son testament — c'est un fait précis — Bergson déclare : « Je demande qu'à ma mort l'archevêque de Paris autorise un prêtre à venir dire à mon chevet les prières de l'Eglise catholique. S'il refuse, qu'on demande à un

Dialogue ou violence ?

rabbin — puisque le judaïsme est la religion de mes pères — de venir dire à mon chevet les prières de la Synagogue. »

Le cas de Bergson est donc typiquement défini par ce testament.

En 1932, 1935, 1937 et 1938, il m'a redit : « Je crois au Christ. » Je lui ai demandé : « Vous croyez en sa divinité ? » — « Je crois en sa divinité. » Je lui ai dit : « Vous pourriez dans ce cas vous considérer comme beaucoup de philosophes qui ont cru dans la divinité de Jésus-Christ sans pour cela devenir chrétiens, ou comme un protestant. » Il m'a répondu : « Oui, et j'ai longtemps songé à devenir protestant, mais depuis que je lis les grands mystiques — saint Jean de la Croix, sainte Catherine de Sienne — j'ai acquis la conviction que l'exemple le plus probant que nous ayons de l'inspiration que le Christ peut donner à ceux qui croient en lui, c'est la transformation complète dont nous sommes témoins lorsque nous étudions la vie des saints ou lorsque nous lisons leurs œuvres. Nous sommes en présence de créatures qui ont véritablement dépassé le niveau de l'homme ordinaire. »

p.236 Bergson croyait donc en la divinité de Jésus-Christ. Je lui ai encore posé cette question — quelque peu impertinente de ma part, car j'avais alors une trentaine d'années — : « Croyez-vous à la vertu des sacrements ? » — « J'y crois. » — « Croyez-vous à la présence réelle et à la transsubstantiation ? » — « J'y crois. » — « Je ne comprends pas alors ce qui vous arrête. » Il m'a alors répondu : « Trois choses pour l'instant : D'abord, la Commission de l'Index. Un philosophe ne peut écrire que s'il a entière liberté d'exprimer tout ce qu'il sent au moment où il écrit. Si je savais que mes écrits doivent être soumis à l'index, je ne me sentirais plus libre d'écrire. Deuxièmement, je crains le scandale du côté d'Israël. Je ne voudrais pas lâcher une communauté — c'était après 1933 — au moment où elle souffre déjà des persécutions, des menaces, des injures les plus cruelles de son histoire. » Troisièmement, Bergson étant paralysé, il m'a dit qu'il ne pouvait faire cela qu'en demandant à sa famille d'autoriser un prêtre à venir lui donner le baptême chez lui, et que cela affecterait grandement ses relations avec Madame Bergson qui, elle, était restée juive et très attachée au judaïsme.

Par conséquent, ce que Bergson m'avait dit prouvait qu'il n'était pas libre à ce moment-là.

Je lui ai dit — mais cette suggestion n'était pas heureuse, et de la part de

Dialogue ou violence ?

Bergson cela n'aurait pas été un acte loyal — : « Mais il s'agit d'une relation entre vous et Dieu, qui échappe entièrement au jugement du monde. Vous mourrez juif aux yeux du monde, mais puisque le Père Sertillanges vient vous voir fréquemment, vous pouvez bien lui dire un jour : « Baptisez-moi, et que ce soit un secret entre nous deux. » Bergson n'a rien répondu. Je ne dirai rien de l'impression que j'ai reçue de son silence et de son regard, mais tout est permis.

Nous n'avons pas le droit d'affirmer que Bergson a reçu ce baptême, puisqu'il n'y en a aucune preuve et qu'il n'y en aura jamais. Mais il n'est pas non plus impossible qu'il l'ait reçu. En tout cas, spirituellement, on peut dire qu'il a eu le baptême de désir.

Je lui avais posé la question de mon propre cas, et il avait, avec cette modestie coutumière qui était la sienne, répondu : « Autant le scandale serait grand dans mon cas, étant donné mon âge — il avait près de quatre-vingts ans — et autant j'apporterais peu à l'Église puisqu'il s'agirait d'un vieillard aux portes de la mort, autant, s'agissant d'un homme jeune, je n'hésiterais pas. »

C'est pourquoi, dans le cas de Bergson, je ne peux pas admettre qu'on dise qu'il n'avait pas fait son choix. Il a pu renoncer à ce choix pour des raisons très élevées, par amour d'Israël.

Pour ce qui est de Simone Weil, son cas est tout différent puisque, malheureusement, ce grand esprit et ce grand cœur avait une tendance antisémite que nous déplorons tous. J'ai également reçu la confiance d'un de ses commentateurs et biographes, Jacques Chabot. Jacques Chabot a interrogé, il y a quinze ou vingt ans, ceux qui avaient connu Simone Weil. Elle avait demandé le baptême à un prêtre anglais et avait suivi un certain nombre d'instructions, dans son lit, peu de temps avant sa mort. C'est la sœur infirmière qui la soignait à l'hôpital qui a rapporté ^{p.237} ce propos à Jacques Chabot et à d'autres personnes. Or, c'est parce que ce prêtre anglais a exigé son adhésion à la croyance aux limbes, c'est-à-dire au fait que les enfants qui n'ont pas reçu le baptême ne connaîtront jamais la béatitude, qu'elle a été séparée du baptême. Mais comme ce point n'est pas de foi, il n'y avait pas obligation à y adhérer ; et par conséquent, le baptême de désir était certain dans ce cas-là.

M. CLAUDE ROCHE : Les arguments que vous nous avez apportés à propos de Bergson ne nous convainquent pas du tout. Vous avez fait allusion à son

Dialogue ou violence ?

honnêteté et à sa haute spiritualité. Je ne pense pas qu'aucun des arguments que vous signalez ait pu suffire à empêcher Bergson de recevoir le baptême.

Quant à ce que vous venez de dire à propos de Simone Weil, vous tenez ce propos d'un de ses commentateurs. Mais Marie-Madeleine Davy est formelle et dit que Simone Weil n'a jamais approché l'idée de recevoir le baptême.

M. HEINZ KLOPPENBURG : Je suis heureux d'avoir entendu cette intervention avant de partir, mais je regrette beaucoup l'absence du R. P. Congar, car cette intervention était plutôt de son domaine.

Je voudrais seulement répondre à deux choses concrètes qui ont été mentionnées. Et tout d'abord, la question de l'infaillibilité du pape. Il est nécessaire de dire que c'est là le point de divergence le plus grave entre les protestants et les catholiques. Si j'envisage le problème œcuménique dans un sens particulier, il est impossible à un protestant d'accepter le dogme de l'infaillibilité. Nous continuerons néanmoins le dialogue. Il n'est pas nécessaire que tous les problèmes soient résolus dès l'abord. Je ne sais pas quelle réponse sera donnée. Je ne peux imaginer comment sera résolu ce problème ; mais devons-nous nous décourager ? Nous pensons que le dialogue donnera des résultats. Le résultat est toujours un don auquel on ne pouvait pas s'attendre. Je ne veux pas être optimiste, je suis réaliste.

Il me faut naturellement, puisque je suis luthérien, répondre sur la question de Luther. Au moment de la Diète d'Augsbourg, me semble-t-il, la question qui se posait était très proche de celle qui se pose pour nous maintenant. Luther disait : « Je ne m'intéresse pas à la question de l'institution de l'Eglise. Si seulement on voulait nous laisser prêcher l'Évangile de la façon dont nous l'avons compris... » Cela signifie : Si seulement j'avais la liberté d'exprimer ce que je ressens comme la vérité ; la question du pape, la question de l'organisation de la hiérarchie ne m'intéresse pas.

Dix ans après, il craignit que les paroisses protestantes soient en danger, et il en a confié la responsabilité aux princes.

Depuis cette date, l'Eglise protestante a toujours été sous la menace d'un institutionnalisme beaucoup plus étroit que dans l'Eglise catholique. Car cet institutionnalisme protestant était lié à l'institution de l'Etat. ^{p.238} L'Eglise catholique, au contraire, a toujours maintenu une certaine indépendance vis-à-

Dialogue ou violence ?

vis de l'Etat. C'est seulement maintenant que le protestantisme commence à considérer que c'est là un des aspects les plus critiques de la Réforme.

Le pasteur Kloppenburg, devant quitter Genève, prend congé des Rencontres.

LE PRÉSIDENT : Je ne voudrais pas laisser partir le pasteur Kloppenburg sans rendre hommage à sa personnalité et au rayonnement qu'il nous a apporté. Son départ fait baisser d'un degré la température spirituelle qu'il a entretenue par la générosité de son esprit, son ouverture, sa loyauté, et en même temps ce mélange de sérieux et d'humour qui avait quelque chose de particulièrement séduisant. Je crois qu'il restera une des figures marquantes de ces XVIII^{es} Rencontres.

La parole est au R. P. Kaelin.

R. P. KAELIN : Dans tout ce que nous venons d'entendre, beaucoup de choses appelleraient une réaction, et je regrette beaucoup que le R. P. Congar ne soit plus là.

Sur la réflexion de M. Roche, que la théologie sclérose la mystique, je ne répondrai que d'un mot en disant que saint Thomas était un grand mystique et que saint Jean de la Croix était un grand théologien.

Le problème qui a été sous-jacent et qui me paraît essentiel, c'est celui qu'a posé le président de cette séance, repris par M. Roche, à propos de l'œcuménisme : est-il vraiment possible d'avoir un dialogue lorsque les interlocuteurs croient, selon toute leur conviction, avoir des certitudes ? Si rien n'est sûr, si toutes nos convictions sont affectées d'un signe qui les remet en question ou qui laisse entendre que le contraire peut être possible, je crois alors que le dialogue n'est pas difficile, pourvu que les interlocuteurs soient intelligents et qu'ils le sachent. Il ne s'agit en effet que de savoir qu'on ne sait rien, et qu'on peut chercher ensemble, et d'aller ainsi d'étape en étape vers ce qu'on n'ose pas appeler une vérité parce qu'on peut se demander si vraiment la vérité existe.

La vraie difficulté du problème n'existe en effet qu'à partir du moment où on croit qu'il y a des certitudes, et le croyant, sans doute, est très conscient de l'irritation qu'il peut provoquer lorsqu'il *affirme* qu'il a des certitudes. C'est parce qu'il en est question qu'il peut comprendre cette irritation. Peut-être cette

Dialogue ou violence ?

irritation sera-t-elle moins violente s'il fait entendre à son interlocuteur qu'il ne possède pas la vérité, mais qu'il est plutôt possédé par elle. C'est à ce moment-là évidemment que se pose la question du dialogue.

Mais le croyant n'est qu'un cas privilégié, parce que la question se pose déjà au plan d'autres certitudes qui ne sont pas des certitudes de foi. Personnellement, je suis persuadé qu'aucun homme ne peut se passer de certitudes. Chacun a au moins certaines certitudes, non pas relatives à la p.239 destinée humaine — c'est peut-être sur ce plan que les points d'interrogation sont les plus nombreux — mais lorsqu'il s'agit de données essentielles de la vie en commun. Pensez au racisme, aux rapports de la personne et de la société... Celui qui dit : « Il n'y a pas de certitudes » est au moins certain de cette affirmation-là. Et s'il était vrai que toute certitude entraîne fatalement l'intolérance, il faudrait alors avouer que nous sommes voués à l'intolérance. Or, je suis personnellement persuadé du contraire.

Je crois qu'on peut être convaincu, soit de vérités humaines, soit des vérités divines reçues par grâce, après une médiation dont l'une est le magistère infaillible. Je ne peux pas développer ce point, mais je crois qu'on peut avoir des convictions réelles sans pour autant tomber dans l'intolérance. Comment cela est-il possible ? Il y a non seulement la vérité, qui est un absolu, mais il y a aussi la conscience, la liberté de la personne humaine, qui est un absolu. Et tout le problème consiste dans cette rencontre, dans le dialogue, entre d'une part une vérité à laquelle on doit fidélité, et d'autre part le respect de cette conscience et de cette liberté qui est en face de moi et que je dois respecter au point de ne pas lui faire violence. Etre violent, ce n'est pas seulement parler avec vigueur ; être violent, c'est vouloir amener quelqu'un du dehors à agir dans un sens qui lui est contraire.

Et alors, pourquoi puis-je dialoguer avec quelqu'un dont je suis persuadé qu'il se trompe sur certains points qui me paraissent essentiels ? C'est d'abord parce que je sais que je puis me tromper. Cela ne veut pas dire que tout ce que je pense soit erroné. J'ai des amis marxistes, athées convaincus. Je suis persuadé qu'un dialogue est possible entre nous, parce que je le vis, ce dialogue. C'est pourquoi je ne serais pas tout à fait d'accord avec M. Jéhouda, qui pense que la base commune de tout dialogue doit être la reconnaissance du Dieu qui s'est révélé à Moïse. Je pense qu'un dialogue vrai

Dialogue ou violence ?

peut s'instaurer avec un marxiste, même si, sur des points essentiels, je ne suis pas d'accord avec lui. Mais il a beaucoup à m'apprendre. Peut-être même que ses négations qui me touchent m'obligent à vérifier et à nuancer mes propres affirmations.

D'autre part, mis à part le problème « vérité », j'ai en face de moi un homme, un homme avec toutes ses dimensions. Car l'homme n'est pas qu'un système de vérités ; et quand je m'adresse à un homme, j'ai en face de moi autre chose qu'une erreur possible. J'ai tout un homme, avec tout ce qu'il représente, avec sa dignité d'homme. C'est pourquoi je suis sûr que l'on peut engager et maintenir un dialogue, même lorsque l'on doit fidélité à une vérité, soit conquise, soit reçue.

Il y a encore un autre point que j'aimerais souligner, et qui touche à certaines conditions du dialogue dont je ne crois pas qu'elles aient été évoquées au cours des débats précédents. Ce qui me paraît empoisonner le dialogue, surtout lorsque les interlocuteurs ont une longue histoire, comme lorsqu'il s'agit des nations ou des Eglises, c'est leur passé. On est formé par son passé, et il pèse sur notre esprit d'autant plus dangereusement, souvent, que nous n'en avons pas conscience. Ce qui m'étonne souvent, c'est la facilité avec laquelle on se jette à la face, semble-t-il, p.240 des faits ou des langages des siècles écoulés. Cela me paraît révéler une absence de sens historique. Nous jugeons avec la conscience d'aujourd'hui, sans tenir compte de toute une évolution des mœurs ; et on en arrive, pour faciliter le dialogue, prétend-on, à un *mea culpa* trop aisé puisqu'il s'agit de condamner des actes ou des comportements d'il y a trois ou quatre siècles. Ces *mea culpa* me paraissent stériles et gratuits. Imaginons que j'aie des ancêtres anthropophages — c'est peut-être vrai —, et que des études historiques m'apprennent que mon ancêtre a dévoré l'ancêtre du voisin. Evidemment je trouverai cela regrettable, mais je ne me sentirai pas du tout poussé à faire mon *mea culpa*. Je crois même que ce *mea culpa* risquerait de m'écarter de ce que devrait être ma tâche, qui est de me demander s'il n'y a pas en moi un anthropophage qui s'ignore. Peut-être devons-nous, sous une autre forme, dans le dialogue entre les Eglises, être attentifs à tous ces conditionnements historiques, afin que nous ne soyons pas détournés des vraies difficultés et de la vraie réalité qui est en jeu.

Dialogue ou violence ?

M. SOLAS-GARCIA : Le R. P. Congar nous a expliqué que le dialogue œcuménique est devenu possible du fait du changement de climat dans les relations entre catholiques et autres chrétiens. Au lieu de dire simplement : « Revenez », Jean XXIII a amplifié le dialogue que pratiquaient déjà les œcuménistes catholiques, et il a ouvert l'Eglise à un vrai et authentique dialogue. Mais j'aurais aimé savoir pourquoi s'est produit ce changement de climat, et pourquoi Jean XXIII a ouvert l'Eglise à un vrai dialogue.

Cette attitude du pape Jean XXIII n'a été qu'une des raisons occasionnelles du dialogue, mais la vraie raison, la cause profonde, il faut la rechercher dans l'évolution même de l'histoire humaine.

Je me souviens du dialogue qui s'est instauré il y a quatorze ans, aux Rencontres Internationales, entre Karl Barth et le R. P. Maydiou pour définir un nouvel humanisme. On est parti de l'idée de l'homme créateur, maître des forces de la nature, qui devient en fait libre et surtout acquiert une conscience plus lucide de la nature de sa liberté, se trouve mieux à même et plus puissant pour maîtriser aussi son propre destin.

Cette notion de la liberté est à la base de la transformation des structures économiques, sociales et politiques. Le problème de la destinée humaine se pose à tous et dans toutes les directions. Il faut le résoudre sans porter atteinte à la liberté humaine.

Quand les chrétiens se sont rendu compte du danger que courait la liberté humaine face à d'étranges conceptions de l'Etat, mais se sont préoccupés d'adapter l'Etat à de nouveaux besoins, de liberté, ils se sont rejoints, dans une même conception de l'homme, et ont puisé à une même source évangélique. La Démocratie chrétienne allemande en est un exemple.

Le problème d'un nouvel humanisme se pose sur un plan très étendu et en profondeur. Il est étendu parce qu'il englobe toutes les idéologies humaines, toutes les positions doctrinales ; en profondeur, il oblige à découvrir de nouveaux aspects de la vérité.

p.241 J'en arrive aux mêmes conclusions que les deux conférenciers, à savoir que le dialogue entre chrétiens devra étudier en profondeur les anciens dogmes, indispensables, éternels, mais aussi inépuisables, pour trouver de nouvelles façons d'envisager et de situer tous les problèmes du nouvel humanisme. C'est

Dialogue ou violence ?

par un renouvellement intérieur, par une adaptation de chaque Eglise à cette nouvelle manière d'envisager les problèmes, que l'on retrouvera l'unité.

M. EDMOND ROCHEDIEU : Je me permets de revenir un peu en arrière sur ce que j'appellerai les conditions psychologiques du dialogue. Une des conditions pour rendre le dialogue efficace — surtout dans le domaine religieux, lorsqu'il s'agit de croyances, de confessions religieuses —, c'est de commencer par ne parler que de ce que l'on considère comme étant le plus haut, le plus spirituel, le plus beau chez autrui. Pourquoi ? Parce que inconsciemment, lorsque nous dialoguons avec quelqu'un qui n'a pas nos convictions, nous lui présentons ce qui, chez nous, est le meilleur. Or si nous comparons ce qui est le plus bas chez autrui avec ce qui est le plus haut chez nous, nous comparons des choses dissemblables. La conséquence en est que lorsque, par souci de vérité et d'information, nous sommes obligés de constater chez autrui tel ou tel point discutable, inférieur, nous évoquons immédiatement ce qui, dans notre propre confession, n'est peut-être pas parfait : contradictions, superstitions, inconséquence de la piété, etc....

Nous sommes habiles à discerner les inconséquences des autres, mais les nôtres sont là, elles existent. Et si nous voulons que le dialogue soit efficace, il peut être utile, je crois, de commencer nous-mêmes par essayer de dénoncer nos propres inconséquences et de ne pas les laisser dénoncer d'abord par l'autre.

La même précaution est à prendre sur un plan plus délicat encore. Dans le dialogue entre confessions, on évoque souvent les ingérences de la politique, les ingérences de l'Etat dans l'autre confession, dans celle qui n'est pas la nôtre. Mais ne devons-nous pas être très prudents, parce que j'ai l'impression qu'il n'est aucune confession qui soit absolument exempte d'ingérence de l'Etat, et que dans toute Eglise, dans tout mouvement religieux, il y a eu des moments où on a dû s'appuyer sur l'Etat, prendre appui sur tel ou tel élément qui n'était pas absolument et purement spirituel.

On a rappelé que l'œcuménisme est un mot du langage chrétien et, étymologiquement, n'est employé que lorsqu'il s'agit d'un dialogue entre confessions chrétiennes. Or, il faut dépasser l'œcuménisme — on nous l'a dit à propos du judaïsme — et peut-être aller plus loin pour entrer en dialogue avec

Dialogue ou violence ?

les autres religions. Je pense à une religion comme le bouddhisme, dont on parle beaucoup à l'heure présente et que les Occidentaux, en général, connaissent mal. Certains estiment qu'il peut être de connivence avec certains mouvements politiques, qu'il manque de réalisations pratiques. Ce faisant, on oublie certains faits, notamment l'histoire de ce roi hindou qui, au premier siècle de notre ère, a fait des conquêtes extraordinaires. Puis il s'est converti au bouddhisme, et il p.242 s'est alors rendu compte qu'il avait tué des milliers d'hommes et qu'il en était responsable. Alors, il s'est fait moine et a fait régner la paix dans ses Etats pendant de longues années. On pourrait citer d'autres exemples, mais je ne veux pas allonger le débat.

On a également indiqué que des convictions solides entraînent l'intolérance. Je n'ai pas cette impression. Vous permettrez peut-être au psychologue de parler. J'ai bien souvent constaté que l'intolérance quelle qu'elle soit — qu'elle vienne de gens religieux à l'encontre de ceux qui ne partagent pas leurs convictions, ou de la part d'athées à l'égard de ceux qui sont religieux — avait comme secret mobile une angoisse intérieure. Il s'agit de gens qui, à la suite de nombreuses difficultés, peut-être de luttes personnelles, sont enfin arrivés à certaines convictions ; et ils ont au fond d'eux-mêmes peur de les perdre. Ils ont peur qu'un adversaire, placé à égalité, ne leur oppose des arguments troublants, qui les ont déjà troublés peut-être. Or, quel est le plus sûr moyen d'empêcher un adversaire de cette sorte de porter un coup efficace ? C'est de le faire taire, c'est de l'empêcher de parler. Je constate au contraire que quelqu'un qui a de fortes convictions ne sera pas effrayé d'entendre des arguments différents de ses pensées. Il les écouterait sans angoisse en se disant : « Je trouve là un enrichissement à ma propre expérience. »

M. BERNARD WALL : Ce qui me frappe dans la discussion que nous avons eue, c'est que chacun parle comme si tout le monde était chrétien ou avait une autre religion. Je dois avouer personnellement que plus de quatre-vingt-dix pour cent des gens que je connais n'ont pratiquement aucune religion. M. Vigorelli a dit hier que nous sommes tous des athées ; qu'il y a l'athéisme militant de quelques-uns de ces écrivains soviétiques que nous connaissons tous les deux, et l'athéisme ou le matérialisme un peu flou, un peu vague, des intellectuels occidentaux. Cette idée est très profonde et vraie. J'ajoute que, dans un autre

Dialogue ou violence ?

sens, les Russes et nous sommes tous des chrétiens sans le savoir. Nos idées de bonté, nos aspirations vers un idéal moral et social sont dans la ligne de l'évolution de l'homme, qui est rendue possible par le fait historique de l'Évangile.

J'ai pu constater dernièrement que beaucoup de communistes ne se bornaient pas à prêcher le marxisme-léninisme. J'ai vu des femmes qui consacraient leur temps libre aux enfants inadaptés comme le font chez nous les quakers. Est-ce qu'on trouve dans *Le Capital* le conseil d'exercer de telles activités ? Peut-être s'agit-il d'une espèce de purification après les orgies du prétendu christianisme russe de l'époque des tzars et de la philosophie du trône et de l'autel.

Je suis revenu de Russie, non seulement avec la conviction qu'un dialogue est possible, surtout avec la jeune génération, mais aussi avec le sentiment que le genre de vie y est différent du nôtre et constitue pour nous un « challenge » vivifiant. Je ne suis pas communiste, loin de là, mais je n'ai pas peur du communisme. La seule peur que j'aie, c'est que notre société occidentale tombe dans une décadence morale. Le « challenge » est là, selon la formule de Toynbee. C'est à nous de donner la réponse créatrice.

M. FRANCISCO LYON DE CASTRO : p.243 Lorsque j'ai entendu le R. P. Congar, et surtout quand j'ai lu sa biographie sur le programme des Rencontres, je me suis dit : Voilà un homme que j'aimerais bien avoir à mes côtés, avec qui j'aimerais bien discuter, et surtout, que j'aimerais bien avoir au Portugal. Et j'avais le projet, dans les couloirs, de poser au Père Congar une question, très franchement, les yeux dans les yeux. D'abord : Si vous étiez au Portugal, est-ce que vous poseriez le problème de l'œcuménisme de la même façon que vous le soulevez en France ? Est-ce que vous connaissez la position de l'Église au Portugal ?

Je ne suis pas catholique, je ne suis pas protestant, je ne suis d'aucune religion. Je suis donc parfaitement libre de dire franchement ce que pourrait être la suite de mes questions posées au R. P. Congar.

Dans ma jeunesse, j'ai connu un peu l'Église protestante au Portugal, et j'ai entendu parler des persécutions des protestants au Portugal.

Plus tard, j'ai eu connaissance de certains faits prouvant qu'il y avait des

Dialogue ou violence ?

difficultés avec les protestants. Mais je dois dire qu'ils forment une petite minorité religieuse au Portugal, alors que l'Eglise catholique, je le dis sans arrière-pensée, domine traditionnellement la vie portugaise. Elle est très liée au pouvoir et influence si fortement la vie portugaise que l'enseignement religieux catholique est obligatoire dans toutes les écoles officielles et privées.

Et comme j'avais des amis dans certains milieux catholiques, je me suis dit qu'un jour il fallait leur poser certaines questions. Lorsque les persécutions ont commencé contre les Juifs en Allemagne, il y avait déjà des difficultés avec les protestants au Portugal. Et je me disais : Pourquoi l'Eglise catholique ne prend-elle pas une position nette, claire pour la défense des Juifs en Allemagne et en même temps pour la défense des protestants dans les pays où ils sont persécutés ? Et pourquoi l'Eglise catholique ne prend-elle pas la défense de tous les citoyens là où ils sont persécutés ? Etant donné que l'Eglise catholique jouit d'une grande considération, ce ne lui serait pas difficile de le faire.

J'ai posé la question à des amis catholiques qui m'ont dit : Ce n'est pas un problème qui nous concerne, nous ; c'est un problème qui concerne la hiérarchie de l'Eglise. Nous aimerions bien que l'Eglise prenne officiellement position pour la défense de tous ceux qui sont persécutés. Ce serait aussi la mission de l'Eglise du point de vue humain.

Mais le problème ne s'est pas posé de la même façon lorsqu'on a commencé à parler de « l'Eglise du silence » qui existe de l'autre côté du prétendu rideau de fer. Et l'Eglise du silence qui existe dans certains pays catholiques ?

En terminant, je voudrais poser cette question au R.P. Congar : Si l'Eglise catholique n'avait devant elle, en France, qu'une petite minorité protestante, une petite minorité juive et pas d'autres mouvements religieux d'une certaine importance, je me demande si le problème de l'œcuménisme se serait posé pour l'Eglise de France.

Je ne sais pas si je me suis bien fait comprendre. Mais voilà un problème qui reste pour moi posé parce que je considère comme mes ^{p.244} frères les catholiques, les protestants, les juifs. Et j'aimerais bien voir toutes les Eglises prendre la position de la défense de l'homme qu'il soit en Union soviétique, en

Dialogue ou violence ?

Allemagne nazie, en France ou au Portugal, où l'Église catholique jouit depuis longtemps d'une position dominante.

LE PRÉSIDENT : Je remercie tous ceux qui ont bien voulu prendre la parole, et je déclare clos l'entretien.

@

Dialogue ou violence ?

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M^e Pierre Guinand

@

LE PRÉSIDENT : p.245 Je déclare ouvert cet entretien qui va porter sur la conférence de M. le bâtonnier Thorp : « De l'aspect sociologique de la violence et du dialogue ».

Je donne tout d'abord la parole à M. Ziemilski.

M. ANDRJEZ ZIEMILSKI : Je voudrais parler des origines, dans les temps modernes, d'une forme spontanée de la violence, dont les conséquences politiques ont été incalculables. Et je formulerai ma question comme suit :

Comment put naître la violence dans un pays démocratique, un pays capitaliste libéral comme l'était l'Allemagne entre les deux guerres ? Comment a pu naître le fascisme ? Comment a-t-il été possible que ce monde de petits bourgeois, même d'ouvriers, ait pu s'évader de la liberté démocratique pour aller vers la violence ?

Eric Fromm, célèbre sociologue et psychanalyste, répond : le monde industriel producteur d'objets, est un monde instable, sans pitié, sans cesse transformé par les modes de production ; c'est un monde où l'homme est toujours condamné à choisir entre des objets nouveaux. Il y est entouré d'objets, et ce sont les objets qui le dominent, qui le déterminent, qui le limitent. C'est un monde où l'homme est seul, et la solitude des masses, la solitude des foules est une force sociale terrible, qui peut pousser les hommes vers la violence — car la violence est une forme de communauté, ne l'oublions pas, une forme de fraternité mauvaise, méchante, mais une sorte de fraternité tout de même. Et les hommes, la jeunesse en particulier, peuvent en venir à s'évader de la liberté. Cela se produit quand les besoins profonds ne sont pas satisfaits ; les besoins de fraternité réelle, de création, d'identification personnelle. Les hommes cherchent toujours une fraternité, ou une

¹ Le 7 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

communauté. Ils peuvent le trouver dans une force organisée, la violence.

p.246 Après la deuxième guerre mondiale, cette menace a-t-elle disparu ? Il me semble que non. Cette violence, on peut la voir partout, peut naître dans les milieux d'une jeunesse qui ne sait pas que faire de sa vie, qui n'en voit pas le but, qui n'a pas de raisons de vivre. C'est là qu'on peut trouver les causes de la violence moderne. Je ne pense pas que les sports, les loisirs suffisent à rétablir l'équilibre. Il faut donner, et cela presque partout, des valeurs à cette jeunesse, des valeurs pour lesquelles on veuille vivre. Autrement, c'est la violence qui intervient, faussant toutes les valeurs. Je pense qu'aucun pays du monde n'est à l'abri de cette menace.

Si nous pouvons aborder cette question de façon plus calme, nous qui représentons les pays socialistes, c'est parce que nous en sommes très conscients et que nous savons qu'on peut changer cette menace en une force active, créatrice. C'est bien difficile, mais c'est notre tâche.

M. RADOMIR LUKIC : Je voudrais continuer la pensée de M. Ziemiński et élargir le débat. Du point de vue sociologique, ce qui nous intéresse le plus dans le grand problème dont nous discutons aujourd'hui, ce sont surtout les causes de ce mal que nous appelons violence, et le grave problème de savoir si la sociologie, qui peut être une science exacte de la société, est capable, au nom d'un principe, d'établir des lois scientifiques susceptibles de nous expliquer le phénomène de la violence et de nous indiquer des remèdes à ce mal. Autrement dit : pouvons-nous prévoir, d'une manière scientifiquement fondée, la disparition, ou pour le moins une diminution de la violence dans la réalité sociale.

M. Ziemiński nous a rappelé le point de vue d'un psycho-sociologue bien connu, et il y a là sans doute beaucoup de vrai. Mais je crois que ce point de vue doit être élargi, et que nous devons examiner plus à fond la structure sociale elle-même, c'est-à-dire nous demander s'il y a quelque chose dans la structure sociale qui fait que la violence éclate dans des formes souvent horribles. Nous pouvons tous admettre que ce sont les conflits d'intérêts dans la vie sociale, les conflits d'intérêts des Etats, des nations, des Eglises, des idéologies, des groupes, des individus et surtout, du point de vue du matérialisme historique, les conflits de classes, les conflits économiques qui

Dialogue ou violence ?

engendrent la violence. Or si nous voulons être, non seulement des humanistes — ce qui est fort louable mais peut-être un peu trop idéaliste — qui espèrent que la violence va disparaître et qui cherchent à éduquer les hommes pour qu'ils n'emploient pas la violence ; si nous voulons être plus réalistes, il faut rechercher les causes de la violence. Il faut reconnaître que les conflits sociaux sont fondés objectivement, et qu'ils ne dépendent pas de la seule volonté des hommes, ni de la bonne éducation, ni même de la psychologie, mais bien d'une série de phénomènes objectifs qui ont leur développement historique. Ce développement historique peut être découvert par la sociologie scientifique, et la sociologie peut nous dire si l'espoir est vraiment fondé de voir un jour la violence disparaître.

p.247 Je ne peux pas m'étendre davantage sur ce sujet, mais je dois dire que la sociologie fondée sur le matérialisme historique nous permet de penser qu'avec le développement de la production matérielle les conflits économiques vont peu à peu s'effacer, qu'il va y avoir une société sans classes et que dans cette société l'emploi de la violence sera à peu près insignifiant, sinon qu'il va complètement disparaître.

En tant que juriste, je ferai une remarque sur le brillant exposé de M. le bâtonnier Thorp. L'institution qu'il nous a proposée comme modèle de la non-violence, ou du dialogue, le tribunal et le procès judiciaire, n'est malheureusement qu'une institutionnalisation de la violence, la violence légalisée, légitimée, la violence de l'Etat qui possède le monopole des moyens physiques de violence. Même la démocratie — puisque aussi bien M^e Thorp nous a proposé la démocratie comme un modèle de participation des populations au pouvoir, au dialogue — est une institution qui emploie la violence.

Quelle est la différence — et j'en arrive ici au jugement de valeur — entre la démocratie et l'autocratie ? La différence, c'est que dans la démocratie, c'est la majorité qui emploie la violence contre la minorité et, dans l'autocratie, c'est l'inverse. Or pouvons-nous accepter cet usage de la force et de la violence de la part de la majorité envers la minorité ?

Rousseau croyait — et cette croyance n'était pas fondée, comme cela a été découvert ultérieurement — qu'il y a une Volonté Générale et que la Volonté Générale est la liberté de chacun. Malheureusement c'était un paradoxe. Il n'y a pas de liberté parce qu'il n'y a pas de Volonté Générale. Une fois la Volonté

Dialogue ou violence ?

Générale instituée il y aura la liberté. Rousseau pensait résoudre le problème par un paradoxe, en disant que la minorité se trompe sur ce qui est, d'après son opinion, la Volonté Générale. C'est la majorité qui a raison, donc c'est la majorité qui est fondée et justifiée à employer la violence.

Vous avez mentionné le nom de Gandhi. On pourrait aussi évoquer celui de Tolstoï et de beaucoup d'autres penseurs qui ont été opposés à l'emploi de la violence, même pour la repousser, la non-résistance au mal.

Pouvons-nous accepter cette philosophie ? Je crois que non. Il y a des conflits qui ne peuvent être résolus autrement que par la violence. Nous vivons dans une société divisée par les conflits ; or, comme nous ne pouvons pas vivre en dehors de la société, ni imaginer une société sans conflits, et puisque ces conflits sont insolubles sans l'emploi de la violence, il faut bien employer la violence pour maintenir l'unité sociale, qui est la condition préalable à la vie individuelle. Mais qui a le droit d'employer la violence ? Malheureusement seul un raisonnement mathématique peut nous répondre : c'est la majorité, car l'emploi de la violence contre la minorité c'est encore la mesure la plus petite possible de la violence dans la société. C'est pourquoi nous devons être pour la démocratie, jusqu'à ce que nous soyons dans une société sans classes où tous les conflits ne vont pas disparaître, mais certainement les conflits fondamentaux, de nature économique. L'emploi de la violence aura donc, sinon tout à fait disparu, tout au moins sera minimisé, et atteindra une mesure qui peut être humaine.

M. MIHAIL RALEA : Je crois que notre discussion sur les rapports entre la violence et le dialogue serait beaucoup plus efficace et plus claire si nous partions d'une définition du dialogue et de la violence, et je me reporte à la très belle conférence de Charles Baudouin.

Il y est dit : la violence est une forme de l'action. Ce n'est pas suffisant. La violence est une forme d'action, une action exagérée, une action unilatérale, et non la seule forme possible d'action. Pour qu'il y ait équilibre, pour qu'il y ait dialogue et violence, il faut penser que le dialogue est une violence bridée. Le dialogue se situe à un point d'équilibre, dès que décroît la force de la violence. Cela signifie que lorsqu'une classe ou un individu se sentent suffisamment forts, ils ont recours à la violence. C'est la voie la plus directe pour résoudre certains problèmes.

Dialogue ou violence ?

Donc pour qu'il y ait discussion, pour qu'il y ait dialogue, il ne faut pas qu'une personne ou qu'un parti soit seul à avoir la force. Il faut que la société ait un régime de classes où les forces sont plus ou moins équilibrées.

On peut ainsi affirmer que dans le dialogue il y a des formes de violence, la polémique, par exemple ; on peut discuter très violemment sans sortir du dialogue.

Dans sa conférence d'hier soir, M^e Thorp a examiné le phénomène du point de vue sociologique. Il a commencé par établir une classification des sociétés, les divisant en trois formes : la société civile, la société internationale et la société industrielle.

Cette classification est artificielle, me semble-t-il ; et elle n'est pas valable, parce que tous les critères de base sont présents dans l'une ou l'autre de ces formes. Dans la société industrielle, il y a des formes de violence, dont certaines ouvrent sur le dialogue. Dans la société internationale, il y a aussi des formes de violence et des formes de dialogue. Il faut donc trouver d'autres critères, dans des manifestations de la vie sociale différentes de celles dont M^e Thorp a fait un critère unique : le phénomène juridique. Nous savons que la société revêt plusieurs aspects : manifestations économiques, juridiques, politiques, etc. Alors, pourquoi prendre pour critère un seul phénomène, le phénomène juridique ? Le juridique exprime seulement la forme d'une société, parvenue à un certain régime de classes, économique ou politique. Alors on organise la justice, la procédure, et on a un certain point de vue sur la société. A un contenu, l'inégalité sociale, va s'associer une forme, la forme juridique qui exige d'être considérée comme juste et comme unique.

Il m'a semblé regrettable que dans la conférence d'hier on ne trouve pas mention du point de vue du matérialisme historique. La violence — et ce n'est pas seulement une opinion de Marx et d'Engels, mais aussi de sociologues bourgeois comme Durkheim — est l'expression d'une inégalité économique, et surtout une forme de la lutte des classes. On n'a évoqué hier soir aucun des effets de la lutte de classes, qui est la source principale de la violence. La violence est un phénomène de déséquilibre des forces de la société. Comment remédier à cet état ? Evidemment, la solution radicale serait un régime sans classes, parce que s'il n'y a plus de classes, il n'y a plus d'intérêts contradictoires. Peut-on néanmoins p.249 affirmer qu'il n'y aura plus de conflits,

Dialogue ou violence ?

même dans une société sans classes, qui produiront des accès de violence ? L'homme est un être contradictoire, et il porte en lui une dialectique du bien et du mal. Et la contradiction est toujours une forme de la violence.

De toute manière, il n'est pas possible d'instituer partout, pour le moment, des sociétés sans classes. Mais je ne crois pas non plus qu'une réorganisation de chaque pays sur le plan judiciaire pourrait supprimer la violence et lui substituer le dialogue. Comme remède, il faut plutôt penser à l'organisation économique de la société. Faire tout son possible pour qu'il n'y ait que des différences minimales entre tous ceux qui participent au revenu national, et égaliser la situation économique des différentes catégories. Ce serait un commencement d'équilibre dans la société.

Je considère comme un point très important le développement du rationalisme culturel. On parle aujourd'hui de coexistence pacifique, de collaboration, et il faut y voir la conséquence de certains phénomènes économiques. Mais il n'est pas faux de penser que l'élévation du niveau de culture, et du rationalisme en général, sera un moyen d'éliminer autant que faire se peut la violence.

Dans les relations internationales, on parle beaucoup de la coexistence pacifique, qui est le seul moyen de s'entendre entre peuples. Mais cela signifie que les peuples en sont arrivés à de moindres différences économiques, et ont une organisation économique qui permet le dialogue. La coexistence pacifique, pour le moment, ne saurait être encore qu'un dialogue ; mais il faut commencer par parler pour pouvoir agir ensuite.

Mme EDMÉE DE LA ROCHEFOUCAULD : On a parlé d'action comme synonyme de violence, mais je crois que la violence, c'est d'abord l'emploi de la force.

Quant au dialogue, à mon sens, c'est le compromis ; à la violence s'oppose le compromis.

Ceci étant posé, on peut admettre que la violence s'exerce aujourd'hui sous la forme de menaces plutôt que de violence de fait. En un mot, la guerre est jouée sur la table. Sans doute a-t-on toujours évalué les forces des adversaires, mais aujourd'hui on y apporte une précision quasi scientifique. On énumère très exactement le nombre de fusées, de bombes, d'engins de mort qui existent de

Dialogue ou violence ?

part et d'autre, et les forces en présence paraissant quasi égales, ceux qui en disposent, sans consentir à un véritable dialogue, consentent tout au moins à ne pas s'en servir.

Quelle est la situation des faibles dans ce cas ?

Dans l'époque actuelle, les faibles n'ont que peu de chances de compromis ; il faut, en tout cas, qu'ils s'appuient sur la force pour rétablir la balance.

Et le compromis qui s'établit entre les plus grandes forces peut aboutir à un partage d'influences dont les faibles doivent nécessairement s'accommoder.

Mais on dira, aujourd'hui, qu'il y a l'opinion internationale, qui repose sur les principes de droit international et en appellent aux organisations qui les appliquent.

p.250 Or, cette opinion internationale est parfois dirigée elle-même. Quand elle émane de ce qu'on appelle aujourd'hui le Tiers-Monde, est elle plus pure, c'est-à-dire dépourvue de violence, ou tout au moins de menaces de violence ?

Il n'en demeure pas moins vrai, pourtant, qu'à la violence, dans une certaine mesure, peut répondre la non-violence. Nous avons des vedettes de la non-violence, et il est inutile de citer encore une fois l'exemple de Gandhi.

Et je ne cesse de croire en la force des idées et des principes reposant sur la justice. Ayant longtemps milité moi-même pour obtenir des droits pour la femme, et ayant toujours refusé toute espèce de violence, j'ai eu la joie de voir triompher mes idées.

Je dirai donc : il ne faut pas se décourager d'employer parfois le discours, le monologue, répété naturellement par quantité de gens, là où le dialogue ne peut pas encore s'instaurer.

M. GIAN PIERO BREGA : Il me semble que dans son excellent exposé, M^e Thorp n'a pas assez souligné un aspect important de l'antithèse dialogue-violence : la continuité des formes sous lesquelles ils se manifestent dans l'évolution sociale.

Il est juste de reconnaître que la violence est parfois inévitable et, dans une certaine mesure, de la justifier, de la considérer comme un sacrifice réparateur d'injustices, de supercheries ; mais en même temps, il est réconfortant de voir

Dialogue ou violence ?

que cette violence — même celle qui s'oppose à une autre violence — peut évoluer vers d'autres formes de résistance au mal, plus rationnelles, donc plus humaines et qui coûtent moins cher. Mais pour l'instant, disons-le franchement, c'est une possibilité qui n'est pas encore très probable.

Chacun sait qu'avant de se déchaîner et de devenir autonome, et presque automatique, la violence s'est installée dans des domaines bien réels. Il y a des situations où l'inégalité des moyens pour les dominer d'une manière pacifique fait échouer le dialogue. L'explosion de la violence est alors presque inévitable. On doit affirmer que le recours à la force est parfois le meilleur gage d'un dialogue, qui pourra bientôt reprendre, précisément grâce à la diminution des inégalités. Car il n'y a de dialogue qu'*inter pares*.

Il s'agit donc de travailler à établir les conditions d'un échange d'idées, d'expériences, de biens culturels, qui puisse réduire ultérieurement les différends entre les nations, entre les classes sociales, entre les techniques, les économies diverses.

Peut-on espérer que ce moment béni est arrivé pour nous, et qu'après guerres et révolutions on a maintenant la possibilité réelle de dialoguer aux divers niveaux de la société internationale, civile, industrielle ?

Dans la mesure où on peut répondre affirmativement, nous devons nous engager pour que le dialogue ne s'ouvre pas seulement dans une direction, mais dans toutes les directions possibles, car il est inconcevable qu'il n'y ait qu'un renoncement partiel à la violence. Sinon on en viendra à de nouveaux conflits et des situations précaires s'établiront à nouveau. ^{p.251} Comme il y a continuité entre les diverses formes d'action sociale, dans la société civile, industrielle, internationale, il y a aussi une continuité dans les causes de la violence et dans la tragédie du dialogue manqué.

Certains phénomènes du désordre dans le monde, qui semblent éloignés les uns des autres, apparaissent, au contraire, comme étroitement liés. Ce fut le cas du fascisme chez nous, et de l'insuffisant développement de notre industrie en 1919. Pour que le dialogue ne soit pas l'expression d'une simple politesse, mais devienne force concrète, il doit pouvoir changer les choses, s'opposer aux causes du désordre, à tous les niveaux, dans les individus comme dans la société civile, dans l'économie comme dans le monde intellectuel, dans les rapports internationaux comme en matière religieuse.

Dialogue ou violence ?

C'est précisément cette continuité entre tous les aspects de la violence d'une part, du dialogue d'autre part, qui fait parfois de la stratégie du dialogue une simple tactique. Mais cette tactique engendre une façon de penser et de se conduire, qui engendre à son tour une sorte d'habitude à la tolérance et au respect d'autrui. Pourtant, avouons-le, ce n'est pas encore le dialogue comme moyen général et absolu de résoudre tous les problèmes et les conflits de notre temps.

Le mot d'ordre alors est très pragmatique ; il est d'employer toujours, quand cela est possible, le dialogue au lieu de la force. Mais qui décidera si c'est ou non possible ?

M. RENÉ WILLIAM THORP : Les observations qui viennent de nous être présentées peuvent se ramener à la question de savoir s'il convient réellement de choisir entre la violence et le dialogue. En un mot : Si la violence est, d'une manière générale, condamnable, n'y a-t-il pas, tout de même, une bonne violence à laquelle il faudrait faire sa part, à côté du dialogue ? C'est un fait que, sans la guerre, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, par exemple, n'aurait pu s'exercer ; sans la guerre, les nations opprimées auraient-elles pu, une à une, conquérir leur indépendance ?

D'un autre côté, n'est-il pas exact que, sans la révolte ou la révolution les autocraties auraient risqué de demeurer indéfiniment en place ; et les idées de liberté, pour lesquelles s'est faite la Révolution française, auraient-elles connu l'audience que vous savez ?

Enfin, sur un plan plus proprement économique, sans la libre concurrence, le régime capitaliste aurait-il pu donner à la société industrielle l'essor que nous lui connaissons ?

C'est là évidemment un problème que soulève également notre débat sur la violence et le dialogue.

Je crois qu'il convient de distinguer : se place-t-on du point de vue moral ou au point de vue social ? Si on se place sur le plan moral, sur le plan de l'humanisme, sur le plan de la dignité de l'homme, il est incontestable que la violence est condamnable et qu'elle est même condamnable d'une manière absolue, d'une manière définitive. Je ne vois pas, de ce point de vue, une justification quelconque de la violence. Mais si on se place à un point de vue

Dialogue ou violence ?

plus réaliste, du point de vue de la p.252 nécessité sociale, force est de constater que, tout au moins dans l'état actuel des sociétés, une certaine part de violence est indispensable. Elle est indispensable parce que l'humanité n'a pas encore atteint le degré de perfection qu'elle atteindra peut-être un jour, mais qu'elle est encore loin d'avoir atteint aujourd'hui. Si bien qu'une politique fondée exclusivement sur la non-violence risquerait bien évidemment de faire le jeu de la violence. Il y a donc incontestablement, dans l'état actuel des sociétés, une part nécessaire à faire à la violence. Mais alors, la question est de savoir si on doit se satisfaire de cette situation ou si, au contraire, il n'est pas donné à l'humanité, ou à une élite de l'humanité, de faire en sorte que la part de la violence se réduise de plus en plus au profit du dialogue ; et c'est dans cette perspective que doit être posé notre débat.

La question est alors de savoir si réellement l'humanité pourra réduire la violence, si elle en aura les moyens. Et j'ai indiqué, dans ma conférence d'hier, un certain nombre de moyens qui ouvrent le dialogue. J'ai indiqué la diplomatie, la démocratie de participation, j'ai indiqué le syndicalisme de coopération.

On m'a répondu tout à l'heure, au sujet de la démocratie : « Etes-vous bien sûr que la démocratie élimine toute violence ? Car la démocratie, c'est le régime de la majorité, et la loi de la majorité elle-même est une violence imposée à la minorité. »

Je vais répondre plus particulièrement à cette objection. Mais préalablement, il convient d'essayer une définition de la démocratie.

Je distingue deux sortes de démocratie : la démocratie autoritaire et la démocratie libérale.

La démocratie n'est pas nécessairement exclusive de la violence ; elle n'est pas nécessairement exclusive même de tout autoritarisme, car si la démocratie est le fait que le pouvoir est entre les mains de la collectivité, la collectivité peut être aussi oppressive qu'un monarque. Et nous savons, par exemple, des démocraties antiques qu'elles n'étaient pas précisément libérales, au sens individualiste que nous donnons à l'heure actuelle à ce mot.

Lorsque je dis, par conséquent, que la démocratie peut être un moyen de favoriser le dialogue, je n'ai pas dans l'esprit cette forme autoritaire de la démocratie.

Dialogue ou violence ?

Mais il existe un autre type de démocratie ; c'est la démocratie libérale. Cette démocratie ne correspond plus simplement à un libéralisme collectif, à une émancipation de la collectivité du pouvoir personnel, à une résorption de pouvoir personnel dans le collectif, mais à une démocratie qui fait sa place à la liberté de l'individu. C'est cette démocratie qui se donne des institutions parlementaires, ce qui la rend bien plus propre au dialogue que ne l'est la démocratie autoritaire.

Sans doute y a-t-il également, dans cette démocratie, la loi de la majorité. Mais est-ce que cela implique que, du moment que l'on admet la loi de la majorité, on admet, dans une certaine mesure, la violence ?

Examinons de plus près le mécanisme du dialogue. Le dialogue, dans sa perfection, devrait aboutir à la persuasion de la personne avec laquelle on dialogue. Cela, c'est la forme idéale. Et si, à force de dialoguer, p.253 j'arrive à convaincre mon adversaire, il n'y a plus d'opposition, il n'y a plus aucune espèce de violence ; le dialogue a atteint son but. Sans doute, cette forme idéale du dialogue ne se présente pas souvent. Mais, même imparfait, le dialogue suppose tout de même certaines conventions. Il faut admettre qu'on arrivera à concilier les points de vue, qu'à défaut d'imposer complètement le sien à l'interlocuteur, on parviendra, par suite de concessions mutuelles, à un accord. Et là, encore une fois, le dialogue élimine la violence.

Troisième hypothèse : vous n'arrivez pas à persuader complètement votre interlocuteur ; vous ne trouvez pas non plus un terrain de conciliation. Alors, comment éliminer la violence qui résulterait de l'application de la loi de la majorité à une minorité, au cas où le dialogue se poursuivrait non plus entre deux personnes mais entre plusieurs ? Et je reviens à votre question. C'est alors qu'il faut également admettre une convention ; c'est l'acceptation préalable par la minorité éventuelle de se soumettre volontairement à la loi de la majorité.

Et c'est bien ce qui existe dans un régime parlementaire, dans la mesure où ce régime parlementaire fonctionne normalement.

J'ai fait allusion, hier, au système anglo-saxon, et particulièrement au système anglais, car je crois que c'est en effet en Angleterre que le système parlementaire fonctionne le plus remarquablement. Vous savez qu'en Angleterre l'opposition est institutionnalisée, qu'elle est considérée comme un élément du gouvernement anglais. Or, si le libéralisme parlementaire anglais fonctionne le

Dialogue ou violence ?

mieux du monde, jusqu'à présent, c'est qu'entre la majorité et la minorité des opposants est intervenue cette sorte de convention qui fait que la minorité accepte par avance de se soumettre à la majorité, laissant simplement subsister l'espoir que cette minorité deviendra un jour ou l'autre également la majorité. Et voilà la conception de la démocratie que j'avais lorsque j'envisageais que la démocratie pouvait être un instrument du dialogue.

Mais alors, d'autres questions se posent : celle de savoir — et je répons à d'autres observations qui ont été faites — si réellement on peut espérer qu'un jour ou l'autre la part que nous sommes obligés de faire aujourd'hui à la violence se résorbera de telle sorte que nous irons de plus en plus vers un dialogue. Je crois que nous verrons naître une société de dialogue dans deux hypothèses : 1° Du fait du progrès moral de l'humanité. C'est un acte de foi, me direz-vous. Mais si vous croyez que l'humanité peut s'améliorer progressivement sur le plan moral, que tout de même, quelles que soient les apparences, l'homme du XX^e siècle a fait, sur ce plan, des progrès sur l'homme primitif, vous pouvez espérer que, petit à petit, par le développement de l'humanisme, c'est l'humanité elle-même qui s'ouvrira davantage au dialogue. Il y a tout de même certains éléments réconfortants à cet égard, lorsque nous examinons l'état des sociétés. Il est incontestable que la part réservée à la diplomatie, à la participation, à la coopération, a augmenté dans la société moderne par rapport à ce qui était son lot dans l'Antiquité.

2° Il y a peut-être une autre raison de croire au développement du dialogue : c'est qu'il s'imposera peut-être en raison de la violence ^{p.254} elle-même et des excès de cette violence. En fait, à quoi assistons-nous aujourd'hui ? J'ai dit que nous assistons, d'une part, à un dialogue de plus en plus ouvert, mais également à une violence qui atteint au paroxysme, si l'on peut dire, puisque la violence, à l'heure actuelle, risque de se manifester sous la forme de l'utilisation militaire de l'énergie nucléaire. Et vous savez quelle appréhension la guerre atomique a fait naître dans l'humanité. Alors qu'il y a quelques années encore nous étions sous l'empire de la guerre froide, pouvant craindre un conflit exterminateur pour l'humanité, nous voyons aujourd'hui les adversaires si conscients du danger qu'ils ont spontanément ouvert le dialogue, sous une forme notamment qui dépasse la coexistence, par ces entretiens au « sommet » que vous connaissez. On peut dire que, dans une certaine mesure, c'est l'excès du danger qui menace l'humanité qui porte cette humanité elle-

Dialogue ou violence ?

même à se concerter. Et c'est encore l'une des raisons pour lesquelles je crois qu'il ne faut pas perdre confiance. Je ne dis pas notre génération, mais les générations à venir verront diminuer de plus en plus la part de la violence au profit du dialogue.

M. FRANCISCO LYON DE CASTRO : La première condition du dialogue, c'est d'avoir des interlocuteurs ; voilà qui est évident. Mais une autre condition, tout aussi nécessaire, ne semble pas évidente pour tout le monde. Je la présenterai sous forme de question : peut-on dialoguer sans liberté ?

Mon expérience et mes observations m'ont amplement confirmé dans l'idée que la liberté est une condition naturelle, inaliénable, du dialogue et qu'il n'y a pas de dialogue sous la contrainte. Combien de ceux qui voudraient dialoguer — hommes, classes, mouvements d'idées, groupes religieux, Etats —, sont contraints au silence, ou à une certaine forme de silence, parce que le dialogue leur est défendu par ceux à qui il serait proposé.

Ils sont contraints de se taire parce que leurs adversaires éventuels refusent le dialogue. Ceux-ci détiennent le pouvoir, toutes les formes du pouvoir ; *leur vérité est la seule vérité*. Et personne — ni les hommes, ni les classes, ni les mouvements d'idées, ni les groupes religieux — n'a le droit de discuter, de se faire entendre, de dialoguer... Ils n'ont pas la liberté de le faire, cela leur est interdit, donc ils ne peuvent pas faire un choix non plus entre dialogue et violence. Ni les sophismes, ni les grandes mises en scène, ni les ruses de tel pouvoir ne parviennent à camoufler la réalité des faits : ceux qui détiennent le pouvoir, la force, refusent le dialogue, ne se posent même pas le problème du dialogue. Mais il peut aussi arriver que des hommes, des classes, peut-être d'importants groupes humains, privés pendant des années de toute liberté, du moins des libertés qui caractérisent le citoyen de n'importe quelle démocratie moderne, en arrivent à perdre, durant une certaine période, soit le sens de la liberté, soit la conscience et le besoin du dialogue. De même qu'un membre dont on ne se sert pas s'atrophie, la perte de la liberté, la perte des droits du citoyen rend l'homme inconscient de ses droits.

p.255 Cet état d'esprit peut s'installer si l'action de ceux qui refusent le dialogue s'exerce d'une façon durable, pendant des années, sur l'ensemble d'une population et se prolonge pendant plus d'une génération. On refuse aux

Dialogue ou violence ?

adultes les libertés qu'ils ont connues dans leur adolescence ; on déforme l'esprit des nouvelles générations en leur inculquant les seules vérités officielles.

Au fur et à mesure que les effets d'une telle éducation et d'une telle formation — je dirais déformation —, à l'école, dans la presse, par la radio, la télévision, dans les entreprises, dans les organismes officiels, etc., laissent leur empreinte sur l'esprit des hommes, il peut arriver que l'esprit de liberté, qui existait au fond de l'âme de chaque homme, est maîtrisé, effacé ; et les gens — une grande partie de la population, y compris certaines couches cultivées et des personnes occupant une position élevée dans la vie d'une nation, — perdent ainsi la conscience de leur rôle dans la société. La démission civique devient un phénomène courant dans la vie nationale. Ce tableau est conforme à ce qui se passe dans plusieurs pays, à l'heure actuelle ; quelle que soit la couleur de leur drapeau, je me vois confirmé dans l'idée qu'après une longue période sans liberté, le mot *dialogue* peut ne pas avoir de signification pour de larges couches d'une population soumise à un régime où toute tentative de dialogue peut constituer un crime.

Une telle situation ne dure pas perpétuellement, et elle n'est pas schématique. Car il arrive un moment où, petit à petit, par un processus que je ne me propose pas d'analyser ici, commence le réveil des consciences. Il nous suffit de constater que ce réveil a lieu, qu'une partie de la population prend conscience de sa situation et, par des moyens multiples, ose tenter de participer à la vie de la communauté. Mais alors, devant l'impossibilité de se faire entendre, et se rappelant l'échec de toutes les tentatives antérieures, des personnes de toute tendance, de toute formation finissent par considérer que la seule voie ouverte est celle qui conduit forcément à la violence. Le déchaînement de la violence apparaît alors comme une réaction contre l'impossibilité de dialoguer ; c'est l'action qui a pour but de créer des conditions de liberté, c'est-à-dire de forcer le dialogue par la violence. C'est une contradiction sur laquelle je n'ose pas prendre position ici — et je ne suis pas ici pour le faire ; mais j'estime utile de concentrer notre attention sur le mécanisme de ce phénomène, d'ailleurs étrange pour ceux parmi vous qui ont toujours vécu dans des conditions de liberté.

La lutte contre les dictatures totalitaires dans les pays d'Europe, la lutte contre les petits et les grands tyrans, en Europe même, ainsi qu'en Amérique

Dialogue ou violence ?

latine, la lutte des patriotes de plusieurs pays contre l'occupant, la lutte des Algériens pour leur indépendance, pour ne citer que quelques exemples de l'histoire contemporaine, confirment ce que je viens de dire. Il n'est pas nécessaire de citer tous les efforts, toutes les tentatives déployées par ceux qui ont mené ces luttes pour réaliser des conditions d'existence, de coexistence d'où la violence soit bannie.

J'espère qu'aucun de mes auditeurs ne croira que je suis venu faire ici l'apologie de la violence. Je tiens absolument au dialogue. Seulement, la p.256 question n'est pas de savoir ce que je pense, mais bien de connaître les vraies données du problème dans les divers pays. Je pense très sincèrement que même si nous devons partir de bases théoriques, nous ne pouvons et nous ne devons pas orienter notre pensée sans tenir compte des conditions concrètes dans lesquelles nous vivons et qui régissent le monde auquel nous appartenons. Pour conclure : le dialogue est toujours souhaitable, mais il n'est pas toujours possible. La violence est toujours regrettable, mais elle ne peut pas toujours être écartée.

On a, à maintes reprises, cité l'exemple de Gandhi. Je poserai la question suivante, qui vous paraîtra terrible : si Gandhi, partisan de la non-violence, avait, pour le malheur du monde et de l'humanité, été arrêté dès ses premières tentatives, s'il avait été mis dans un camp de concentration, s'il avait été fusillé, que serait devenue la non-violence ? Nous ne pourrions le citer en exemple à l'heure actuelle. Je veux dire par là que, pour que la doctrine de la non-violence existe, pour qu'il y ait dialogue, il faut la liberté.

M. ANGELOS ANGELOPOULOS : On a parlé du conflit qui se manifeste dans la société industrielle — et qui détermine aussi le vrai contenu de la démocratie. Ce conflit, d'où vient-il ? Il provient de la contradiction qui existe entre les cadres légaux et les forces économiques et sociales de la société. L'Etat détermine certains objectifs, qui deviennent des impératifs légaux auxquels les hommes doivent ajuster leur vie et leurs activités. Si cet ajustement se réalise, s'il est harmonieux, alors la paix sociale et le progrès sont assurés. Mais ce n'est pas toujours le cas.

Il arrive un moment où l'ordre légal entrave le développement économique et empêche le progrès social. De nouvelles forces économiques et sociales

Dialogue ou violence ?

exigent de l'Etat une réadaptation à une nouvelle réalité. Si cette réadaptation ne se réalise pas paisiblement alors, par suite d'une stagnation économique, d'une régression, on aboutit à des conflits sociaux accompagnés souvent de troubles et de révolutions.

Pour éviter les troubles sociaux, dans une société industrielle, il faudrait donc se pénétrer de l'idée que l'esprit révolutionnaire est une nécessité vitale. Il faudrait agir dans tous les domaines avec l'idée que le monde ne reste pas stationnaire, mais qu'il évolue continuellement ; car pour qu'une politique d'Etat soit juste, rationnelle, efficace et réaliste, il est nécessaire qu'elle prenne toujours en considération le mouvement continu des phénomènes économiques et sociaux. Or, la puissance et la vitalité de la démocratie d'aujourd'hui et de demain sera jugée selon ses possibilités d'adaptation aux nouvelles forces économiques et sociales, et selon qu'elle donnera satisfaction aux vrais intérêts de la société.

M. JACQUES PIRENNE : Le sujet que M. le bâtonnier Thorp a, hier et aujourd'hui, si brillamment exposé devant vous — et je suis proche de ses idées — est tellement vaste et comporte tellement d'aspects historiques, sociologiques, philosophiques qu'il faut bien p.257 se décider à l'envisager sous un seul aspect. Je voudrais l'envisager sous l'aspect historique.

L'histoire montre, hélas, que toutes les grandes étapes qu'elle a franchies l'ont été par la violence. Il n'est guère de frontières politiques qui ne soient établies par la violence. La guerre a été la véritable raison d'Etat de la plupart des peuples. Les religions elles-mêmes ont sombré dans la violence. Nous avons vu des guerres de religion épouvantables, l'Inquisition, des mouvements de violence nés, non des doctrines qu'ils défendaient, mais de la nature humaine. Les étapes de l'évolution sociale des peuples sont marquées par des révolutions souvent sanglantes. Si bien qu'on se trouve placé devant ce problème : pourquoi la violence est-elle si fréquente en histoire, et peut-on espérer arriver à l'éliminer ?

Je crois d'abord qu'il y a dans la violence quelque chose qui touche à la biologie de l'homme, à une sorte d'instinct de domination, comme chez les animaux, comme dans les plantes. Nous sommes des êtres naturels, avant d'être des humains.

Dialogue ou violence ?

Puis, il y a dans l'histoire une évolution constante. L'histoire ne s'arrête jamais, comme vient de le dire mon collègue grec, M. Angelopoulos ; elle évolue continuellement et pose par conséquent des problèmes continuels entre peuples de civilisations différentes, entre classes sociales différentes.

Le fait que l'histoire évolue continuellement nous oblige à écarter, comme moyen d'éviter la violence, tout système théorique cherchant à constituer une société sur des principes rationnels considérés comme définitivement valables. On nous a dit que des sociétés sans classes avaient été constituées, et que de ce fait, tous les conflits sociaux se trouvaient écartés. Peut-être ces conflits ont-ils — après de bien terribles violences — été momentanément écartés. C'est possible. Mais est-ce que ces sociétés sans classes resteront éternellement des sociétés sans classes ? Les verrons-nous pendant des siècles conserver les mêmes institutions ? Ne voyons-nous pas déjà, sous nos yeux, évoluer certaines des sociétés dans le sens de la reconstitution de classes ?

Il faut résolument écarter les théories révolutionnaires — j'appelle « théories révolutionnaires » celles qui sont en dehors de la réalité — comme des moyens d'éliminer la violence. Ce sont plutôt des moyens d'appeler la violence. Je constate, dans l'histoire, que la violence est liée étroitement d'une part à la disposition de la force — celui qui a la force est tenté de l'employer — d'autre part, à la certitude que l'on possède la vérité, c'est-à-dire à l'intolérance qu'amène cette certitude. Au contraire, on voit reculer la violence devant l'idée de la liberté qui s'introduit peu à peu avec le respect de la vie et des droits de la personne.

Sans doute, sur le plan politique, l'humanité est entraînée par un courant qui amène l'élargissement constant des frontières. Il y a d'autant moins de conflits politiques qu'il y a moins de frontières. Mais les conflits politiques deviennent de plus en plus terribles, au fur et à mesure que se développent les moyens scientifiques de s'armer. Si bien que les Etats qui sont plus puissants parce que leurs frontières sont plus étendues ^{p.258} créent des moyens de destruction de plus en plus terribles. Je crois cependant que lorsqu'on arrive à posséder des moyens de destruction si terribles qu'on est sûr que leur emploi détruirait tout le monde et nous ferait retourner à l'âge de la pierre, on évitera de les employer. Pendant la guerre de 1914, il m'est arrivé fréquemment de porter un grouin sur mon visage, pendant des journées entières, au cours de bombardements par

Dialogue ou violence ?

obus toxiques. Or pendant la deuxième guerre mondiale, si abominable qu'elle ait été, on n'a employé ni les obus à gaz, ni les obus préparés pour répandre des maladies effroyables. On n'a pas osé, parce que chacun des adversaires a craint que cette arme se retourne contre lui. Oserait-on, de nos jours, employer la bombe atomique ? Je ne le pense pas. Je pense, et j'espère d'ailleurs, pour l'honneur de l'humanité, que ces engins qui sont aujourd'hui des moyens d'hégémonie entre les mains de très peu de peuples, arriveront à disparaître. Si bien que, en fin de compte, l'excès d'armement poussera vraisemblablement les grandes puissances au dialogue.

L'entente est-elle possible ? En d'autres termes, pourra-t-on remplacer la violence par un système juridique. Les Conventions de La Haye ont établi un droit international. Mais le doute que ce droit soit devenu une réalité. Ni en 1914, ni en 1939, les puissances n'ont respecté les Conventions de La Haye. Mais une autre forme de droit international a été créé par les Conventions de Genève, qui, lui, a été appliqué. Pourquoi ? Parce que la Croix-Rouge et les règles qu'elle comporte se sont imposées, non en vertu d'un traité théorique, mais par la nécessité, profitable à tous les Etats, de soigner les blessés, de soulager des souffrances. Sur ce plan, le droit international avance et je suis convaincu que c'est en progressant dans cette voie qu'un véritable droit international parviendra à se faire admettre.

Le droit théorique, qui n'organise pas des tendances, n'a jamais rien créé. La tâche du droit est d'organiser ; il est fait pour mettre en forme les évolutions qui se préparent. Et je crois que l'évolution qui se prépare c'est que l'humanité va chercher à se défendre elle-même, par une sorte de sentiment de la conscience universelle, contre ce moyen effroyable que devient la guerre. Ce respect de la vie, qui est à la base des Conventions de Genève, a aussi produit l'éclosion, de plus en plus large, du sentiment de la liberté, lequel, en s'élargissant, doit nécessairement diminuer le recours à la violence. La liberté de la pensée et la liberté religieuse ont fait disparaître les guerres de religion. Et si l'on voit apparaître aujourd'hui l'œcuménisme, dont le très grand pape que fut Jean XXIII a parlé avec tant de largeur de vues et en sortant du cadre étroit d'une seule religion, n'est-ce pas précisément parce que le respect s'impose de la pensée de chacun ?

Sur le plan politique, la liberté de la pensée a créé un régime absolument

Dialogue ou violence ?

nouveau, le seul qui n'ait jamais existé dans l'antiquité, le régime parlementaire. Sans doute, le régime parlementaire est extrêmement rare, il n'existe que sur les deux rives de l'Atlantique nord. Il est le fruit de l'humanisme qui s'est développé depuis le XVI^e siècle. Le fait même qu'il repose sur la notion de la liberté en fait un régime très difficile, p.259 mais très précieux quand il fonctionne bien, parce qu'il possède une souplesse telle qu'il a évité de nombreuses révolutions.

Ce qui m'étonne, c'est qu'on ne dise pas plus souvent une chose qui saute aux yeux, c'est que jamais il n'est arrivé dans l'histoire que deux Etats parlementaires se fassent la guerre. Par conséquent, tant sur le plan intérieur que sur le plan extérieur, les Etats parlementaires sont prêts au dialogue.

On objecte : le régime parlementaire suppose une majorité qui impose sa volonté à une minorité. C'est un sophisme. Dans tout dialogue il existe des points de vue opposés. Il faut donc que l'un cède devant l'autre ou que s'établisse un compromis. C'est ce qui se passe dans le régime parlementaire. Si l'on veut éviter qu'une minorité s'incline devant une majorité, il n'y a plus de dialogue. On en arrive alors au système de l'unanimité. C'est le système que l'on a adopté à l'ONU, en instaurant le principe de l'unanimité des cinq grandes puissances, qui n'a jamais fonctionné convenablement, pour la bonne raison que la nécessité de dialoguer s'impose précisément quand il n'y a pas unanimité. Le principe du dialogue, c'est que les parties en présence sont décidées à trouver une formule qui les mette d'accord. Et pour cela, il faut qu'elles abandonnent chacune une part de ce qu'elles voulaient ou que l'une d'elles se soumette complètement, s'il apparaît que son point de vue est incompatible avec celui de la grande majorité des autres parties. La majorité est un élément du dialogue, ne l'oublions pas ; si on refuse de l'admettre, il faut renoncer à tout dialogue.

D'autre part, n'oublions pas que tout régime parlementaire repose sur une constitution. La constitution est une limite apportée au droit de la majorité de faire les lois ; elle proclame des droits que possèdent tous les citoyens et qu'aucune loi ne peut enfreindre.

Je crois que toutes les constitutions parlementaires réelles, aujourd'hui, proclament tous les droits élémentaires de l'homme. La constitution est donc la sauvegarde de la minorité, puisque avant de commencer le dialogue toutes les parties sont tenues de respecter les droits proclamés par la constitution, c'est-à-

Dialogue ou violence ?

dire, la liberté foncière de chacun. Ce n'est donc que sur des questions secondaires qu'une majorité peut s'imposer à une minorité, laquelle d'ailleurs, par le changement des majorités qui se succèdent, peut devenir à son tour majorité.

Les régimes autoritaires n'ont pas cette souplesse du régime parlementaire. Malheureusement, les régimes parlementaires, qui sont basés sur la liberté, sont, je n'hésite pas à le dire, menacés par des éléments irresponsables qui cherchent, en exerçant sur le parlement des pressions sociales ou financières, à lui imposer une autorité de fait.

Cette liberté, qui a créé les régimes parlementaires, a aussi créé un système économique qu'il est de mode de décrier aujourd'hui, le libéralisme économique. Et pourtant, si vous considérez les périodes de libéralisme économique au cours de l'histoire, ce sont les périodes où l'économie a produit le moins de guerres. La concurrence en elle-même n'est pas la violence. La concurrence, c'est l'émulation. Ce sont les systèmes protectionnistes qui, en créant des conflits insolubles, ont poussé p.260 à la guerre. La violence, c'est l'usage de la force. La concurrence, c'est l'usage de la supériorité. Et c'est là, il est vrai, le danger des régimes libéraux. Ce sont des régimes qui favorisent la formation d'élites, qui font réussir les mieux doués, mais qui par le fait même sacrifient les faibles et les non-valeurs. Il est indispensable qu'il y ait aux régimes libéraux une espèce de remède. Ce remède, ce sont les lois sociales.

C'est du régime parlementaire qu'est sortie la plus haute forme du droit social : la sécurité sociale qui met chaque citoyen à l'abri de tous les risques. Chose intéressante à noter, les pays autoritaires ont réalisé un régime de sécurité sociale de protection des travailleurs qui est presque le même que celui qu'ont conçu les pays libéraux. Ce qui montre que ces lois sociales répondent vraiment, telles que nous les concevons aujourd'hui, à des droits élémentaires de l'homme, sans être l'apanage d'aucune idéologie. Il y a, dans la sécurité sociale, une espèce de proclamation des droits de l'homme sur le plan économique et social, qui répond, dans les pays libéraux, à la garantie des droits de l'homme, sur le plan de la liberté de la pensée.

Mais les pays libéraux ne sont pas au bout du dialogue en matière sociale, puisqu'ils acceptent et proclament comme un droit élémentaire, le droit de grève, qui n'est en réalité qu'une épreuve de force. C'est pourquoi les Etats

Dialogue ou violence ?

autoritaires ne l'acceptent pas. Ils la considèrent comme antisociale, parce que la grève subordonne à un conflit entre des intérêts particuliers, les intérêts de toute la nation. Nulle part on n'est arrivé à une organisation des conflits du travail. Sans doute y arrivera-t-on par le dialogue. Il y a dans plusieurs Etats des tentatives de créer des chambres de conciliation. Il y a là une tendance à soumettre ces conflits à des tribunaux spéciaux. Et ceci nous amène à cet aspect du dialogue sur lequel le bâtonnier Thorp a insisté, avec raison, le système judiciaire.

Dans une démocratie, quand il y a des conflits entre individus, ils sont portés devant des tribunaux totalement indépendants vis-à-vis du pouvoir exécutif. Cette séparation des pouvoirs, qui garantit l'indépendance des tribunaux, est une autre conquête du régime parlementaire. Elle n'est pas seulement assurée aux citoyens pour les conflits qu'ils peuvent avoir entre eux, mais aussi pour ceux qu'ils peuvent avoir avec l'Etat. Ceux-ci sont portés devant un Conseil d'Etat. J'ai vu bien souvent, en Belgique, le Conseil d'Etat casser des arrêtés ministériels ou des arrêtés royaux parce que anticonstitutionnels, ou donner raison au citoyen contre l'Etat. Et en Amérique, n'est-ce pas un simple citoyen, un petit boutiquier, qui a arrêté le New Deal de Roosevelt, en invoquant la constitution ?

Pourquoi n'arriverait-on pas à étendre le système juridique aux conflits du travail ?

Ne peut-on conclure de ces considérations que le système parlementaire libéral, respectueux des droits de l'homme, a vraiment engagé l'humanité dans la voie du dialogue ? Le respect de la vie et de la liberté de l'individu impose le dialogue, puisque la violence est précisément le refus de respecter la liberté et la tentative de lui substituer la contrainte. ^{p.261} Tout ce qui est contraint, dans quelque domaine que ce soit, est violence ; tout ce qui est respect de la liberté individuelle est dialogue.

Est-il possible d'aller jusqu'à un dialogue absolu ? Il n'y a pas d'absolu, c'est pourquoi je crois qu'aucun régime n'éliminera jamais tout à fait la violence. La violence est employée même par le système judiciaire ; le droit de punir c'est tout de même de la violence. Le dialogue judiciaire me paraît d'ailleurs impossible, en matière de droit pénal, si l'on prétend le dégager d'une certaine violence. On cherche de plus en plus, il est vrai, à éviter que la justice se

Dialogue ou violence ?

manifeste comme une vengeance, voire même comme une simple punition. On cherche à faire de la justice un moyen de protection de l'humanité et de reclassement du criminel, considéré comme un demi-malade, toujours en fonction du même souci de respecter les droits de l'individu.

En somme, nous arrivons donc à constater que si la violence, hélas, est encore fréquente, le véritable dialogue n'en est pas moins engagé, sur tous les plans. La base en est la liberté d'autrui qui amène chacun de nous, lorsqu'il se trouve placé devant la contradiction qui peut surgir entre sa propre liberté et celle d'autrui, au dialogue avec soi-même.

Il y a eu, dans l'Antiquité, plusieurs régimes individualistes respectant l'individu. L'Antiquité a connu des libertés considérables. Il y a même des pays antiques, tel que l'Égypte, qui n'ont pas véritablement connu l'esclavage. L'Égypte a bâti sa morale sur l'égalité foncière entre les individus, sur l'égalité totale de l'homme et de la femme. Dans les cités grecques, dans l'Empire romain, un large effort a été fait pour atteindre à un régime de liberté individuelle. Mais aussi bien en Égypte que dans l'Empire romain, le régime fondé sur le respect de l'individu s'est effondré. Il a été étouffé par l'étatisme. Or, sous nos yeux, le régime individualiste du parlementarisme glisse à l'étatisme, parce que l'étatisme, c'est la solution de facilité. Quand un dialogue est difficile, il est si facile pour l'État de le trancher par voie d'autorité, c'est-à-dire par la contrainte. Pour justifier cette contrainte, on invoque l'instabilité du régime parlementaire.

Et pourtant, après la guerre de 1914, seuls les pays à régime parlementaire ont conservé le régime qu'ils avaient avant cette guerre. C'est donc qu'ils n'étaient pas si instables. Ils ont d'ailleurs gagné la guerre. C'est donc qu'ils n'étaient pas si faibles. Ce qui les menace, ce n'est pas l'équilibre instable dans lequel ils semblent vivre, c'est l'abandon du respect de l'individu, jusque dans les principes du droit. Car nous avons inventé, dans l'étatisme, un nouveau droit, un droit qui n'est plus du droit, c'est le droit fiscal qui, au nom de l'intérêt supérieur de l'État, pénètre jusque dans l'intimité des familles, qui devient une inquisition et en arrive à considérer tout citoyen comme un inculpé. Là est le véritable danger qui menace les régimes libéraux.

Un autre danger pour le régime parlementaire, c'est non pas que la majorité opprime la minorité, mais que de petites minorités s'imposent à la majorité par

Dialogue ou violence ?

une violence que nous appelons vulgairement une « pression » exercée sur les pouvoirs exécutif et législatif par des groupes irresponsables.

p.262 Si on les laisse faire, ces groupes de pression arriveront à dénaturer complètement le régime parlementaire en installant au sein de ce régime des oligarchies appuyées sur une violence directe ou déguisée. Le danger, c'est de voir, dans le régime parlementaire lui-même, la violence prendre la place du dialogue et se substituer à lui. Le seul remède, j'en suis persuadé, et je rends ici hommage au bâtonnier Thorp qui l'a dit de façon si brillante, c'est de barrer la route à toute méthode politique qui prétend passer outre à la liberté individuelle. Sinon, le dialogue deviendra peu à peu impossible, à l'exception peut-être du dialogue entre deux dictatures. Mais nous n'appelons pas cela un dialogue.

M. RENÉ WILLIAM THORP : Dans les interventions qui viennent d'être présentées, il y a des points de vue nouveaux, notamment celui-ci, fort intéressant : il est bien beau de préférer le dialogue à la violence, mais enfin, le dialogue suppose qu'on soit dans un régime de liberté. Que faire lorsqu'on se trouve dans un de ces régimes dont l'Europe donne encore l'exemple à l'heure actuelle, où toute liberté est absente et où, par conséquent, il n'y a pas d'interlocuteur ?

Voilà, en effet, un grave problème auquel nous nous devons de chercher une solution.

Il y a eu une période dans l'humanité où il n'y avait que des régimes autocratiques, où la liberté, qu'elle fût collective ou individuelle, était complètement ignorée, où l'humanité n'avait peut-être même pas encore l'idée de ce que pouvait être un dialogue.

Pourtant, aujourd'hui, nous en sommes sortis. Il y a des pays où il n'y a plus d'autocratie ; il y a des pays où existe la liberté, où il y a des interlocuteurs, et où on peut dialoguer.

Je vous apporte, mon cher collègue, un élément de réconfort, puisque j'apporte la preuve que ce n'est pas parce qu'on se trouve dans un pays où il n'y a pas de liberté ni d'interlocuteur qu'un jour le dialogue ne finira pas par s'imposer, comme il s'est imposé ailleurs.

Dialogue ou violence ?

La question est de savoir quelle est la méthode pour que le dialogue puisse s'ouvrir dans un pays qui le supprime par avance, en raison de sa constitution autocratique.

Je suis de ceux qui pensent, je l'ai déjà dit hier, que les autocraties ne demeurent, ne survivent que dans la mesure où il y a un certain assentiment dans la masse. C'est la célèbre thèse de La Boétie sur la servitude volontaire. En un mot, les peuples ont très souvent les régimes qu'ils méritent, et il n'y a pas de dictature qui ne puisse durer lorsqu'un jour cette dictature voit se dresser devant elle la force de l'opinion publique.

Qu'est-ce à dire ? Sinon que lorsque cesse cet assentiment de la grande masse à ces régimes d'autorité, le régime, quels que soient les moyens de force qui sont à sa disposition, ne peut encore durer longtemps. Et alors, voici la méthode. Si l'on veut rétablir le dialogue dans un régime où il n'est pas possible, il faut d'abord faire en sorte que, par une action des élites, qui peut être évidemment lente et progressive, l'opinion publique dans ce pays finisse un jour ou l'autre par se réveiller ; p.263 et ce réveil de l'opinion publique créera nécessairement la disparition de ce régime d'autorité.

Puis, il faut compter sur l'aide que peuvent apporter les pays où, précisément, le dialogue est possible. A l'heure présente, heureusement, les propos, les réflexions passent par-dessus les frontières. Aucun pays ne peut à l'heure actuelle prétendre vivre en vase complètement clos. Et les idées qui sont émises sinon dans un pays où on ne permet pas qu'elles soient développées, tout au moins dans les pays voisins, finissent par avoir une résonance dans ce pays grâce aux techniques nouvelles de diffusion. Il est incontestable que l'opinion internationale peut aider puissamment ceux qui, dans un pays, ne peuvent s'exprimer. C'est ainsi qu'un jour ou l'autre, soyez-en certains, nous assisterons à l'effondrement des dictatures qui continuent à sévir en Europe.

Vous avez l'exemple du procès du Caire dont je vous ai entretenus hier. S'il existe un régime d'autorité, c'est bien celui de Nasser. Vous avez vu comment l'opinion internationale, par l'action des ambassadeurs, a fini par faire plier la raison d'État devant la justice. C'est pour cette raison, je crois, qu'il ne faut pas perdre confiance. Il est possible qu'un jour, dans un pays sans interlocuteurs, le dialogue finisse par s'ouvrir.

Peut-être, en effet, ne s'ouvrira-t-il pas aussi facilement qu'on pourrait

Dialogue ou violence ?

espérer ; peut-être sera-t-il nécessaire d'y mettre une certaine violence. Et alors nous revenons au problème de tout à l'heure. Dans la société telle qu'elle existe à l'heure actuelle, il est bien évident qu'il faut faire une certaine part à ce que nous appellerons la bonne violence, c'est-à-dire la révolte qui ouvre la porte au dialogue. Et ce sera peut-être également un moyen auquel il sera nécessaire de recourir.

M. MAURICE ROLLAND : Nous avons à éviter deux périls :

Le premier consisterait à voir la violence partout, de telle sorte qu'elle paraîtrait inévitable.

Le second serait de la voir en trop peu d'endroits, de telle sorte qu'il nous serait aisé d'en triompher facilement.

La lutte contre la violence est vieille comme le monde parce que la violence est innée à la nature humaine ; elle est non seulement violence matérielle, mais volonté de puissance, dans les individus, dans les collectivités, dans les nations. Elle a été la violence économique, qui s'exerce même en régime libéral, lorsque des groupes de pression peuvent imposer leur volonté. C'est quelquefois l'opinion publique elle-même qui, harcelée par les clameurs d'une minorité, essaie de s'imposer par la force.

Mais l'opinion publique, il en est un exemple célèbre qui remonte à mille neuf cent trente ans, lorsque cédant aux clameurs de la foule on a livré le juste à la mort. Et ceux qui ont vécu le temps des cours d'assises ou des juridictions d'exception savent quelle est la haine populaire qui déferle et qui crie à la mort autour des juges qui tentent de lui résister et de l'endiguer. L'opinion publique nationale est celle qui, sous l'impulsion de quelques orateurs fanatiques crie, elle aussi, à la mort et à la violence. Est-ce qu'en 1914 les parlementaires socialistes, français ou allemands, ^{p.264} n'étaient pas prêts, les uns et les autres, à lancer leur pays dans une guerre que chacun estimait juste ?

La violence internationale est celle qui lance les fanatiques vers les croisades. Elle est prête, comme au moment des interventions en Chine, à imposer à un peuple la culture de l'opium.

Contre cette violence qui se manifeste sous tant de formes, sans cesse la société a essayé de lutter ; ou plus exactement elle a tenté de la canaliser.

Dialogue ou violence ?

M. le professeur Pirenne demandait tout à l'heure ce qu'était la justice. Ce n'est pas seulement une forme, c'est une transaction. La loi a été la limite imposée par des législateurs successifs, à travers les temps, à la violence pour la canaliser. Puis, peu à peu, elle s'est révélée insuffisante, car la violence de l'être humain prend les formes les plus multiples et les plus habiles ; elle peut, plus rapidement que le législateur, dont l'œuvre est lente, s'adapter aux formes diverses de la loi. Comme disait un savant juriste : « Faites-nous des lois, beaucoup de lois ; plus vous nous donnerez de lois, plus nous aurons de moyens de les tourner... »

Et c'est alors qu'on a pensé pouvoir parer aux insuffisances de la loi par la présence du juge qui interprète la loi et l'adapte aux circonstances. Lui peut, par son pouvoir personnel, par sa connaissance des problèmes, rétablir le dialogue et faire que ceux qui se trouvent en présence ne sont pas seulement contraints d'accepter une décision prise d'avance. Et ce fut le juge qui a élargi peu à peu la loi. Mais son pouvoir est devenu tel qu'il a pu non seulement interpréter la loi, mais l'élargir de telle sorte qu'il est devenu le maître de la loi.

Nous en avons des exemples dans les transformations de nos systèmes judiciaires qui se font jour actuellement : le juge de l'application des peines qui, même lorsque la sentence a été prononcée, peut encore la modifier pour l'adapter aux circonstances ; le juge d'enfants qui, suivant les cas, les individus, les familles, peut prendre les mesures préventives utiles pour la santé morale ou l'éducation de l'enfant.

Toutefois, nous avons le sentiment, de nos jours, que ce pouvoir très étendu ainsi concédé aux juges peut présenter des inconvénients : la volonté de puissance peut se développer même chez ceux qui sont chargés de la contrôler.

Et alors, à quelles conclusions arrivons-nous ? A ceci, qu'on ne détruit pas la violence ; on la canalise, on l'oblige à suivre certaines règles, à ne se manifester que dans les calamités ou dans les marges restreintes qu'il faut lui laisser.

M. ALEXANDRE BERENSTEIN : Jusqu'à il y a peu d'années, le débat judiciaire classique apparaissait aux juristes comme une forme typique du dialogue. Le fait que cette procédure présente un caractère inquisitorial et que le juge participe activement à la recherche de la vérité, ne semblait pas y devoir changer grand-chose.

Dialogue ou violence ?

J'ai été personnellement très vivement intéressé par les propos de M. le bâtonnier Thorp, qui voit dans l'application du système nouveau ^{p.265} de défense sociale la véritable forme du dialogue qui devrait reléguer à l'arrière-plan le système classique du débat judiciaire.

Personnellement, je me demande si la défense sociale n'est pas une forme différente du dialogue, si elle n'a pas une finalité différente de celle de la justice classique, et si l'on doit dénier à cette dernière sa caractéristique de dialogue. Je serais heureux si le bâtonnier Thorp pouvait préciser sa pensée sur ce point.

D'autre part, les auditeurs seraient heureux de connaître, de façon plus détaillée peut-être, les différentes réformes qui ont été opérées dans le système judiciaire français pour rapprocher le système classique de la notion nouvelle de justice de défense sociale.

M. PAOLO TOZZOLI : Je ne veux parler ni en philosophe ni en sociologue, mais en diplomate, ma charge étant de représenter mon pays à la Conférence du désarmement qui se déroule à Genève. Il me paraît utile d'apporter ici l'expérience de ce qui se passe à cette Conférence du désarmement ; on peut en tirer des leçons, car il s'agit d'un dialogue appliqué, d'un dialogue essentiel aussi, puisque ce à quoi nous tendons, dans ce Comité des dix-huit puissances, c'est à l'abolition de la violence au niveau des nations.

Eh bien, comment définir notre tâche immense ? Pour prendre une image simple, je dirai qu'elle consiste à enlever les griffes de la patte du chat sans tuer le chat. Evidemment, si on supprimait la patte, on risquerait de tuer le chat. Le chat représente la puissance. Le problème est de lui ôter ses griffes tout en lui laissant sa patte.

Sur ce point, nous avons une expérience utile. Je ne vais pas vous raconter nos succès, qui sont d'ailleurs très limités, presque nuls. Nous n'en sommes même pas à l'anesthésie du pauvre animal ; nous n'en sommes encore qu'à la discussion des questions générales. Mais je puis peut-être essayer de vous dire dans quelles conditions un dialogue peut devenir fructueux. (Ces constatations me sont personnelles, et je parle non en tant que délégué de l'Italie, mais comme simple individu.)

Première constatation. On a dit : Le dialogue ne peut aboutir à rien s'il n'y a pas effort commun pour trouver quelque chose qu'on ne sait pas, parce que si

Dialogue ou violence ?

on savait déjà où on va aboutir, le dialogue serait complètement inutile.

A la Conférence du désarmement, il se produit quelque chose de semblable. Chaque groupe sait déjà le désarmement qu'il souhaite, le désarmement qu'il voudrait avoir, et c'est précisément l'une des causes principales, essentielles pour laquelle, des deux côtés, on n'a pu jusqu'ici arriver à une solution. Chacun se présente à la table de discussion avec un projet. C'est une façon de tuer le dialogue. Mais je pourrais également dire que, même inutile en soi, le dialogue est une pratique à laquelle il faut s'habituer, parce que si on ne s'habitue pas au dialogue on arrive à la violence.

Il y a une deuxième constatation que ma présence à la Conférence du désarmement me porte à faire, c'est qu'un dialogue vraiment utile ne doit pas tendre à un compromis. Le compromis est l'ennemi du dialogue. ^{p.266} Cela vous paraîtra peut-être paradoxal parce que, me direz-vous, les compromis sont les ponts de l'Histoire. Et s'il n'y a pas de compromis, comment peut-on arriver à un résultat ?

On peut penser que s'il n'y a pas de solution, le dialogue devient complètement inutile et c'est ce que nous avons souvent réalisé, nous autres délégués à la Conférence du désarmement. Et peut-être notre seul sentiment commun est-il que nous sommes en train de parler, mais que nous n'arriverons jamais à rien. Mais pourquoi en est-il ainsi ? C'est précisément parce qu'on a institué cette Conférence comme organe de négociation. On ne progresse pas, parce que ce n'est pas au moyen de la négociation qu'on peut progresser, surtout quand on a devant soi des tâches essentielles.

On a dit également : le dialogue présuppose le respect d'autrui ; on n'a pas dit : « les raisons d'autrui ». Or, d'après mon expérience personnelle dans ce dialogue effectif que nous poursuivons, il y a les raisons d'autrui, c'est-à-dire qu'il y a non seulement celui qui est à côté de moi, que je dois respecter, avec qui je dois dialoguer, mais il y a aussi ses raisons, ses motifs ; il y a parfois, ses intérêts. Mais parfois ces raisons tiennent à un complexe de conditions sociales, de conditions humaines, de conditions d'âge et alors, évidemment, vous vous apercevez que ces raisons sont totalement différentes des vôtres.

Un dialogue ne peut être utile que si vous lisez dans les yeux de l'autre. Vous devez aider l'autre. Il ne suffit pas de le comprendre, il ne suffit pas de le respecter, il faut l'aider. Parfois, nous avons eu dans cette Conférence, le

Dialogue ou violence ?

sentiment que les Russes comprenaient mieux leur position après que nous, Occidentaux, leur avons expliqué non leur position mais la réalité ; et que nous aussi, Occidentaux, nous comprenions mieux notre position après nous être expliqués. C'est cela l'échange. Il se fait mal à notre Conférence, et s'il se fait mal, c'est précisément parce que le dialogue a été imposé en vue d'une négociation, de la recherche d'un compromis. Et ce n'est pas ce qu'il faut viser.

Que conclure ? Cette Conférence est un espoir, parce que le désarmement est essentiel, parce qu'il faut abolir la violence, parce que tant que subsisteront les griffes sur la patte du chat, il sera porté à s'en servir. Mais ce à quoi il faut arriver, c'est à une sorte d'assemblée constituante, c'est-à-dire, qu'il faudrait trouver en commun sur quel plan les intérêts différents peuvent se rencontrer. Ceci signifie qu'il faut désarmer avant de dialoguer. Or, une puissance, en tant que telle, ne peut pas dialoguer si elle conserve ses armements, même idéologiques, car les armes idéologiques comptent aussi.

Et que faut-il faire si les Etats n'acceptent pas de se soumettre à un tribunal ? C'est là le problème. A mon avis, dans toutes les sociétés humaines, ce qui peut se substituer au tribunal, c'est le sens communautaire. C'est le sens de la communauté qui nous fait dialoguer, et sans ce sens communautaire, nous n'aurons ni désarmement, ni dialogue. Nous resterons dans l'alternative stérile : négociation, c'est-à-dire compromis, ou violence.

M. RENÉ WILLIAM THORP : p.267 Le doyen de la Faculté de Droit de Genève a bien voulu me poser une question brève à laquelle je vais m'efforcer de répondre. Nous aimerions savoir, m'a-t-il dit, dans quelle mesure la notion nouvelle de justice de défense sociale peut apporter une contribution au dialogue judiciaire, et quelles sont les mesures qui ont été prises dans la législation française pour commencer à instituer cette justice de défense sociale ?

Eh bien, la justice de défense sociale qui succédera à la justice du magistrat, comme la justice du magistrat a succédé à la justice du prince, va transformer profondément les conditions du procès, et c'est par cela qu'elle va permettre une ouverture encore plus grande du dialogue judiciaire.

En effet, ainsi que je l'ai indiqué, il subsiste à l'heure présente, quels que soient les progrès réalisés en matière judiciaire, certains éléments sinon de

Dialogue ou violence ?

violence, du moins d'agressivité. Si vous prenez le prétoire, vous trouvez d'un côté le procureur qui accuse et est nécessairement l'adversaire de l'avocat qui défend ; vous avez un président — dans le système de justice inquisitoriale — qui interroge, qui prend par conséquent les apparences d'un adversaire. Avec la justice de défense sociale, certains éléments d'agressivité vont disparaître. Comment cela ? M. le conseiller Rolland vous en a déjà donné un aperçu lorsqu'il a indiqué quels allaient être, dans l'avenir, les pouvoirs de plus en plus étendus du juge qui, de plus en plus, va interpréter la loi, devenant en quelque sorte un législateur.

Cela pouvait présenter un danger dans la justice du prince, car, lorsque le pouvoir judiciaire n'est pas limité à l'avance par des règles impératives de droit, il est à craindre qu'il sombre dans l'arbitraire et que la justice qu'il rend soit une justice rendue à son profit. Mais ce danger n'existe plus du fait qu'on n'est plus sous l'empire de la justice du prince. La justice est confiée à une magistrature indépendante, et cette magistrature aura dans l'esprit le bien de la société. Et par définition même, ce sera le cas en matière de justice de défense sociale. Là, aucun inconvénient, bien au contraire, à laisser le plus de latitude possible au juge.

C'est ainsi que, lorsque la justice de défense sociale sera complètement instituée, le magistrat ne sera pas rigoureusement tenu, comme aujourd'hui, par des impératifs du Code qui ne lui permettent que de choisir entre un maximum et un minimum de peine, et qui l'obligent à condamner dans certains cas. Dans la justice de défense sociale, le magistrat pourra condamner ou non, selon qu'il considérera que le prévenu qu'il a devant lui est un homme complètement perdu pour la société ou, au contraire, un homme qu'on peut récupérer et reclasser.

Voilà de quelle manière la justice de défense sociale va éliminer ce qui reste du caractère agressif et violent de la justice actuelle.

Mais il faut aller plus loin. Du fait même que le juge va avoir un plus grand pouvoir d'appréciation, le caractère de la défense va se trouver modifié. L'avocat va être associé au magistrat, au président d'instance, ainsi qu'au procureur. Quelle va être leur préoccupation ? Non pas tant de châtier pour les uns, pour les autres d'éviter une peine, mais de trouver la solution la plus apte, dans l'intérêt même du prévenu, à son reclassement.

Dialogue ou violence ?

p.268 C'est ainsi que le procureur, l'avocat et le magistrat vont être amenés à une sorte de délibéré commun, c'est-à-dire à un véritable dialogue, dans l'intérêt même de la société qui a avantage à voir reclasser les coupables qui peuvent l'être.

Et c'est ainsi que la justice de défense sociale va amener une transformation complète de la notion actuelle de la peine, celle-ci n'étant plus un châtement, comme dans le système ancien, mais la disposition qui permettra d'amender le mieux le condamné. Et cela suppose également une transformation corrélative du régime pénitentiaire.

Seconde question : qu'avez-vous fait en France pour arriver à ce système ? D'abord, nous avons déjà les tribunaux pour enfants. C'est une institution qui existe depuis très longtemps, dans laquelle ces principes de défense sociale ont déjà reçu une réalisation concrète. Le président du tribunal pour enfants est en effet un magistrat qui juge d'une manière tout à fait spéciale, en collaboration avec l'avocat. C'est ce système du tribunal pour enfants qu'il s'agit d'étendre progressivement à la justice du droit commun, et la première disposition que nous avons prise est celle qui figure dans la réforme judiciaire de 1958 et qui vise la création du juge d'application des peines.

Qu'est-ce que le juge d'application des peines ? A l'heure présente, lorsqu'une peine a été prononcée par un tribunal correctionnel — par exemple trois ans de prison — le condamné est transféré dans une Maison centrale, et là il y a un juge spécialisé chargé de voir ce que donne l'application de cette peine et de prendre contact avec le condamné. S'il considère que ce condamné est récupérable et que, dans l'intérêt même de cette récupération, et compte tenu de l'amélioration de ce condamné, il y a lieu de réduire la peine, le juge d'application de la peine aura le pouvoir souverain de le faire. C'est ainsi que les décisions de la justice se trouveront remises en cause par cette juridiction nouvelle qu'est la justice d'application de la peine.

Voilà la première pierre qui a été posée pour la construction de cet édifice de la justice de défense sociale. Nous pensons, dans les milieux judiciaires français qui sont favorables au dialogue, que la justice de défense sociale est une des premières conditions pour l'avancement de la cause qui est la nôtre, à savoir : le triomphe progressif du dialogue sur la violence.

Dialogue ou violence ?

LE PRÉSIDENT : Il ne me reste plus qu'à remercier très chaleureusement M. le bâtonnier Thorp d'avoir répondu à toutes les questions, nombreuses, qui lui ont été posées, ainsi que les personnes qui ont bien voulu prendre la parole.

L'entretien est clos.

@

Dialogue ou violence ?

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Alexandre Berenstein

@

LE PRÉSIDENT : p.269 Je déclare ouvert le troisième entretien sur la conférence de M. Charles Frédéric Ducommun. Nous sommes encore sous l'impression de sa conférence si riche de sens et qui a apporté un grand nombre d'idées dans le débat. Si la semence est riche, la moisson le sera aussi.

Je vais donner tout d'abord la parole à M. Widmer.

M. GABRIEL WIDMER : Au cours de votre conférence, Monsieur Ducommun, vous avez posé cette question qui reflétait un des soucis majeurs de la classe salariée suisse et peut-être européenne : Où allons-nous ? J'ai admiré, au cours de votre exposé, la manière dont vous avez amené, par paliers successifs, cette question fondamentale et décisive. Vous avez essayé, en terminant votre conférence, de montrer que cette question ne pouvait être résolue que dans le cadre d'un humanisme, un humanisme intégral, un humanisme nouveau. Je voudrais introduire dans ce débat un autre aspect : celui du monde universitaire, qui est très préoccupé par cette question, mais qui l'envisage peut-être sous un angle proprement théorique, donc pas assez pratique et concret. Nous assistons en effet, très lentement, très douloureusement, à l'enfantement d'une nouvelle classe d'universitaires, par la démocratisation des études ; et cette nouvelle classe va essayer de se regrouper dans ce qu'on appelle aujourd'hui le syndicalisme universitaire. Que fait-on pour cette nouvelle classe universitaire ? Lui donne-t-on, à elle aussi, le goût du travail, le joie du travail ? Lui donne-t-on en même temps le sens d'un nouvel humanisme ? On s'y efforce. On s'efforce d'abattre les cloisons entre les différentes facultés. Je ne prendrai ici que l'exemple de l'Université de Genève. Cette Université a organisé des *Studium generale*, afin de permettre aux étudiants de comprendre un certain nombre de problèmes très actuels, pour se connaître les uns les autres dans leurs intentions professionnelles. C'est un essai. On multiplie p.270

¹ Le 10 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

les séminaires pour favoriser le dialogue, mais ce n'est qu'un demi-succès ; on multiplie les centres de recherche en équipes et, de nouveau, nous voyons surgir la même difficulté qu'avec les séminaires et les *Studium generale* : la communication existe, mais le dialogue ne s'élabore pas.

Nous cherchons à éveiller chez l'étudiant une soif de connaissance. Nous lui livrons une information pour qu'à son tour il puisse la traduire sous forme d'un pouvoir quelconque : pouvoir scientifique, pouvoir juridique, pouvoir littéraire, c'est-à-dire l'exercice d'une autorité sur un matériel pré-ordonné.

Mais cette information devrait déboucher sur le dialogue, qui est autre chose que la communication. Le dialogue fait vraiment appel à l'existence de l'homme. C'est une forme d'éveil de la conscience. C'est un appel pour que l'homme se crée lui-même.

Or, je dois constater que dans les milieux du syndicalisme universitaire, on recherche avant tout l'information, tout en ressentant l'exigence d'un humanisme nouveau. Mais on ne parvient jamais à dépasser le niveau d'une communication, d'une information, quelle qu'en soit la nature. Ce syndicalisme ne débouche jamais vers l'humanisme qu'il recherche. Tout naturellement, je viens vous poser la question : Comment envisagez-vous cet humanisme nouveau ? Comment vous-même inviteriez-vous les universitaires, étudiants et professeurs, à concevoir ce nouvel humanisme ?

Vous représentez ici le monde du syndicalisme et le monde d'une très grande administration. Vous attendez quelque chose de l'Université, mais précisez alors vos désirs, précisez votre attente pour que, de notre côté, nous puissions également favoriser le dialogue à l'intérieur de l'Université, et souder par conséquent les aspirations du monde salarié à celles du monde du syndicalisme universitaire.

M. EDMOND ROCHEDIEU : J'enchaîne sur ce que vient de dire mon collègue, le professeur Widmer, à propos des tentatives que nous avons faites à l'Université pour intéresser les étudiants à d'autres domaines que celui de leur spécialité. Or, comme on l'a noté, nous avons connu un échec. D'où provient-il ? Il nous a semblé bien souvent que l'étudiant, au cours de ses études ne ressent pas le besoin d'un dialogue entre disciplines. Il le ressent parfois à la fin de ses études secondaires. L'étudiant qui, plein d'enthousiasme entre à l'Université,

Dialogue ou violence ?

voudrait s'intéresser à tout. Mais il se trouve que les nécessités mêmes du programme l'obligent à restreindre ses intérêts, et les professeurs eux-mêmes doivent parfois apprendre à l'étudiant à concentrer ses efforts sur un certain domaine. Arrivé à la fin de leurs études, certains étudiants se rendent néanmoins compte que d'autres domaines humains, en dehors de leur spécialité, et qu'il est peut-être indispensable de connaître, leur restent étrangers.

Le problème reste donc ouvert pour nous. Devrions-nous nous efforcer, au cours des études, d'intéresser l'étudiant à d'autres matières que sa propre spécialité ? Faut-il au contraire attendre le moment où l'étudiant sort de l'Université pour lui apporter ces vues plus larges ?

p.271 Il serait bon que nous rendions compte, à l'Université, des desiderata de ceux qui travaillent dans l'industrie, dans le commerce. Considérez-vous, Monsieur Ducommun, que les jeunes gens sortant de l'Université sont décidément trop enfermés dans leur spécialité, et n'estimez-vous pas qu'il est urgent qu'ils s'ouvrent à d'autres problèmes ?

M. CHARLES FRÉDÉRIC DUCOMMUN : Je pense qu'en Suisse le besoin, pour les milieux ouvriers, de se savoir dirigés par des hommes qui savent où ils vont n'est pas très marqué. Dans une certaine mesure, nous sommes, sur tous les plans, remorqués par la politique internationale. Lorsque nous passons la frontière, nous remarquons que les masses ouvrières — je n'aime pas ce mot, mais je l'emploie pour la commodité de l'entretien — font le procès de ceux qui dirigent la vie nationale, la vie économique en particulier, et estiment précisément que les hommes qui prennent la responsabilité de l'économie manquent de « boussole ». C'est pourquoi le problème tel que vous le posez au niveau universitaire, s'il existe à l'étranger, ne vaut pas pour la Suisse. Je me trouve de ce fait dans une situation difficile, à savoir que je dois répondre, comme Suisse, à une question qui ne se pose pas chez nous.

Néanmoins, le professeur Rochedieu a, je pense, répondu à la question redoutable du professeur Widmer.

Voyons les choses franchement. J'ai eu l'occasion de m'occuper d'aide aux pays en voie de développement. (Les P.T.T. sont, en Suisse, certainement l'entreprise qui est le plus mise à contribution sur le plan de l'aide aux pays

Dialogue ou violence ?

africains.) Or, sur ce terrain, nous sommes en compétition avec d'autres puissances de ce monde : la puissance américaine, la puissance soviétique, et nous envoyons de temps en temps nos agents se mesurer sur place avec les « ambassadeurs » des autres puissances. (Ces puissances, en effet, font maintenant de leurs ingénieurs, de leurs économistes et de leurs organisateurs, de véritables ambassadeurs.)

Il y a quelque temps, à Bombay, j'ai été frappé du fait que nous offrons à ces pays en voie de développement uniquement de la technique, et qu'en ce qui concerne le sort général de ces nations, nous n'avons pas de réponse. Nous donnons parfois l'impression que notre technique, nous l'offrons sans contexte, c'est-à-dire que nous, nous sommes des conseillers pour l'aide matérielle, et non des conseillers pour une marche à suivre générale. Au cours de discussions sur les courants de la pensée, sur la nouvelle littérature de tel pays d'Extrême-Orient, nous faisons tapisserie, comme les dames d'un certain âge dans une salle de bal.

Cela montre à quel point — aussi brillants que nous puissions être sur le plan de l'organisation — nous ne répondons pas à ce besoin d'humanisme fondamental. Je pense que d'autres nations, d'autres puissances opèrent par la séduction de l'unité de l'esprit. Or, cette notion de l'unité de l'esprit est très peu helvétique. Je dirai que, parfois, plus nous sommes pédagogues, moins nous sommes philosophes ; et il nous manque cette qualité que j'ai de la peine à définir, mais dont j'espère avoir fait ressentir le besoin.

M. ALESSANDRO PELLEGRINI : p.272 Je trouve des plus émouvants votre appel à un nouvel humanisme, d'autant qu'il provient d'une expérience très profonde, très intime, que très souvent les humanistes de profession n'ont pas.

On pourrait dire qu'aujourd'hui le nouvel humanisme foisonne. Il y en a partout, il y en a de toutes les couleurs, de tous les goûts. Il y a l'humanisme catholique de Gabriel Marcel ; il y a l'humanisme protestant de Karl Barth ; il y a l'humanisme athée de Sartre ; il y a l'humanisme existentialiste de Jaspers. Et vous avez vu ici, en 1946, des humanistes comme Lukacs, qui ont parlé de l'esprit européen. En 1949, vous avez pris pour thème de vos Rencontres : « Pour un nouvel humanisme ». Mais que manque-t-il à ces différents humanismes ? C'est que, comme dans certains romans de Paul Bourget où les

Dialogue ou violence ?

crises psychologiques n'atteignent que des gens qui ont au moins cent mille francs de rentes, l'homme dont parlent les humanistes en général ne travaille pas. On ne sait pas ce qu'il fait. Il n'a pas de contact réel avec la vie. Il est homme dans l'absolu.

L'exigence que vous formulez, c'est d'intégrer le travail dans l'homme, de faire du travail l'essence de l'homme. Et la recherche d'un nouvel humanisme prouve qu'on n'en est pas encore là, parce que depuis Hegel il n'y a plus de vision complète, totale de la vie. Intégrer le travail dans l'homme, n'est-ce pas le problème de Marx ?

Je demande alors : Par quel moyen croyez-vous pouvoir obtenir ce renouveau de la société dont vous nous avez parlé de façon admirable ? Je me disais tout le temps, en vous écoutant : Il va maintenant nous dire qu'il faut un renouveau révolutionnaire, ou bien une transformation profonde de la société. Mais cela ne s'est pas produit. Je m'attendais à ce que vous nous parliez du marxisme, mais vous ne l'avez pas fait.

Mais existe-t-il aujourd'hui un humanisme marxiste ?

S'il faut intégrer le travail, il faut aussi intégrer la liberté dans l'homme. Sans liberté individuelle, il n'y a plus d'homme. Je ne parle pas seulement de la liberté de la nation, du groupe, de la classe, du peuple ; s'il n'y a pas de liberté individuelle, je crois qu'il n'y a pas du tout de liberté.

Vous avez parlé hier de la possibilité d'arriver à un monde uni. Le même problème se pose en même temps que celui d'un nouvel humanisme. Comment peut-on y arriver ?

M. ANDRÉ PIETTRE : Je voudrais soumettre à M. Ducommun trois questions qui se rapportent de façon très précise aux trois aspects qu'il a touchés lui-même du dialogue du travail. Car il y a trois dialogues du travail. Il y a d'abord le dialogue du travailleur avec son œuvre, puis le dialogue du travailleur avec l'entrepreneur, et enfin le dialogue du travailleur, ou des travailleurs, avec la communauté.

1° Dialogue du travailleur avec son œuvre — si vous voulez : dialogue de l'artiste avec son chef-d'œuvre ou son projet, de l'artisan avec sa tâche, du laboureur avec la terre. C'est ce dialogue qui, me semble-t-il, donne le sens du

Dialogue ou violence ?

travail et qui fait aussi, à travers ses âpretés, la joie au p.273 travail. Or, M. Ducommun, à la suite de beaucoup d'autres sociologues, est obligé de constater que ce dialogue est aujourd'hui rompu. C'est en effet l'un des drames de notre temps. Et il nous faut, je crois, être reconnaissants à notre conférencier d'hier soir d'avoir eu le courage de poser le problème et d'avoir récusé l'échappatoire facile des loisirs accrus, en quoi il rejoint d'ailleurs un homme comme M. Friedmann, ou encore le livre étonnant de Pierre Vinot sur *L'Ouvrier d'aujourd'hui*, dans lequel on nous montre que le drame ouvrier consiste précisément dans le vide du travail, dans l'ennui. L'homme ne crée plus, ne sait plus pourquoi il travaille.

Ici — et j'aimerais avoir le sentiment de notre conférencier sur ce point — nous nous trouvons, me semble-t-il, devant une contradiction paradoxale : dans le même temps où le travail se déprécie, où il se « banalise », on exalte le travailleur. D'un côté on assiste à l'échec d'une certaine philosophie matérialiste du travail physique et, par le fait même, à l'échec d'une certaine philosophie matérialiste du socialisme (tout le socialisme n'est pas compris dans cette philosophie, je m'empresse de le dire) ; mais, d'un autre côté, on cherche de plus en plus, par une exaltation du travail, à devenir travailleur et de plus en plus, en effet, on a l'impression que tout le monde tend à devenir salarié. Entendons-nous bien : les salariés que nous cherchons presque tous à devenir sont essentiellement des salariés du tertiaire. Jusqu'à une partie des anciens agriculteurs, par exemple, recherche avant tout le travail tertiaire.

Ainsi doit être précisé ce premier drame du travail : rupture du dialogue entre le travailleur et son œuvre. Comme M. Ducommun, comme beaucoup d'autres sociologues, je suis obligé de dire que nous ne voyons pas clair dans cette question. Nous n'avons pas de solutions, sauf, encore une fois, une fuite en avant vers un autre travail, mais qui n'est plus le travail que le socialisme exaltait il y a un siècle.

2° Le dialogue des travailleurs et des employeurs. Ici, il me semble que notre conférencier a peut-être été un peu timide par rapport à certaines positions qui sont soutenues aujourd'hui en France. Il récuse d'une façon catégorique la cogestion. Il me semble en effet difficile de ne pas voir dans la cogestion autre chose qu'une aspiration très lointaine. Il y aurait à parler de la cogestion allemande, mais c'est là une question très particulière, qui a d'ailleurs

Dialogue ou violence ?

beaucoup évolué, et je ne crois pas qu'on puisse en tirer un argument très positif. Mais pourquoi alors ne pas étudier certains moyens plus prudents, moyens intermédiaires tendant à transformer peu à peu l'entreprise en une sorte de communauté de travail. La voie de cette transformation — et j'aimerais avoir le sentiment de M. Ducommun sur ce point — me semble être le contrat d'entreprise ou des accords conclus entre les représentants de la direction et les représentants du travail, accords portant non seulement sur l'organisation du travail — les travailleurs se sentant alors beaucoup plus participants, beaucoup plus associés à la marche même de l'entreprise —, mais surtout sur le partage des fruits, c'est-à-dire de tout ce qui reste une fois les salaires payés au taux normal, d'une part, et l'intérêt alloué au capital, au taux convenu, d'autre part.

p.274 Pour reprendre une expression de M. Ducommun, il y aurait alors, non plus deux mais trois ordres de législation sociale : une législation publique du travail, celle que nous connaissons, sur le salaire minimum, la durée du travail, etc. ; une législation professionnelle, celle des conventions collectives ; puis, à l'intérieur de celle-ci, une législation privée du travail : celle des contrats d'entreprise.

Ne croyons d'ailleurs pas que ce soit là une panacée, car il y a de grandes disparités entre les entreprises. Il y a les entreprises de pointe, qui font des bénéfices importants et qui peuvent se permettre de partager de très larges fruits. Puis il y a les entreprises marginales, qui arrivent tout juste à fonctionner. Ne faudrait-il pas, dans ce cas-là, prévoir une sorte de caisse interprofessionnelle de péréquation entre les entreprises ?

Ce sont là des avant-projets, des idées, même des imaginations, encore très lointains. Mais je crois que toutes ces questions doivent être posées, et elles me semblent apporter une pré-solution, une vue d'avenir plus facile, sur ce second problème, que sur le premier.

3° Le dialogue des salariés et de la communauté. Vous avez entendu hier une excellente analyse du Plan tel que le conçoivent les sociétés démocratiques, et en particulier la France. A ce sujet, je voudrais insister sur la participation des salariés à l'élaboration du Plan. Pendant longtemps, en France, cette participation a été très faible. Les salariés avaient l'impression que le Plan était essentiellement une œuvre de technocrates des entreprises privées et des services publics. Aujourd'hui, la représentation des salariés par les syndicats est

Dialogue ou violence ?

plus importante. Mais qu'attend-on d'eux, et qu'en espèrent-ils eux-mêmes ?

On attend d'eux deux choses, me semble-t-il : on attend d'abord que, par leurs interventions dans les conseils du Plan, ils insèrent dans les perspectives et les prévisions concernant la politique des salaires, en gros, le partage du revenu national ; d'autre part, on attend d'eux qu'ils expriment les impératifs, ou tout au moins les « optatifs » des besoins collectifs, des besoins sociaux, qui ne sont que rarement satisfaits spontanément par l'économie de marché. En d'autres termes, on attend d'eux qu'ils contribuent à orienter la production au service de la communauté, et ce service nécessite que la production satisfasse en priorité les besoins les plus urgents dans l'ordre humain. Il est permis de penser, à ce sujet, que le moyen pour réaliser cette perspective, c'est encore une sorte de contrat liant en quelque sorte les entreprises aux pouvoirs publics par des engagements réciproques.

Mais attention, il y a dans cette estimation des besoins collectifs, que les représentants des salariés auraient pour mission d'exprimer dans les conseils du Plan, une voie à la fois très noble et très dangereuse. Très noble, en ce sens que l'expression de ces besoins sociaux tend évidemment à soulager des misères populaires, à satisfaire des besoins collectifs ; mais c'est aussi une voie périlleuse si l'on ne songe qu'aux besoins matériels.

La question est en définitive de savoir quelle est la qualité de la civilisation que nous sommes en train d'élaborer. N'est-ce qu'une civilisation de bien-être ? Il faut précisément insérer dans les besoins de priorité humaine des besoins culturels, et en premier lieu des besoins artistiques — p.275 il n'y a pas de grande civilisation sans grand art. Il me semble que, seule, la satisfaction de ces besoins donnera un sens à la civilisation du travail, comme seule elle renouera le dialogue fondamental de la main et de l'esprit, de la *praxis* et du *logos*, de la technique et de l'âme. Là est, je crois, aujourd'hui, la plus haute question que nous ayons à résoudre, et on ne saurait trop remercier M. Ducommun de l'avoir posée hier à sa véritable hauteur.

M. UMBERTO TERRACINI : Si je cherche à situer l'exposé de M. Ducommun dans le cadre du thème des Rencontres, à savoir : *Dialogue ou Violence ?*, je pense qu'il a voulu indiquer que, pour éviter la grève, c'est-à-dire la violence, il faut chercher à établir des relations telles entre les éléments de la production,

Dialogue ou violence ?

qu'on puisse parvenir au dialogue. Mais cela n'est pas tout à fait juste, car la grève n'est pas la violence.

La grève se situe dans une catégorie d'événements économiques. L'homme qui vend son travail à celui qui en a besoin s'y refuse à un certain moment. Est-ce que le refus de vendre une marchandise constitue une violence ? Tout homme est libre de travailler ou de ne pas travailler, et on ne peut pas dire qu'il fasse violence à autrui lorsqu'il refuse de travailler.

Nous pouvons constater que, dans certains pays, aujourd'hui, la grève a été non seulement légalisée, mais constitutionnalisée. Il est impossible de croire que des pays civilisés aient pu accorder la garantie de la Constitution à une violence. La grève est un droit élémentaire de l'homme et poser comme prémisse que la grève est la violence ne peut conduire qu'à des résultats faux. C'est le libéralisme — je désire insister sur ce point, parce que pour moi il est d'une très grande importance — qui a reconnu la grève comme droit élémentaire des travailleurs. Ce n'est pas le socialisme, ce ne sont pas les mouvements ouvriers dans le monde capitaliste. C'est l'Angleterre, la première, qui a reconnu à ses citoyens le droit de grève.

Il faut, bien entendu, faire des distinctions. Il y a la grève économique et la prétendue grève politique. Dans la grève politique, l'abstention de travail est un fait secondaire. On ne peut pas faire une démonstration politique si on ne quitte pas son travail. Il se peut donc que la grève politique en vienne à des actes de violence, mais la grève, c'est-à-dire la revendication qui s'accompagne d'une cessation du travail pour obtenir des avantages économiques, je me refuse à la reconnaître comme un acte de violence. La grève est utilisée par les ouvriers pour conquérir certains avantages, de caractère économique surtout, et finalement, ces conquêtes ont pu être systématiquement inscrites dans les contrats collectifs.

J'ai cru comprendre, d'autre part, que M. Ducommun croyait que les contrats collectifs n'existent qu'en Suisse. Mais le contrat collectif est un fait universel. Partout où existent des entreprises privées il y a des contrats collectifs. En France, en Angleterre, les contrats collectifs n'ont pas été imposés par l'État ; ils ont été élaborés entre les employeurs et les ouvriers, dans la plus grande liberté. Naturellement, les employeurs ne ^{p.276} sont pas toujours prêts à conclure un contrat collectif. En règle générale, je dirai même qu'ils n'y sont

Dialogue ou violence ?

jamais prêts. Ils y sont poussés par la grève, par l'action des ouvriers. Cela se comprend, parce que ce sont les patrons qui doivent chaque fois renoncer à quelque chose que les ouvriers veulent conquérir.

Après les conquêtes économiques, que recherchent les ouvriers par la grève, qui n'est pas un acte de violence mais l'exercice d'un droit démocratique ? Ils cherchent naturellement une promotion sociale. Qu'est-ce que cette promotion sociale ? Est-ce le passage des salariés d'une catégorie à une autre ; le passage de la catégorie des ouvriers d'usine à la catégorie des employés de bureau ; de la catégorie des ouvriers de campagne à la catégorie des ouvriers d'usine ? L'ouvrier pense que la promotion sociale, c'est le passage de la catégorie d'objet du processus de la production à la catégorie de sujet. Il ne veut plus être l'objet d'une action décidée et menée par les autres ; il veut participer aux décisions importantes concernant l'action dans laquelle il est amené à jouer son rôle.

On a déjà répondu à ce besoin par la création des comités d'entreprise. (Je crois qu'en Suisse il n'existe pas de tels comités). Il s'agit d'organismes élus par les ouvriers et les employés d'une fabrique, qui ont le droit de discuter avec l'employeur, je ne dis pas les grandes questions qui concernent la marche de l'entreprise, mais par exemple le problème des rapports intérieurs entre l'ouvrier et l'entreprise.

Voilà une grande conquête, qui est un exemple précis du dialogue. Les résultats qu'on peut en attendre sont bien supérieurs à ceux des contrats collectifs.

M. Ducommun en a parlé très longuement, et cela se comprend, de la planification et de la programmation. On a donné hier soir une explication qui m'a paru très drôle, de la programmation dans l'économie, comme si on avait cherché à programmer l'économie, c'est-à-dire à apporter un certain ordre et une certaine coordination dans l'activité de la production, pour donner aux ouvriers un objectif qui ne soit pas seulement leur salaire, mais qui ait un caractère général d'intérêt commun, voire d'idéal.

Si j'examine la façon dont la programmation s'est manifestée, je constate l'absence d'un tel objectif de caractère moral ou idéal. C'est la loi même de l'économie capitaliste qui a conduit à la programmation, comme c'est la loi de la vie et de la production capitaliste qui a conduit à l'intégration économique de différents pays. Nous avons vu que l'économie nationale de chaque pays capitaliste s'est

Dialogue ou violence ?

placée dans une situation de lutte contre l'économie des autres nations. Aujourd'hui, au contraire, nous assistons à un processus d'intégration. Ce sont des phénomènes dont on ne doit pas rechercher la racine sur le terrain de l'éthique économique, mais sur le terrain des lois du développement du capitalisme.

Pourquoi va-t-on de plus en plus vers la programmation dans les pays capitalistes, pourquoi recourt-on même à la nationalisation dans les pays capitalistes ? C'est parce que l'économie capitaliste est désormais organisée sur la base du monopole. Le monopole représente un grand danger pour l'économie capitaliste d'un Etat. Le monopole devient un Etat dans l'Etat. Il démontre d'une manière plus claire les liaisons qui existent p.277 entre l'économie et la politique. Comme la politique du monopole s'appuie sur d'énormes intérêts financiers, elle devient de plus en plus prééminente par rapport à la politique de l'Etat. Voilà pour quelle raison, dans les Etats capitalistes, on en est venu à programmer l'économie. Il est bien naturel que les ouvriers aient dès lors accepté la pratique de la programmation, parce que c'est un moyen, encore que bien faible, de passer de la situation d'objet à celle de sujet de la production.

Mais encore faut-il faire ici une distinction. Il y a la programmation qui vient d'en haut, et qui établit l'Etat. Or, ce n'est pas cette programmation-là que la classe ouvrière accepte comme forme de dialogue. La programmation qu'elle désire, pour laquelle elle agit, c'est une programmation de caractère démocratique, c'est-à-dire une programmation à la formulation de laquelle doivent concourir les syndicats, les coopératives, les associations de consommateurs, les administrations locales, les municipalités, les provinces, les régions et, naturellement, même l'Etat, non en tant qu'arbitre absolu, mais comme un partenaire de la programmation.

Mais voilà que la propriété privée — et M. Ducommun n'a pas omis d'en parler — sera obligée de se désister. Le patron n'est plus maître chez soi ; c'est la loi du progrès. Tout ce que pourront faire les Jeunes Patrons ne pourra rien contre cet état de choses. Je comprends la position des Jeunes Patrons lorsque les deux fonctions auxquelles M. Ducommun a fait allusion hier sont réunies dans la même personne. Mais cela est de moins en moins possible aujourd'hui. Il existe de moins en moins de patrons qui soient en même temps directeurs de leur entreprise, et l'économie se constitue de plus en plus en monopoles où les Jeunes Patrons n'ont pas la possibilité d'être présents.

Dialogue ou violence ?

Je dois dire, en conclusion, que toute cette évolution a nécessité la participation de l'Etat. M. Ducommun nous a fait comprendre hier soir qu'il n'envisage pas avec beaucoup de sympathie l'intervention de l'Etat dans le processus économique. Il préfère — et c'est en général l'opinion en Suisse — que l'Etat reste encore l'Etat des anciens temps, dont la tâche est de pourvoir à la défense du pays, à la représentation extérieure de la nation, à la garantie de la paix publique en général, contre les voleurs et contre les grévistes. Mais avec un tel Etat on n'aura jamais de dialogue. Seul l'Etat démocratique peut imposer à la classe des employeurs de renoncer à une partie de ses anciens droits de propriété, c'est-à-dire de donner à la propriété le sens social qui, seul, peut permettre au dialogue de commencer.

M. CHARLES FRÉDÉRIC DUCOMMUN : Je voudrais répondre aux différentes questions qui m'ont été posées, et principalement à celles qui concernent le Plan.

Je conçois que l'idée du gouvernement de Gaulle, ainsi que d'autres gouvernements européens, de faire du Plan un instrument pour la convergence des volontés, une sorte d'instrument de sublimation du travail, d'explication du travail, n'était peut-être pas la solution idéale et qu'il en faudrait trouver d'autres. Néanmoins, nous sommes tous d'accord sur la nécessité de réconcilier les ouvriers avec leur sort ^{p.278} autrement qu'en leur parlant de la joie qu'ils doivent absolument trouver dans leur travail.

Je pense que le Plan est une forme d'ambition commune d'une collectivité et d'une nation, qu'elle soit soviétique ou capitaliste. De toute façon, pour l'Europe, ni la France, ni l'Italie, ni l'Allemagne ne peuvent souder les éléments de leur nation à la faveur d'une conquête commune. L'ère du colonialisme est terminée ; il s'agit de faire en hauteur ce qu'on ne peut plus faire en étendue. L'Europe doit donc prendre conscience de ce qu'elle peut faire sans impérialisme, et cela est assez difficile. Nous avons, depuis deux cents ans, escamoté le problème. N'ayant jamais dû vivre ensemble, nous avons toujours porté nos regards vers l'extérieur, et maintenant que nous ne pouvons plus sortir de la maison, nous nous regardons en nous demandant ce que nous pourrions faire ensemble. C'est la raison pour laquelle le problème du dialogue entre les différentes classes sociales est vraiment fondamental. Il dépasse de beaucoup le problème des relations du travail, qui n'en est qu'un des éléments.

Dialogue ou violence ?

J'ai par ailleurs récusé la cogestion à l'étage de la direction et de l'exécution. J'ai néanmoins fait allusion aux travaux de certains sociologues qui se sont attelés à l'étude d'une société anonyme paritaire, ou aux conseils d'administration auxquels participeraient des délégués des syndicats ouvriers comme des représentants du capital.

En ce qui concerne le partage des fruits de l'entreprise, je n'ai pas voulu aborder ce point hier car il eût mérité une conférence entière. Je suis pourtant d'accord de dire que, si dans une entreprise qui fabrique des locomotives, à force de rationalisation et d'efforts de toute la communauté, on arrive à sortir une locomotive de plus à la fin de l'année, le fruit du travail supplémentaire appartient à tous. Mais il faut définir le mot « fruit ». L'effort d'un ouvrier qui a travaillé davantage, et qui a permis de sortir une locomotive supplémentaire, doit être rétribué, qu'il y ait ou non bénéfice. C'est le chiffre d'affaires qui doit être le critère pour les gagne-petit. En revanche, à l'étage de l'entreprise qui est responsable de l'utilisation économique de l'effort communautaire, la responsabilité du bénéfice est intégrale. Et je pense que là le critère « fruit financier » doit être déterminant.

En ce qui concerne les impératifs des besoins sociaux, j'éprouve le même malaise que M. Piettre, et sur la question des contrats collectifs, je reconnais qu'ils jouent un rôle considérable dans d'autres pays que le nôtre. Nous voyons, à l'exemple de ce qui se passe en Suisse, que la valeur d'un contrat collectif dépend de son contenu. A cet égard, je vais peut-être faire quelque peine à mes amis de gauche, mais je pense que la nouvelle loi fédérale sur le travail enlève, dans une certaine mesure, sa valeur au contrat collectif. Ainsi, le contrat collectif indique la durée du travail. Au lieu de consacrer la durée du travail dans une loi fédérale, il eût été préférable de continuer à laisser la durée du travail à la responsabilité des syndicats patronaux et ouvriers. En revanche, limiter la durée du travail des femmes et des enfants, pour des raisons strictement morales et sociales, c'est l'affaire de la loi. Si dans une industrie p.280 quelconque, les ouvriers n'arrivent pas à imposer à leur partenaire un contrat collectif, la loi doit être là pour protéger les faibles.

Est-ce que le monopole mène à la socialisation ? Oui et non. Je pense à certaines entreprises bien connues, notamment à Nestlé, qui est une grande affaire avec quatre-vingt-dix mille employés et deux cent cinquante fabriques

Dialogue ou violence ?

dans le monde. Eh bien, Nestlé s'interdit le monopole dans tous les domaines alors qu'il aurait pu s'étendre et truster toute la branche du chocolat. Nestlé s'étend maintenant, d'une façon systématique, dans des branches où la lutte est nécessaire, uniquement pour que cette entreprise, malgré son immensité, garde sa vitalité. Et tous les cadres sont obligés de lutter dans tous les domaines. Il n'y a aucun secteur dans lequel ce grand trust mondial ait le monopole. Il y a donc une volonté délibérée de certains dirigeants de l'économie capitaliste libérale de ne pas sombrer dans le monopole.

J'ai donné l'impression d'être assez conservateur dans la façon dont je répudiais l'intervention de l'État. Je ne pense pas être anti-marxiste en le disant, car le but de Marx est de rendre l'État superflu, sous toutes ses formes.

R. P. COTTIER : Mes remarques porteront d'abord sur les considérations que M. Ducommun a développées à la fin de sa conférence, quand il nous a dit que le dialogue horizontal supposait le dialogue vertical. Ces remarques me paraissent très profondes, et j'ajouterai que pour le chrétien, ce dialogue se noue avec Quelqu'un qui est une Personne.

Si je reviens sur ce point, c'est que cela va me permettre de dégager une définition de la violence. Je dirai qu'il y a dialogue quand il y a respect du dialogue intérieur à l'homme, ou respect de la solitude sacrée qui fait que chaque homme est une personne, et qu'au contraire il y a violence quand, au lieu de traiter l'homme comme une personne ou un sujet, je le traite comme un objet ou comme une chose.

On peut appliquer cette définition à un certain nombre de phénomènes, en donnant au mot violence un sens très large. Ce me semble une erreur de limiter la violence à la violence physique. Il y a dans notre monde toute une part de violence qui est de caractère psychologique. Vous y avez vous-même fait allusion quand vous avez développé votre analyse si intéressante de l'aspect psychologique du Plan. Tout un aspect du Plan — là où le Plan a un caractère intégral et où il est décidé par un pouvoir politique discrétionnaire — constitue un exemple de cette violence psychologique. J'ai d'ailleurs trouvé très redoutable, et la source de considérations pessimistes, ce que vous nous avez dit de la solution apportée par le Plan, comme idéal, à un problème finalement insoluble : celui de l'ennui du travail dans l'industrie moderne.

Dialogue ou violence ?

Car de quoi s'agit-il ? Non de la planification comme solution économique pleinement valable, mais de l'utilisation de l'idée du Plan par le pouvoir, grâce à la propagande. N'y a-t-il pas là une mystification ? Car il y a mystification quand, au lieu de résoudre les problèmes objectifs, on crée artificiellement dans la conscience de ceux qui en pâtissent un sentiment purement subjectif de satisfaction.

p.280 Des exemples d'une telle mystification se trouvent d'ailleurs également dans les sociétés occidentales. L'un des intervenants fera allusion à la publicité, aussi n'y toucherai-je pas. Mais je pense au phénomène des *Public relations* telles qu'elles fonctionnent dans certaines industries de nos pays, aux fins de profit économique. Dans tous les cas, l'homme n'est plus considéré comme une personne que l'on respecte, mais il est soumis à des pressions psychologiques qui méritent la qualification de violence.

Enfin il est un point sur lequel je dirai, sinon mon désaccord, du moins mon étonnement. Au début de votre conférence, il m'a paru que vous donniez de notre société suisse une image un peu embellie quant aux rapports entre employeurs et ouvriers. Nous nous trouvons actuellement dans une situation très délicate du fait qu'un pourcentage très élevé de la main-d'œuvre qui travaille dans notre économie, et qui a été appelée chez nous par les besoins de l'expansion, est une main-d'œuvre étrangère. Elle n'a pas encore trouvé chez nous un statut social digne de ce nom, puisque les travailleurs étrangers sont frustrés de certains droits élémentaires comme le droit qu'a tout homme de vivre avec sa famille, comme le droit d'avoir un logement décent. Je pense que nous avons là une situation de violence. L'impuissance des institutions politiques — je ne veux juger personne et je pense que notre gouvernement regarde le problème sérieusement, mais c'est un problème dont l'acuité nous est apparue brutalement — fait que notre démocratie ne mérite plus pleinement son nom, puisqu'elle porte en elle tout un prolétariat, c'est-à-dire toute une masse d'hommes exilés de la participation au pouvoir économique, social et politique.

Pour terminer, je dirai que, dans le domaine que je touche ici, le dialogue se traduit par le mot démocratie, c'est-à-dire par la possibilité pour chaque membre de la communauté de jouir de responsabilités et d'initiatives, et que peut-être, dans nos économies d'abondance, nous sommes, par rapport à cela, en régression plutôt qu'en progrès.

Dialogue ou violence ?

M. BERNARD WALL : J'ai été très intéressé par la conférence d'hier soir, mais il y a certains petits points qui m'ont particulièrement frappé, et au sujet desquels j'aimerais avoir des éclaircissements.

M. Ducommun a dit que très peu de gens apportent un esprit créateur dans leur travail, étant donné ce qu'est le travail en usine, alors qu'on aura de plus en plus de loisirs. Or, en Angleterre, comme ailleurs, l'ouvrier est devenu un bourgeois qui pense à sa voiture, à sa télévision et au reste. Et il ne sait pas trop comment occuper ses loisirs, qui deviennent de plus en plus grands.

C'est dans ce contexte que se pose, chez nous comme en France, le problème de la presse populaire, qui est d'une incroyable imbécillité.

Puis il y a la publicité, qui exerce sur les individus des chantages de toute sorte, sur les sentiments les plus sacrés. On exploite tout pour vendre quelque chose au profit de quelques individus. Cela enlaidit notre vie et crée chez l'homme bon et simple des besoins artificiels.

p.281 Je suis également frappé de ce que M. Ducommun ait dit qu'au fond nous ne savons pas où nous allons. Les intellectuels britanniques dont, jusqu'à un certain point, je suis un représentant, ne sont pas satisfaits du capitalisme ; ils ne sont pourtant pas communistes ; ils veulent du bien à tout le monde, ils veulent travailler en paix, mais ils ne savent pas où ils vont. J'aimerais poser à M. Ducommun la question de savoir comment sortir de là. Il y a évidemment la solution marxiste, mais elle n'est guère acceptée par les sujets britanniques. Il y a la solution religieuse, qui n'est acceptée que par très peu d'individus sur la terre. Comment concevoir un humanisme intégral ? J'exprime là ce que ressentent beaucoup de ceux qui m'entourent.

M. CHARLES FRÉDÉRIC DUCOMMUN : En ce qui concerne la question que m'a posée le R. P. Cottier, qui a parlé de « mystification », je ne crois pas que nous cherchions une mystification. J'ai, depuis de longues années, la responsabilité de personnels. Il est souvent inutile de vouloir démontrer la beauté de certaines tâches à certains collaborateurs. Il faut leur dire : « Je sais très bien que cette tâche n'est pas agréable. Mais faites-la par amitié pour votre chef. » Je veux dire qu'il y a des moments où je demande carrément à un collaborateur de faire pour moi un travail difficile. A ce moment-là le travail pénible devient, non pas un travail joyeux, mais un travail pour quelque chose.

Dialogue ou violence ?

Si nous savons expliquer le pourquoi des choses, nous pouvons renoncer à faire étalage de la joie du travail — qui est une mystification —, et donner une satisfaction plus haute, qui n'est pas une mystification.

Quand j'étais cheminot — il n'y avait pas d'électricité à l'époque —, j'allais le long des voies, dans le Val-de-Travers, remplir d'huile et de pétrole les lampes des signaux, et j'avais toujours sur moi un crayon et du papier, ce qui me permettait de rédiger mes premiers articles pour *La Sentinelle*, où je tenais l'extrême du parti socialiste. Dans cette tâche, j'avais quand même ma tête à moi. Ensuite, je suis devenu employé de bureau, et je ne pouvais pas, en même temps que la comptabilité, écrire mes articles. On me demandait aussi ma tête, et c'était plus grave. J'étais condamné à ce qu'on peut appeler un « chômage intérieur ». Ce chômage intérieur est le lot de beaucoup d'entre nous.

En ce qui concerne la publicité, je pense que dans un régime libéral on ne peut pas y renoncer. Je pense qu'on ne peut pas renoncer au libre choix sur un marché libre. On ne peut pas exiger des options, sur un plan supérieur, et sur le plan économique refuser le choix entre le cirage « Eclat d'or » et le cirage « Lux ». Je dirai qu'il y a là une sorte de complémentarité.

Mais, en revanche, on peut avoir de l'ordre dans la liberté, et c'est pourquoi j'ai cité Gustave Thibon, qui parle d'une « nouvelle chevalerie ». Je crois à cette possibilité d'une nouvelle chevalerie. C'est ce que nous voulions faire dans un mouvement qui s'appelle les Rencontres Suisses. C'est ce qu'ont fait les quakers. C'est ce qui se fait en Israël maintenant. Là-bas, on ne fait pas n'importe quoi, la situation est trop difficile. On ne va pas construire des entreprises onéreuses et inutiles, dans un ^{p.282} moment où on est menacé par le monde arabe. De sorte qu'on s'attache à des impératifs moraux et, surtout parmi les jeunes, à une grande rigueur morale.

Nous pouvons aussi susciter — et c'est là peut-être le travail des Eglises — ou ressusciter une élite qui fasse ce magnifique travail sans lequel aucune liberté ne peut être sauvée.

En ce qui concerne la main-d'œuvre étrangère, nous sommes dans une situation très grave et, comme Suisses, notre responsabilité est énorme. Nous avons plus de cinq cent mille employés et ouvriers étrangers chez nous, et nous avons autant de subordonnés dans nos usines suisses à l'étranger, ce qui fait environ un million et demi de subordonnés sans leurs familles. Si l'on compte les

Dialogue ou violence ?

familles, on voit que notre petite communauté suisse de cinq millions d'habitants a, comme serviteurs, une communauté presque aussi grande. C'est un phénomène qui n'existe nulle part ailleurs. Par tête d'habitant, nous sommes le peuple le plus impérialiste du monde, indiscutablement.

Nous allons au-devant de problèmes terribles : problèmes de cohabitation, de compagnonnage avec ceux qui dépendent de nous, qui sont d'une ampleur telle que je me demande dans quelle mesure nous pourrions les résoudre.

M. Wall a parlé des loisirs, des journaux populaires. C'est là encore un problème que j'essayerai de résoudre par ce moyen peu scientifique que j'appelle une nouvelle chevalerie, composée de gens qui comprennent que de toute façon l'esprit précède l'organisation, même s'il faut passer par elle. A la jeunesse, il faut parler un langage de jeunes. Il faut lui parler d'une certaine rigueur morale, en fonction d'un certain but, correspondant à son ambition sociale. Ce qui nous perd, dans le monde libéral, c'est l'absence de gratuité. On ne fait plus rien pour rien. (C'est un problème qui se pose, je crois, dans toutes les communautés). Si l'on recherche un régime qui corresponde à l'avenir humain, il faut constamment entretenir dans la jeunesse des mobiles supérieurs, afin que dans l'action on retrouve une vitalité qui doit être celle de toute collectivité. Il faut non seulement avoir de bonnes locomotives ; il faut que tous les wagons suivent pour que le train roule. Pour que tout marche, il faut en quelque sorte insuffler une énergie depuis le haut jusqu'en bas, et cette énergie ne peut être, à mon avis, que de caractère moral. Ensuite elle prendra un caractère plus intellectuel. Mais je pense qu'il n'y a pas de lumière sans chaleur. Nous ne pouvons pas faire une politique de lumière froide.

M. ROLAND CAHEN : M. Ducommun s'est présenté à nous comme un économiste ; je me demande s'il n'était pas en fait le psychologue de ces réunions, en nous présentant avec l'autorité qui est la sienne une sorte de mariage décisif entre l'économique, le psychologique et le moral. Il a effectivement soulevé le problème fondamental qui doit nous faire soucier. Car au fond, ce dont il s'agit, c'est que les classes possédantes, dans notre monde occidental et libéral, renoncent librement à l'exploitation maximum de la main-d'œuvre.

p.283 Si ce renoncement se fait en fonction de valeurs morales, et dans un

Dialogue ou violence ?

climat de vérité, et non plus dans un climat de mystification, alors la partie est gagnée. Mais cela suppose une maturité que nos dirigeants — et singulièrement nos dirigeants économistes — n'ont pas encore révélée.

Quant à la conclusion que nous donnait M. Ducommun, à savoir qu'il lui semblait nécessaire de faire se rejoindre l'horizontalité et la verticalité, je me permets simplement de signaler que c'est en fait à nous autres, psychologues, qu'il l'a emprunté. J'en suis fort heureux et je l'en remercie.

Cette conclusion nous amène à ceci : la verticalité, où allons-nous la trouver ? Où vont la trouver ceux qui ne sont pas les bienheureux possesseurs de la foi ? La psychologie contemporaine a précisément montré que le dialogue intra-psychique doit précéder, dans un être, le dialogue inter-subjectif. Pour que je sois capable de dialoguer avec un *toi*, il faut d'abord que j'ai été capable de dialoguer en ma profondeur avec moi-même.

M. DUSAN MATIC : Je ne ferai pas de remarques critiques, me bornant à demander certains éclaircissements. Deux choses m'ont frappé dans la conférence de M. Ducommun. D'abord ceci. En tant que Suisse, il a parlé de l'expérience suisse en matière de dialogue ouvriers-patrons. Puis il a cité l'exemple d'autres petits pays d'Europe où, si j'ai bien compris, le dialogue trouve une atmosphère plus favorable que dans les grands pays et les grandes communautés. Tout de suite vient à l'esprit l'idée de verticalité et d'horizontalité, que moi aussi j'ai comprise dans le sens philosophique et éthique.

La question que je voudrais poser à M. Ducommun est de savoir si dans les petites communautés, où les hommes sont plus proches les uns des autres, ce problème de la verticalité et de l'horizontalité ne pourrait pas trouver des solutions qui pourraient servir ensuite pour les grandes communautés.

Depuis longtemps déjà, tous ceux qui voyagent ont remarqué que, dans les pays capitalistes européens comme la Hollande, la Belgique, la Suède, la Suisse, la vie est mieux organisée que dans les pays plus étendus. Je pense d'ailleurs que de l'autre côté, c'est-à-dire à l'Est, il est possible qu'on fasse des expériences analogues dans les communautés plus restreintes.

M. CHARLES FRÉDÉRIC DUCOMMUN : Pour répondre à la question posée, je

Dialogue ou violence ?

prendrai un exemple dans ma propre famille. La famille de ma femme avait une petite fabrique de brosserie qui employait quatre ou cinq ouvriers. Ces ouvriers connaissaient toute la politique d'investissements, tout le calcul des prix de revient et à peu près le revenu du patron. Ils étaient en somme au courant de toute l'entreprise. Jamais il ne serait venu à l'idée de ces ouvriers de demander la nationalisation de l'entreprise, parce qu'ils étaient déjà dans une économie transparente. Mentalement, ils étaient un avec le chef. C'est dans les toutes grandes entreprises, où cette transparence ^{p.284} n'est pas possible, que règne la méfiance. Même dans une entreprise socialisée, on est obligé de découper l'affaire en petites unités.

Je pense que c'est là un problème de déconcentration, de décentralisation, qui se pose aussi bien dans les pays socialistes que dans les pays libéraux.

LE PRÉSIDENT : Je remercie très vivement toutes les personnes qui viennent de prendre la parole à la suite de la conférence de M. Ducommun, et tout particulièrement l'animateur de cet entretien, M. Ducommun, lui-même.

@

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Henri-Philippe Junod

@

LE PRÉSIDENT : p.285 Un débat sur Dialogue et Violence dans la perspective de la décolonisation est tout spécialement délicat. Je dois, de ce fait, rappeler aux intervenants que nous ne sommes pas ici pour exprimer des opinions personnelles, mais pour entrer dans le débat tel qu'il a été posé par nos deux éminents conférenciers.

Je demanderai donc immédiatement à M. Hessel d'introduire le débat de cet après-midi, et de poser à M. Ki-Zerbo un certain nombre de questions qui lui sont venues à l'esprit en écoutant notre conférencier africain.

La parole est à M. Hessel.

M. STÉPHANE HESSEL : J'ai été très impressionné par la conférence de M. Ki-Zerbo, et j'aurais voulu exposer quelques réflexions qu'elle m'a inspirées.

Tout d'abord, l'Afrique n'est évidemment qu'un des partenaires du dialogue qui doit s'engager entre pays développés et pays insuffisamment développés. Ce partenaire africain a des traits spécifiques et des traits communs avec les partenaires asiatiques ou sud-américains.

Ces traits spécifiques, M. Ki-Zerbo les a fortement soulignés. Il nous a rendu à tous très présente l'Afrique dans sa réalité chaleureuse, qui fait d'elle un continent particulièrement attachant pour tous ceux qui ont pu y vivre. Parmi les traits qu'il a soulignés, il y en a un qui est d'une singulière importance quant au développement de l'Afrique : c'est l'opposition entre vitalité individuelle et vitalité collective. Je pense que l'Afrique est, par excellence, une terre de vitalité individuelle, ce que M. Ki-Zerbo a admirablement noté en parlant d'une certaine « fureur de vivre ». Mais pour le développement de l'Afrique, il serait très important que les Africains puissent trouver le moyen de canaliser l'énergie de cette vitalité individuelle dans des formes d'action vitale collective.

¹ Le 11 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

p.286 Il y a, en revanche, des traits communs à toutes les régions qui ont été colonisées et qui se sont décolonisées, ou qui ont accédé à l'indépendance. C'est d'abord le manque de cadres administratifs ayant une connaissance et une appréciation exacte de ce que l'administration représente de responsabilité, d'objectivité dans ses mesures, de justice, d'équité dans l'application des lois. Quelle que soit la grandeur de l'idéal éthique d'un peuple — et je suis convaincu que la grandeur de l'idéal éthique dans les pays décolonisés est tout à fait égale à celle de n'importe quel autre —, un pays accédant à l'indépendance a beaucoup de mal à se forger rapidement ce type de cadres administratifs ; et tant que ces cadres n'existeront pas, un certain nombre de problèmes, faciles à résoudre ailleurs, resteront très difficiles à vaincre.

Parmi les traits communs à tous les pays sous-développés, qu'ils soient ou non ex-colonisés, il faut encore noter la difficulté que ces pays éprouvent à échapper à ce que M. Ki-Zerbo a appelé « l'effet de domination », l'effet de domination économique, en particulier, qui joue naturellement partout où il y a sous-développement. Et cela n'est pas du tout spécifique à l'Afrique ; c'est vraiment commun à toutes les régions sous-développées, qu'elles soient d'Amérique latine, d'Asie ou d'ailleurs. Et, ce qui rejoint également cette réflexion, ces pays manquent de données de base : statistiques, mécanismes administratifs permettant de lancer une planification indispensable.

M. Ki-Zerbo nous a dit que des conversions de mentalité étaient nécessaires. A ce sujet, je voudrais donner un bref exemple. Ces conversions sont lentes, difficiles, et on ne doit pas s'en étonner. La France envoie tous les ans environ cinq à six cents nouveaux enseignants dans les pays africains d'expression française. Tous les ans, nous réunissons ces enseignants pour un stage, à Bordeaux, où nous essayons de leur montrer ce qu'est l'enseignement dans un pays ayant nouvellement accédé à l'indépendance. Nous essayons surtout de leur ouvrir l'esprit à une certaine « approche » de l'Africain, à une certaine « approche » du problème du sous-développement, et par conséquent de donner à leur enseignement une signification qui se rapproche le plus possible de ce que sont les véritables besoins de pays aussi différents à bien des égards de ceux où ils ont d'abord exercé leur métier. Je ne crois pas qu'en quelques jours on puisse transformer des mentalités. Je ne pense pas, par conséquent, qu'il faille s'attendre à une conversion rapide. Je pense que c'est tout à fait progressivement — et sans illusions sur les difficultés des périodes

Dialogue ou violence ?

intermédiaires — que l'on peut arriver à cette conversion.

On observe les mêmes réactions pour les Africains eux-mêmes. M. Ki-Zerbo nous a dit : il y a un infantilisme dont il faut sortir. C'est là un vœu que nous formulons tous. Mais nous nous rendons bien compte que les circonstances historiques qui sont à la base de ces caractéristiques humaines, ont été trop durables, trop profondes pour qu'on puisse s'attendre à un brusque changement. M. Ki-Zerbo nous a d'ailleurs donné quelques exemples de ce qu'il faudrait faire, et je pense que sa conférence mérite d'être longuement méditée.

p.287 Encore une fois, je crois que c'est surtout dans le cadre de l'action que peuvent s'opérer ces conversions, et qu'il faut être très indulgent à l'égard des premiers balbutiements de cette action commune.

Ce qui est surprenant, ce qui est exaltant, c'est que tant d'hommes, de part et d'autre, veulent participer à cet effort, et que par conséquent la volonté de conversion existe. Mais la réalité de cette conversion est encore lointaine.

Il y a encore un point sur lequel je voudrais apporter une rectification. M. Ki-Zerbo nous a parlé — et il connaît admirablement ce sujet — de l'adaptation des programmes d'enseignement en Afrique. Il a dit — ce qui, je crois, n'est pas tout à fait exact — que dans les conventions de coopération entre la France et les pays d'Afrique nouvellement indépendants, on demandait que des modifications ne soient apportées aux programmes qu'avec l'accord de l'ancienne métropole. Ce n'est pas tout à fait exact, et je pense que M. Ki-Zerbo comprendra la nuance que je voudrais apporter. Ce qui a été acquis, au départ, c'est la validité de plein droit des titres universitaires ou scolaires acquis en France ou en Afrique. Il a été convenu que tant que les programmes ne seraient pas profondément modifiés, cette validité de plein droit resterait acquise. Ce serait mal interpréter la pensée des accords que de dire qu'il n'est pas souhaité du côté français, comme d'ailleurs du côté africain, qu'on aille le plus rapidement possible à deux sortes d'adaptation de ces programmes : une adaptation immédiate quant au contexte même de ce qui est enseigné en histoire, sciences naturelles, etc. (ce qui est considéré, du côté français, comme suffisamment superficiel pour ne pas entraîner la non-validité de plein droit des diplômes) ; mais aussi des transformations beaucoup plus profondes et nécessaires pour accélérer la formation des cadres en Afrique. Là, il est tout à fait souhaitable que ces nouvelles formes d'études soient sanctionnées par des

Dialogue ou violence ?

diplômes nationaux africains qui auront peut-être l'équivalence, mais non plus la validité de plein droit avec ceux de France. C'est cela qui était, je crois, dans l'intention des accords.

En revanche, je partage en particulier la très grande inquiétude de M. Ki-Zerbo en ce qui concerne l'écroulement de l'Afrique par une politique de bourses poursuivie par un certain nombre de nations industrielles. Mais les questions qui seront posées nous permettront sans doute d'y revenir.

L'essentiel, dans la conversion des structures dont M. Ki-Zerbo nous a parlé, c'est que naisse en Afrique, comme il est né très lentement et très difficilement dans les pays d'Europe, un attachement vivant à la planification telle qu'elle est faite par le gouvernement lui-même. Vivre le Plan comme une réalité donnerait, je crois, aux Africains le sentiment que cette phase entre le sous-développement et le développement — qui est douloureuse pour n'importe quelle nation, qui fut douloureuse pour les Européens et a comporté des sacrifices considérables — est vécue dans la communauté africaine comme quelque chose de positif qui aboutit à un résultat auquel tous sont intéressés.

p.288 Cela m'amène à ma dernière réflexion, qui est d'émettre un doute sur le vœu formulé par M. Ki-Zerbo de passer aussi rapidement que possible à l'unité africaine.

Je crains que l'énergie qu'investissent en particulier les intellectuels africains dans le plan nécessairement encore un peu vague de l'Afrique une, risque de la faire dévier d'un pôle d'investissement aujourd'hui prioritaire, qui est le patriotisme africain dans chacune des communautés vivantes qui s'efforcent de se développer et de justifier l'action menée par les précurseurs de l'indépendance. Cet investissement dans un patriotisme africain, même si les frontières nationales auxquelles il répond sont un peu artificielles, permettra à ces intellectuels africains de faire la conjonction importante qui leur est demandée, c'est-à-dire de mettre les deux patrimoines dont ils disposent au service de la cause de leur pays. Il n'y a pas un intellectuel africain, aujourd'hui, qui ne dispose à la fois du patrimoine acquis dans l'ancienne métropole — et nous avons tous pu admirer ce qu'a acquis de patrimoine français, dans son langage, ses expressions, ses raisonnements, un homme comme M. Ki-Zerbo, par exemple — et d'un patrimoine culturel africain dont il se sent très clairement responsable.

Dialogue ou violence ?

Conjuguer les deux acquis et les mettre à la disposition d'une communauté qui se développe, c'est une tâche presque surhumaine. Heureusement, un certain nombre d'hommes très éminents, comme M. Ki-Zerbo, sont là pour essayer d'accomplir en toute conscience, en toute modestie, mais avec leur sens des responsabilités, cette tâche si importante pour nous tous.

M. JOSEPH KI-ZERBO : Je remercie M. Hessel de ces quelques remarques, qui me permettront de préciser certains points de ma conférence.

M. Hessel a d'abord parlé de la vitalité africaine et il a estimé qu'elle était surtout individuelle. Je voudrais rapidement redresser cette assertion en notant que l'Afrique est un continent où les sociétés sont essentiellement communautaires. Si la vitalité en Afrique est individuelle actuellement, cela ne provient que d'une déformation liée à l'évolution récente de l'Afrique. Quand je parle de « fureur tropicale de vivre », il s'agit de cette fureur de vivre qu'on constate précisément chez des gens qui, par leur position politique ou par leur situation sociale, ont suffisamment de moyens matériels pour se permettre de vivre d'une façon, j'allais dire volcanique, et en oubliant un peu trop leurs responsabilités sociales.

Je pense que l'Afrique en elle-même cultive une vitalité collective. Il n'est que de voir la façon de danser des Africains ; on danse, on se réjouit en groupe ; on fait tout en groupe. La danse à deux est pratiquement inconnue en Afrique traditionnelle. La danse à deux est, au fond, un individualisme à deux, tandis que la danse africaine est toujours collective, et toutes les manifestations de la vie en Afrique sont collectives. La vitalité individuelle dont parle M. Hessel ne concerne que l'Afrique occidentalisée.

p.289 Je voudrais souligner le problème de la transformation des mentalités qui — comme l'a dit M. Hessel, et je suis d'accord avec lui — ne peut se faire du jour au lendemain. Nous vivons, c'est absolument certain, une mutation historique dont nous ne pouvons pas nous-mêmes apprécier l'ampleur, parce que nous y sommes. De même les Français qui ont assisté à la prise de la Bastille n'ont pas pu sentir ce que cela représentait pour l'histoire de leur pays et même du monde entier. Nous qui sommes entraînés dans le courant actuel, nous ne pouvons pas estimer à sa juste valeur l'ampleur de la révolution qui est en cours dans le monde actuel. C'est une révolution qui se fera à long terme.

Dialogue ou violence ?

Néanmoins, nous sommes pressés que certaines transformations, qui peuvent se faire, et qui dans certains cas se sont opérées, s'étendent à l'ensemble de l'Afrique.

Il est évident qu'un jeune professeur français qui arrive en Afrique ne peut pas, du jour au lendemain, transformer sa façon de penser. Mais si on incluait dans le programme de l'enseignement secondaire des matières qui concernent l'Afrique, si, dans le programme prévu pour le baccalauréat, on incluait l'histoire de l'Afrique, la mentalité des jeunes professeurs français arrivant en Haute-Volta, par exemple, devrait se modifier, parce qu'ils seraient obligés eux-mêmes d'apprendre l'histoire de l'Afrique pour l'enseigner à leurs élèves. Actuellement, ils n'ont pas à faire cet effort. Ils arrivent en Afrique et y enseignent l'histoire comme ils le feraient au lycée de Romorantin. C'est en ce sens que je dis que le changement des structures est important, parce que cela oblige à accélérer le changement de mentalité. On ne peut pas s'attendre à ce que la mentalité du professeur qui vient en Afrique et qui exerce son métier comme il le ferait en France change très vite.

Je voudrais aborder maintenant la question de la clause de réforme des programmes. Je regrette de n'avoir pas ici le texte des accords, mais à moins que j'aie eu la berlue, je pense avoir lu cette clause, qui déclare : La Haute-Volta ne pourra pas changer le programme de son enseignement sans l'accord de la France. Cela est inscrit textuellement. Je ne veux pas faire de commentaires. Quant aux intentions, il est possible que la France a inscrit cette clause pour ne pas remettre en cause le niveau des examens, et en particulier le niveau du baccalauréat qui serait valable tant en Haute-Volta qu'en France. Mais il est évident que, du point de vue du partenaire africain, cette clause est tellement restrictive qu'elle limite vraiment l'épanouissement, je pourrais même dire la souveraineté de l'Etat en question.

Je pense qu'en Afrique on peut très rapidement arriver à instaurer un baccalauréat africain qui comporterait l'enseignement de la langue française et de disciplines prévues dans le programme français, mais peut-être pas dans les mêmes proportions qu'en France.

Enfin, sur l'unité africaine, je suis d'accord avec M. Hessel pour dire que c'est une affaire qui doit être envisagée à long terme. Mais nous poursuivons l'unité africaine parce que nous sentons, en ce qui nous concerne, que c'est

Dialogue ou violence ?

précisément une de ces structures, sinon la principale, qui pourra donner à l'Afrique la chance de développer sa propre personnalité. Et c'est pourquoi l'unité africaine est l'idéal moteur de notre génération.

p.290 Je suis d'accord de parler de patriotisme local. En Afrique, actuellement, on parle de la nation malienne, de la nation guinéenne, de la nation ghanéenne. C'est évidemment par l'histoire que les nationalités se constituent. Mais il n'est peut-être pas trop tard pour asseoir la nation africaine sur des bases plus solides, et qui offrent plus de garanties dans un monde tel que celui où nous vivons. Développer le patriotisme dans un Etat comme la Guinée, la Haute-Volta, cela peut se faire, mais je pense que cela n'est pas pour le bien des collectivités qui vivent dans ces Etats. Quand on parle en effet de « nation voltaïque », de quoi s'agit-il ? Il y a en Haute-Volta de nombreuses tribus. Si l'une des caractéristiques d'une nation est la langue, en Haute-Volta il y a peut-être quarante langues. Sur quelle base asseoir la nationalité de la Haute-Volta ? Si l'on prend la langue, il est certain que nous n'avons pas de base. Je pense que ce qui nous unit au point de vue langues, en Haute-Volta, c'est le français et le bambara. Le bambara, qui est une langue venant du Mali, est davantage parlé que le français en Haute-Volta, et la Haute-Volta est considérée comme un pays francophone.

Je pense donc qu'il y a des bases de regroupement, en Afrique, qui pourraient servir pour un patriotisme même local, mais bien différents du cadre vraiment étroit qui est actuellement établi par nos petits Etats — Etats de quatre cent mille, cinq cent mille, un million d'habitants. Ces Etats présentent des divisions établies par la colonisation, qui font que les Dagari par exemple, vivent tant en Haute-Volta qu'au Ghana. Ils parlent la même langue africaine, mais sont étrangers du point de vue étatique et du point de vue nationalité. Rien n'empêche qu'on passe à un stade supérieur où ces gens-là se retrouveraient entre eux du point de vue tribal, mais où ils participeraient à un ensemble beaucoup plus vaste. Je ne vois pas en quoi, dans la mesure où les Africains désireraient ce regroupement à un échelon plus vaste, cela détruirait le patriotisme local. Chaque tribu garderait évidemment le sentiment d'appartenir à un groupe qui vient de loin dans le passé, mais cela n'empêcherait pas qu'elle communiquerait avec un ensemble beaucoup plus vaste, nécessaire pour affronter la lutte dans le monde moderne.

Dialogue ou violence ?

Je pense que l'unité africaine, malgré les difficultés, nous devons la poursuivre, et que les Européens doivent essayer de nous comprendre sur ce plan-là. Nous savons que ce sera une affaire de longue haleine, surtout si on place l'unité sur le plan continental. Ce sera très long. Mais progressivement, ne serait-ce qu'en reconstituant des ensembles qui existaient au temps de la colonisation, nous pourrions arriver à un résultat.

Je fais remarquer qu'au temps où la France colonisait l'Ouest africain, il y avait un ensemble beaucoup plus vaste que maintenant, qui serait certainement mieux à même d'affronter le monde moderne que chacun des petits Etats qui sont issus de la décolonisation ; à tel point que certains se sont demandé si ce n'était pas volontairement que l'ex-colonisateur, au moment de son départ, avait éparpillé ces territoires qui étaient unis sous sa houlette, pour s'en assurer davantage le contrôle.

p.291 Tant que nous n'aurons pas une entité assez vaste, assez forte économiquement, nous ne serons pas disponibles, nous ne serons bons pour aucun dialogue avec le reste du monde.

LE PRÉSIDENT : Lorsqu'on a vécu pendant très longtemps en Afrique, et qu'on a pu pénétrer des situations telles que celle que M. Ki-Zerbo vient de décrire, on se rend compte que les problèmes africains sont beaucoup plus *un* qu'on ne pense. Il serait très intéressant de pouvoir développer ce point de vue et nous avons précisément parmi nous M. Tevoedjre, qui va prendre la parole maintenant. Il a été Secrétaire général de l'Union Africaine et Malgache. Il va enchaîner sur ce que vous venez de dire, surtout en ce qui concerne l'union des Africains. Il est évident qu'il y a d'une part des différences totalement artificielles, et d'autre part des différences très réelles ; mais lorsqu'on regarde la carte de l'Afrique telle qu'elle a été laissée par la colonisation et qu'on sait ce que sont les grands groupes africains, on est persuadé que l'idée de l'unité africaine a une puissance beaucoup plus contraignante qu'on le pense communément. La Conférence d'Addis-Abeba l'a d'ailleurs bien prouvé.

M. ALBERT TEVOEDJRE : Dans l'exposé de M. Hessel, j'ai été personnellement frappé par le contexte mondial qu'il a voulu donner au terme de coopération. Il a dit qu'on avait mal défini la coopération. Aujourd'hui, en Europe et dans le monde, chaque pays industrialisé voudrait apporter une aide concrète aux pays

Dialogue ou violence ?

en voie de développement ; des ministères, des administrations de coopération se créent. Mais il semble qu'il n'y ait pas un plan logique, une idéologie réelle de la coopération. Et somme toute, on recourt à cette expression d'« assistance technique », que vous me permettrez de déplorer parce qu'elle n'est pas humaine. C'est une expression qui relève d'une mentalité d'autrefois, qui fait qu'il n'y a pas dialogue entre les hommes, et qui fait qu'il s'agit d'aide, d'assistance, de « charité » plutôt que de justice, de solidarité, de coopération. C'est davantage l'assistance technique qui semble prévaloir. Il est donc important, à partir de ce qu'a dit M. Hessel, que nous puissions effectivement trouver le moyen de lancer une définition de la coopération et aussi de pouvoir mettre cette coopération en pratique sur le plan mondial.

Pour un homme qui a exercé des responsabilités africaines sur le plan local, national ou interafricain, rien n'est plus inquiétant que de voir chaque Etat (la France, l'Allemagne, les Etats-Unis, Israël) proposer sa coopération, son assistance. Les gouvernements africains sont submergés par cette sympathie collective qui leur est apportée, mais n'ont pas la possibilité de planifier l'aide qui vient de l'extérieur et de sonder les intentions de cette aide. Il est important aussi que, sur le plan des organisations internationales, on pense à coordonner l'aide qu'apportent d'un côté les organismes bilatéraux et, de l'autre, les organismes multilatéraux.

S'agissant de ce qu'a dit M. Ki-Zerbo, il y a là des problèmes très sérieux. M. Ki-Zerbo a parlé du respect de l'homme en Afrique. Je p.292 voudrais, s'il me le permet, compléter sa pensée sur le plan intérieur africain, et demander aux Rencontres Internationales de suivre de près ce problème en Afrique. Certes, l'Afrique traditionnelle a de l'homme un respect sacré, mais j'ai peur que la manie des Cours de sûreté de l'État n'ait contaminé l'Afrique. J'ai peur des prisons qui se remplissent. J'ai peur des hommes qui sont jugés sans avocat. J'ai peur pour beaucoup de choses et je crois que la coopération ne devrait pas s'arrêter seulement à aider sur le plan physique, matériel, des hommes qui souffrent, mais qu'elle devrait maintenir en eux une flamme de liberté, une flamme de vie. C'est là qu'une expression de M. Hessel m'a paru un peu malheureuse, lorsqu'il a dit que la lutte contre le sous-développement risque de mettre en cause certains principes, et notamment celui de la liberté, car on voit déjà que la lutte contre le sous-développement sert de prétexte à beaucoup de choses.

Dialogue ou violence ?

Cela dit, je crois que le respect de l'homme et le dialogue se heurtent encore, en Afrique, à des mentalités qui ressemblent à celles du passé. M. Ki-Zerbo évoquait hier le cas du Portugal et de l'Afrique du Sud. Je voudrais, sans insister, vous apporter quelques exemples concrets que j'ai pu vivre moi-même, en ce qui touche le Portugal, notamment. Je suis d'un pays, le Dahomey, qui avait sur son sol un fort portugais comme il y a eu tant de comptoirs, français, anglais, hollandais. Pour des raisons que je connais mal, ce fort portugais est resté au Dahomey sans provoquer de complications. Après la décolonisation, une fois l'indépendance acquise, le gouvernement local a demandé aux Portugais de reconsidérer la situation du fort. Je suis témoin de plusieurs lettres qui ont été adressées au gouvernement de M. Salazar, et je suis aussi témoin du fait que jamais elles n'ont reçu de réponse et que le Gouvernement dahoméen, excédé par ce mépris et cette négation du dialogue, a été obligé de demander au résident portugais de ce fort de partir. Auparavant, le Gouvernement dahoméen avait essayé, une fois encore, de joindre le Gouvernement portugais. Pour toute réponse, un télégramme de Lisbonne demandant au résident portugais d'arroser d'essence le fort ainsi que tous les biens qui s'y trouvaient, archives, réfrigérateurs, voitures, d'y mettre le feu et de se rendre aux autorités dahoméennes ! Le résident a obéi et le fort portugais a brûlé le soir du 31 juillet 1961.

Je pense qu'il y a là quelque chose de très grave sur le plan moral, car il était tout à fait possible au Gouvernement portugais de demander à un Etat indépendant que le fort soit occupé comme ambassade, consulat, centre culturel, chapelle, bref de lui donner une affectation. Non ! négation absolue du dialogue. On brûle.

A propos de l'Afrique du Sud, à Genève, dans deux organisations internationales, au BIT et au BIE, la question de la participation de cet Etat aux conférences a été posée avec tant de violence que, dans la presse genevoise, on a difficilement compris la position des Africains. Je voudrais dire que pour les Africains, le problème posé par l'Afrique du Sud n'est pas semblable à celui qui se pose, par exemple, aux Etats-Unis d'Amérique. Aux Etats-Unis, le racisme existe, des secteurs sociaux sont racistes, mais le gouvernement américain essaie de faire ce qui est en ^{p.292} son pouvoir pour éviter que ce racisme devienne un système. En Afrique du Sud, ce n'est pas le cas. Le gouvernement proclame que le racisme est son principe d'action,

Dialogue ou violence ?

que le racisme est pour lui vérité, et qu'il n'est pas question de remettre en cause cette vérité de gouvernement. C'est pourquoi beaucoup parmi nous ont pu comparer le racisme sud-africain au nazisme. Il n'y a aucune raison pour qu'un racisme soit plus condamnable que l'autre, disent-ils, et ne comprennent pas la position de l'Europe qui a tant souffert du racisme. Certains intérêts économiques, attachés à l'or et aux diamants de l'Afrique du Sud, empêchent de voir que les principes proclamés péremptoirement par l'Union sud-africaine constituent une négation de la valeur humaine, et la négation même des principes sur lesquels les organisations internationales se disent fondées.

Quant au dialogue qui s'est instauré tout à l'heure entre M. Ki-Zerbo et M. Hessel, je voudrais présenter quelques points de vue en ce qui concerne l'unité africaine et le patriotisme africain. Le hasard a voulu que je sois à un carrefour de responsabilités africaines où j'ai eu, malheureusement ou heureusement, beaucoup à m'occuper de l'unité africaine. Je reconnais, avec beaucoup d'observateurs, que des obstacles se dressent devant l'unité africaine. Le conflit qui a opposé un moment le Gabon au Congo pour un match de football, le fait que des Dahoméens soient chassés d'Abidjan ou de Brazzaville, que telle tribu ne puisse pas autoriser des mariages avec telle autre, tout cela, je le reconnais, constitue des obstacles réels, objectifs, à l'unité africaine. Mais il n'y a pas que cela. Il y a devant nous une Afrique que je considère comme invivable dans le cadre actuel. Je dis franchement que je ne crois pas à l'Afrique des patries — je n'ai pas la même impression en ce qui concerne l'Europe des patries. Mais l'Afrique des patries, c'est-à-dire d'Etats dont, pour certains, le Président de la République gère des intérêts moins importants que ceux dont est chargé le préfet du Lot, je dis : non ! Sur le plan économique, d'abord, sur le plan social, ensuite, et sur le plan des rapports internationaux d'aujourd'hui, des Etats comme le Congo-Brazzaville, le Gabon, le Dahomey, le Niger ne peuvent pas vivre. Et les difficultés que nous rencontrons sur le plan des tribus, sur le plan linguistique, etc., ne doivent pas retarder exagérément l'unité africaine.

Vouloir faire de l'Afrique, d'Alger au Cap, un seul peuple et un seul Etat, c'est se leurrer. Mais il est certain que l'on peut créer des ensembles régionaux solidaires — solidaires d'ailleurs sur le plan quotidien — entre des pays comme le Ghana, la Nigeria et le Togo où chaque jour des échanges économiques,

Dialogue ou violence ?

sociaux, s'imposent. Mettre ces réalités-là sur le plan du droit et sur le plan des faits, c'est aider à ce que l'Afrique soit partenaire et puisse participer au dialogue commun.

En fin de son intervention, M. Tevoedjre demande aux Rencontres internationales qu'elles prennent une part active dans une nouvelle formulation de la coopération : non plus assistance d'administration à administration, mais coopération de peuple à peuple.

Il propose aussi de « lancer une opération de sauvegarde de l'homme dans la liberté, dans la promotion, et dans le développement économique ».

LE PRÉSIDENT : p.294 Il était important que M. Tevoedjre apporte dans le débat les éléments qu'il nous a donnés. Je vais maintenant donner la parole à M. Robert Mestriaux.

M. ROBERT MESTRIAUX : Si vous le permettez, je vais m'efforcer de préciser, du point de vue psychologique qui est le mien, par profession, comment le problème de la violence me paraît se poser.

Je ne pense pas que le besoin de faire reculer la violence soit dicté par des considérations essentiellement sociologiques. Les conflits, les contradictions, ne débouchent pas nécessairement sur la violence. On vous a cité — et il est convaincant — l'exemple de Gandhi. Il y en a bien d'autres.

D'autre part, le conflit est loin d'être la seule source de violence. Le culte de la personnalité en est une démonstration éclatante. Sans vouloir entrer plus avant dans ces considérations, j'insisterai simplement sur ceci : La violence est une réponse inspirée par une tendance fondamentale à l'affirmation de soi. Il est incontestable, je crois, que le ressort profond de la vie humaine, de tout être humain, qu'il soit africain ou européen, c'est la volonté d'être soi-même autant qu'on peut l'être.

J'ai vécu au centre de l'Afrique, dans des régions où je fus un des premiers Européens à pénétrer. J'ai pu constater que même dans les danses, si les cadres sont en effet sociaux, l'esprit de promotion individuelle s'y manifeste. Il y a, à côté des figures collectives, des soli exécutés par des danseurs qui cherchent à se mettre personnellement en valeur. Tous les hommes sont dans ce cas, il n'y a pas lieu de s'en formaliser. Bien sûr, chaque être rencontre dans la vie des obstacles à cette valorisation de lui-même, et c'est ce que Freud a appelé « le

Dialogue ou violence ?

principe de réalité ». Et c'est ici que nous allons voir surgir les fondements mêmes du choix entre le dialogue et la violence.

Il y a une première voie, qui est celle de l'égoïsme, du rétrécissement sur soi-même, avec pour corollaire la domination de l'entourage et, plus tard — c'est dans la ligne — la violence.

Il y en a une autre : celle de la coopération, du mouvement de charité vis-à-vis d'autrui qui — et c'est un point que je considère comme essentiel — ne doit pas être représenté autrement que comme un mode, pour l'individu, de se valoriser lui-même en étant charitable, en se mettant au service d'autrui, par une réaction altruiste. Adler a sur ce point des pages très intéressantes.

On peut dire, bien sûr, que toutes les philosophies humaines, toutes les grandes religions, sont unanimes à estimer qu'on doit servir et respecter l'homme. Mais est-ce que les moyens techniques, la discipline éducative que l'on propose — et partout elle est sensiblement la même —, sont bien capables d'y parvenir ? Je pense que si le christianisme propose l'amour fraternel comme un précepte essentiel de vie, l'éducation telle qu'elle est réalisée ne met peut-être pas ce précepte suffisamment en relief. On insiste sur la propension que nous avons de céder à nos passions, à nos tendances spontanées. Fort bien ! Il est nécessaire de se discipliner ^{p.295} pour s'épanouir et pour s'attacher plus haut. Mais est-ce que, dans cet effort, une place suffisante est réservée au prochain, c'est-à-dire au dialogue ? Je ne le pense pas, tout au moins sur le plan de la réalité psychologique vécue. Attirer l'attention de l'homme sur ses défauts, sur les victoires qu'il doit remporter sur lui-même, ne peut pas le fixer sur l'objet unique qui devrait être celui de tout notre enseignement moral : l'amour du prochain. Or l'amour du prochain contient tous les autres préceptes.

Pratiquement, cela signifie que toute l'éducation humaine devrait être basée sur le respect de l'autre comme autre, comme sujet, et c'est dans cette perspective que le dialogue de continent à continent, de race à race, de classe sociale à classe sociale, pourra trouver sa solution.

M. ANDRÉ TROCMÉ : Depuis une dizaine d'années, une organisation dont je fais partie s'emploie à envoyer en Afrique du Nord des volontaires. Vont ainsi partir en Algérie, un ingénieur et sa femme, infirmière, pour créer un centre de mécaniciens. Voici les consignes que nous leur avons données, et j'aimerais

Dialogue ou violence ?

savoir si nos orateurs considèrent qu'elles sont valables et s'il serait possible de généraliser une action comme celle-là en direction de l'Afrique noire.

Premièrement, ne pas partager son revenu, mais son capital. C'est-à-dire ne pas partager son surplus, sous forme de distributions charitables, même si de telles distributions sont momentanément indispensables lorsqu'il y a famine, car elles ont pour effet de « clochardiser » les bénéficiaires et d'inspirer aux bienfaiteurs un orgueil insupportable. Une fois entré dans un rapport de bienfaiteur à bénéficiaire, le dialogue devient impossible. Ce qui, au contraire, nous est demandé aujourd'hui, c'est de partager notre capital, ce que nous avons pour vivre. Autrement dit : pour ceux qui n'ont pas d'argent, partager sa vie, ses connaissances techniques, sa compétence pédagogique.

Deuxièmement, au début de toute action se refuser à l'efficacité à grande échelle. Celui qui travaille dans un pays africain ou asiatique doit d'abord adopter le rythme de ceux qui y vivent, ralentir sa hâte d'Européen, s'asseoir — s'accroupir si nécessaire — à côté du chômeur ou du paysan. L'expérience la plus positive qui a été faite dernièrement est celle d'un Genevois au Maroc qui, disposant de cent vingt francs par mois, a trouvé le moyen de faire vivre quelques camarades marocains et d'habiter avec eux dans une chambre pour en faire des dessinateurs-architectes. Il a réussi en un an à leur communiquer ce qu'il savait de son métier ; ils ont maintenant une situation intéressante.

Troisièmement, éviter le débarquement en grand nombre. La technique des camps de travail est parfois utile, mais elle est souvent néfaste ; car si on arrive en groupe, on provoque des réactions de groupe. Nos habitudes alimentaires, nos comportements, nos amusements déplaisent à la population locale et cela aboutit souvent à approfondir le fossé au lieu de le combler. Il est préférable de constituer de toutes petites équipes de deux ou trois personnes qui se perdent dans le milieu autochtone et qui bénéficient ainsi, comme l'a souligné hier M. Ki-Zerbo, de l'incroyable hospitalité des populations africaines. Quand on est l'hôte p.296 d'un village, comme ce fut le cas de quatre jeunes gens qui ont passé leurs vacances au Maroc, l'été dernier, alors des miracles se produisent. C'est parce qu'ils sont allés guérir la teigne des enfants du village qu'ils ont réussi à convaincre la *djema* locale de construire deux puits qui faisaient terriblement défaut. S'ils ont pu, en deux mois, obtenir ce résultat, c'est qu'ils ont d'abord passé des heures à palabrer avec les gens du pays.

Dialogue ou violence ?

Quatrièmement, éviter d'une part la supériorité paternaliste de ceux qui arrivent parmi les indigènes pour leur faire la classe ; éviter d'autre part le rêve romantique d'une identification dans la pauvreté.

Un ami algérien me disait : « Des gens sont venus, qui voulaient faire de la poterie, mais nous avons des potiers qui font aussi bien qu'eux. Ils nous auraient fait une concurrence déloyale. Et puis, s'ils veulent nous aider, qu'ils nous apprennent des techniques industrielles meilleures que les nôtres ; mais qu'ils ne marchent pas dans la poussière comme nous. »

Cinquièmement : trouver une forme de service utile de courte durée, à un point défini, et obtenir un résultat tangible. C'est ainsi que nous avons donné pour consigne à notre ingénieur de ne rester à Philippeville que deux ans et, dans ce temps, de former dix ou vingt techniciens du moteur Diesel, puis de se retirer. Il aura ainsi contribué à former ce qu'on appelle des « formateurs ».

Sixièmement : Ne pas devenir un spécialiste rétribué — je m'excuse auprès de ceux qui font une profession de l'aide aux pays sous-développés —, mais rester un homme de la rue. Au bout de deux ans, l'âme encore intacte et, n'ayant pas développé de complexes paternalistes, revenir se mettre dans le rang, ici en Suisse ou en France, mais en gardant des liens d'amitié et une correspondance personnelle avec ceux qui se trouvent de l'autre côté, et qui ne sont pas d'abord des Africains, mais des hommes comme nous.

Une anecdote pour terminer. Lorsqu'on va en Afrique, on vous pose des questions, on vous demande pourquoi on est là. Quand j'étais en Algérie, on pensait que j'étais là comme espion de la police colonialiste. Je disais non. « Alors tu es un communiste qui viens poser des jalons pour l'avenir ? » — « Non. » — « Alors, tu es un Américain qui viens prendre la succession des Français ? » — « Non. » — « Alors, tu es un missionnaire ? Tu viens enseigner nos enfants et après cela tu en feras de petits chrétiens. » Et quoique je sois pasteur et très évangéliste de tempérament, je disais non, car il ne faut pas mêler la mission aux problèmes techniques. « Alors, de la part de qui viens-tu ? » — « De la part de Dieu. » — « De quel Dieu ? Le tien ou le mien ? » — « Ne sais-tu pas qu'il n'y a qu'un seul Dieu ? Ton Dieu est mon Dieu, mon Dieu est ton Dieu. » — « Alors entre, tu es mon frère. »

M. JOSEPH KI-ZERBO : Je voudrais dire au pasteur Trocmé que j'ai été très

Dialogue ou violence ?

satisfait de son intervention ; mais je voudrais faire tout de même une observation un peu critique. Les exemples qu'il nous a exposés sont très intéressants, mais je crains que si l'aide aux pays sous-développés ou en voie de développement ne se contente ^{p.297} que de l'apport d'hommes de bonne volonté, sur un plan individuel, cela ne fasse pas le poids sur le plan quantitatif, quoique qualitativement cette aide de personnes d'élite soit très valable. (Il n'y a pas beaucoup de gens, il faut bien le reconnaître, qui ont le courage d'aller passer deux ans dans un petit village de brousse en Afrique). L'apport individuel ne doit pas faire oublier qu'il faut un plan d'ensemble, une direction globale du développement dans les pays africains.

Cette brève observation faite, je suis d'accord avec tout ce que le pasteur nous a dit. Il faut effectivement que des hommes — une quantité assez grande d'hommes — de part et d'autre, en Europe et en Afrique, se sentent engagés. Je dis bien engagés, parce qu'il arrive souvent qu'on jette son surplus aux pays qui en ont besoin, d'une façon très dédagée, sans s'engager soi-même. On a des stocks de farine qui traînent sur les quais et qui engorgent l'économie du pays développé, et on trouve dans le pays sous-développé un exutoire pour ce produit. On déverse sur ce pays de la farine que de braves gens consomment avec beaucoup d'appétit, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, quoique parfois, par manque d'habitude, cela leur donne des troubles digestifs. L'essentiel est que des hommes s'engagent de part et d'autre dans ce dialogue. Je sais qu'en Afrique, en Afrique noire en particulier, des gens viennent pour réaliser un projet précis : la transformation de tel village. Ils s'installent, ils apprennent aux Africains à creuser des puits qui donnent toute satisfaction du point de vue de l'hygiène, à faire de la culture attelée ou à diversifier leurs cultures. En Haute-Volta, des Européens se sont attachés à ce travail-là, et cela est extraordinaire. De même, il y a des laïcs missionnaires qui se dévouent pour l'enseignement, ou d'autres qui se dévouent pour recueillir les jeunes filles des villes qui sont plus ou moins délaissées. Tout cela est très important.

Je terminerai en disant que la coopération de peuple à peuple offre une garantie supérieure de solidité et d'authenticité ; et les Européens, même en Europe, peuvent faire beaucoup à cet égard.

S'il y a des projets concrets qui peuvent se constituer en Europe, les Africains sont en tout cas disposés à y répondre dans la mesure de leurs

Dialogue ou violence ?

moyens, et aussi à apporter quelque chose. Dans le coopération, il est bon de voir comment l'Europe peut nous aider, mais on oublie parfois de voir comment l'Afrique peut aussi aider l'Europe.

M. UMBERTO TERRACINI : Au début de sa conférence d'hier soir, M. Hessel a déclaré : la décolonisation a imposé aux deux partenaires, colonisateur et colonisé, la rupture d'un dialogue. Cette déclaration m'a laissé très surpris, parce que nous avons entendu, après M. Hessel, M. Ki-Zerbo nous expliquer quelle était la situation avant la décolonisation. Ce n'était pas une situation de dialogue, c'était une situation de violence. Or je crains que si on pense qu'avant la décolonisation il y avait déjà un dialogue entre les colonisés et le colonisateur, le dialogue nouveau que nous désirons tous voir s'ouvrir, ou qui s'est déjà ouvert, ne devienne une fois encore une forme de violence peut-être différente de celle qui existait auparavant.

p.298 Dans le dialogue qui doit se développer entre la métropole et ses anciennes colonies, les deux partenaires sont encore les mêmes, et il est bien évident que leur position ne soit pas encore à égalité, puisque les accords de collaboration entre la métropole et l'ancienne colonie n'ont pas été conclus entre égaux. Le nouvel Etat — c'est-à-dire l'ancienne colonie — ne se trouvait pas dans la même position que la métropole au moment où on a discuté puis signé l'accord. La situation réelle, aujourd'hui, c'est qu'on ne parle pas du dialogue du monde européen ou des métropoles avec l'Afrique, mais du dialogue de chaque métropole avec ses anciennes colonies. Si on désire que le dialogue soit vraiment ce qu'il doit être, il faut parler d'un dialogue entre l'Europe en général, entre les anciens colonisateurs et tout le complexe des anciennes colonies.

De ce point de vue, je comprends très bien ce qu'a dit M. Ki-Zerbo à propos de l'unité de l'Afrique, mais je désire apporter un complément. Nous devons tous désirer que l'Afrique trouve le plus tôt possible — ce qui ne veut pas dire demain — son unité. Si on pense à une Afrique des patries, cela signifie que l'Afrique devra traverser encore les périodes historiques que l'Europe a vécues au cours des deux derniers siècles, c'est-à-dire qu'elle connaîtra une période où elle devra se livrer sur son propre sol, non pas au dialogue, mais à la violence.

Le dialogue doit se développer entre les Africains eux-mêmes, alors que les

Dialogue ou violence ?

anciennes métropoles cherchent à empêcher le dialogue, parce qu'une Afrique encore divisée est pour les Européens un partenaire plus facile à manier.

M. STÉPHANE HESSEL : Je veux essayer de répondre très rapidement aux deux questions posées par M. Terracini.

J'ai parlé de « rupture d'un dialogue ». Je ne voudrais rien retrancher à cette expression. Je crois en effet qu'aucune personne qui a vécu, à un moment quelconque, dans un pays de colonisation, ne peut nier qu'il existait entre colonisateur et colonisé quelque chose qui n'était pas de pure violence, mais qui contenait un aspect de violence et un aspect de dialogue mêlés. Que ce rapport mêlé soit devenu insoutenable au moment où la crise de décolonisation a passé sur le monde, je l'ai suffisamment souligné. Mais je pense qu'il serait simpliste, et d'un idéalisme qu'on ne peut pas soutenir très sérieusement, de penser que le contact entre colonisateur et colonisé ne comportait pas sa part de dialogue.

La décolonisation elle-même n'aurait pas été possible, et elle n'aurait pas pris les formes qu'elle a effectivement prises, si elle n'avait pas été favorisée simultanément par la grande pression des colonisés vers leur émancipation et par un certain nombre de contacts, de l'ordre du dialogue, entre les esprits les plus éclairés des métropoles de l'époque et des colonisés.

Je suis très heureux que vous ayez soulevé votre deuxième point, Monsieur le Sénateur. Je voudrais n'être pas mal compris. Si j'ai parlé de « patriotisme africain » et si j'ai dit que l'unité africaine me paraissait une forme d'engagement encore trop lointain pour absorber utilement ^{p.299} toutes les énergies disponibles, je ne voudrais pas qu'on pense que j'estime que les Etats africains existant actuellement ont un caractère définitif dans leurs frontières présentes. Je partage tout à fait les vues exprimées par M. Tevoedjre sur la nécessité de faire des ensembles économiques plus vastes, des ensembles nationaux également plus étendus, qui sont certainement la condition d'une force suffisante du partenaire africain pour que le dialogue soit utile. Ce serait une accusation tout à fait injuste à l'égard des anciennes métropoles, que de leur reprocher de vouloir maintenir un morcellement de l'Afrique. M. Tevoedjre sait, je pense, mieux que quiconque, combien la France en particulier a apporté son constant appui à l'Union Africaine et Malgache.

Ce que j'entends par patriotisme, c'est autre chose. Je pense que, quel que

Dialogue ou violence ?

soit le cadre national dans lequel on se trouve, ce cadre national peut lui-même évoluer ; il peut s'élargir et donner lieu à des regroupements, à des fédérations. Mais l'investissement de l'énergie à déployer en faveur de ce cadre est la condition *sine qua non* du développement d'une communauté.

Ceux que je visais en parlant d'un insuffisant patriotisme africain, ce sont par exemple ces étudiants africains, comme nous en connaissons beaucoup, qui quittent leur pays, vont faire leurs études dans des Etats européens ou américains, et perdent le goût de rentrer chez eux. Il y a là une perte de substance, une perte d'énergie qu'on ne peut combattre qu'en nourrissant chez ces hommes un attachement tel à leur communauté — qu'elle soit pour le moment limitée géographiquement ou qu'elle s'étende plus tard —, qu'ils se sentent solidaires de son développement.

M. HUBERT BEUVE-MÉRY : Hier, M. Hessel nous a présenté une psychanalyse très fine du colonisé et du décolonisé. Il a proposé, pour sortir de ce qu'on pourrait appeler le « cercle infernal des complexes », un travail en commun, une solidarité sur le plan de l'efficacité immédiate. Je voudrais alors lui demander si, dans son expérience vécue, il ne s'est pas heurté à un certain nombre d'obstacles qui peuvent être plus ou moins paralysants, et qu'il serait en tout cas exaltant de dominer. Je pense par exemple — et il y a bien d'autres cas — à ce que l'on pourrait appeler le prestige de groupe, c'est-à-dire, du côté du décolonisateur, l'espèce d'obligation dans laquelle il est de ne pas faire ailleurs moins bien que chez soi. J'ai cité cet exemple de la France bâtissant en Algérie des écoles fort coûteuses, qui n'étaient peut-être pas nécessaires pour le but qu'on se proposait ; et peut-être que cet hôpital modèle construit à Lomé rend moins de services que des équipes de secouristes qui auraient parcouru le pays.

Mais on risque d'être pris entre deux feux : entre le sentiment de mépriser ceux que l'on veut aider avec des moyens moins apparents, et le reproche de ceux-ci lorsqu'on va dans le sens de la générosité spectaculaire. On veut avoir partout des universités, chaque pays veut avoir sa raffinerie de pétrole ; et là encore, si l'ex-colonisateur impose sa volonté, il fait du paternalisme, du dirigisme et du néo-colonialisme. S'il laisse faire et, à plus forte raison, s'il aide, ne va-t-il pas tomber sous le reproche ^{p.300} que faisait M. Ki-Zerbo en disant : « Il fait le jeu de gens qui sont arrivés au pouvoir et qui, souvent, n'ont pas des intentions très pures. »

Dialogue ou violence ?

Je demande simplement à M. Hessel s'il s'est trouvé pris dans des dilemmes de ce genre et s'il a réussi pratiquement à les surmonter.

D'autre part, comme M. Ki-Zerbo m'a paru être d'accord avec M. Hessel sur la nécessité de la coopération, j'ai été un peu inquiet quand il a parlé de la nécessité d'un changement radical des structures. J'aimerais qu'il précise sa pensée à ce sujet, car si on prend l'expression dans sa forme la plus absolue, je crains que toute la coopération n'en soit rendue beaucoup plus difficile.

M. STÉPHANE HESSEL : je réponds à M. Beuve-Méry sur les difficultés rencontrées dans la coopération, dues à une situation où l'aide doit obéir à certains critères externes au lieu d'obéir simplement au critère de l'efficacité.

J'ai été très frappé, dans les négociations que nous avons eues récemment entre le Gouvernement français et des partenaires africains, par le bon sens des interlocuteurs africains. Nous avons, par exemple, discuté de la mise sur pied d'une université à Brazzaville — et la mise sur pied d'une université est une des tâches qui se heurtent le plus à la difficulté que vous soulignez. Nos interlocuteurs africains ont beaucoup plus facilement admis la nécessité d'un enseignement directement utile pour la formation de cadres moyens, qui manquent si gravement en Afrique, que, parfois, des universitaires français qui n'acceptent de servir en Afrique que s'ils y trouvent le même standing, le même prestige qu'en France. La difficulté venait donc plutôt du côté des interlocuteurs français. En revanche, les interlocuteurs africains acceptent beaucoup plus facilement l'utilisation régionale des facilités qui leur sont données.

On a déjà fait allusion, tout à l'heure, aux difficultés internes qui peuvent exister entre Gabon, Congo, etc., pour la création d'une université comme celle de Brazzaville. Nous avons eu beaucoup de mal à surmonter ces difficultés. Aucun des interlocuteurs africains ne niait qu'il serait absurde, du moins pour le moment, de faire quatre universités dans les quatre Etats de l'ancienne Afrique équatoriale. Mais quand il s'agit en pratique de décider les étudiants à aller faire leurs études d'agronomie à Bangui au lieu de rester à Brazzaville, des obstacles concrets se présentent.

Je dirai que la réponse, pour autant qu'on puisse l'entrevoir dans les tâtonnements actuels, se trouve précisément dans des organisations de coopération interafricaines. A partir du moment où il peut y avoir, à la base, une

Dialogue ou violence ?

planification faite par des Etats africains en commun, alors l'aide peut s'inscrire dans des cadres déjà formulés par les interlocuteurs africains eux-mêmes.

Un exemple concret, que M. Tevoedjre connaît mieux que moi, va dans ce sens. C'est celui de la répartition des raffineries et des cimenteries entre les Etats africains d'expression française. Là, le schéma a été fait par l'organisation de coopération économique de l'Union Africaine et Malgache, c'est-à-dire par les responsables africains, qui ont déclaré : p.301 « Voilà les solutions auxquelles nous sommes arrivés, les lieux d'exploitation qui nous paraissent rationnels. » Voulez-vous nous aider à y installer les industries en question ? Dès lors, il n'y a plus de raison de parler de volonté de cloisonnement, de discrimination imposée par le pays qui apporte son aide ; et c'est évidemment l'objectif qu'il faut essayer d'atteindre.

Puisque vous me demandez de signaler les difficultés rencontrées, je dirai que la méfiance réciproque est encore une des causes de malentendus les plus graves. Par méfiance réciproque j'entends, du côté de ceux qui apportent leur concours, l'impression que l'interlocuteur n'est pas mûr, ne comprend pas ses véritables problèmes, qu'on les comprend mieux que lui et qu'on sait mieux que l'autre ce qu'il lui faut ; du côté de celui qui vient d'accéder à l'indépendance, méfiance parce qu'il est très difficile de comprendre et d'expliquer — et je ne me ferai pas fort de le faire — quelles sont les véritables motivations de l'aide d'un pays comme la France à l'Afrique. Il est tout à fait tentant de penser que l'une des motivations essentielles est le désir de maintenir une influence, un monopole, un prestige ; car si on élimine complètement cette motivation, on ne voit pas très bien quelles autres motivations puissantes on pourrait lui substituer. Je pense pour ma part qu'il y en a de profondes, mais ce serait l'objet d'une analyse beaucoup trop longue pour notre réunion d'aujourd'hui. On ne peut donc pas s'étonner qu'il y ait méfiance et, pour chaque effort particulier, il faut d'abord « épurer l'atmosphère ».

M. JOSEPH KI-ZERBO : Je voudrais répondre à M. Beuve-Méry, car je crains que ce que j'ai dit hier a été mal interprété. J'ai affirmé avec une certaine force, avec conviction en tout cas, certains principes. Je ne voudrais pas que cela fût pris pour une sorte de fanatisme nouveau ou de refus de coopération et de dialogue. Il est certain que vouloir aller trop vite conduit parfois à aller contre ses propres objectifs. Nous avons vu dernièrement, en Afrique, certains Etats

Dialogue ou violence ?

vouloir marcher trop vite et qui ont dû faire ensuite des reculs spectaculaires. Certains Etats ont voulu tout remanier en l'espace de deux ou trois ans et, très rapidement, ils se sont aperçu qu'ils n'avaient pas les cadres nécessaires pour gérer les nouvelles structures. Ceci a évidemment beaucoup nui à l'enthousiasme des peuples qu'ils avaient entraînés jusque-là.

Je reconnais donc bien volontiers que les choses ne peuvent pas se faire du jour au lendemain. Je prends le cas des langues européennes qui sont utilisées, dans les Etats africains, comme langues officielles. Il est évident que l'État africain qui, du jour au lendemain, déciderait de ne plus utiliser le français ou l'anglais comme langue officielle, verrait son administration plongée dans le chaos le plus absolu.

Il est donc clair qu'il y a des structures qui ne changeront pas avant un très long temps. Et je suis absolument convaincu qu'il faut un planning de la transformation qui doit saisir l'ensemble de la société africaine. Mais ce que je veux dire, c'est qu'il faut maintenant admettre certains principes sur lesquels le partenaire africain ne peut pas transiger. J'ai essayé hier de souligner certains de ces principes, à savoir que la p.302 coopération doit être absolument dégagée de l'ancien esprit de domination. Il y a là un changement de mentalité qui doit se faire le plus rapidement possible, s'il le faut du jour au lendemain.

Un autre principe souligné hier est celui d'aider les pays africains à s'aider eux-mêmes. Il faut venir former les Africains, pour qu'ils prennent eux-mêmes leurs affaires en main, y compris sur le plan politique ; car pour mener un Etat moderne, il faut saisir tous les rouages de l'activité économique, culturelle, artistique, et tout cet ensemble doit être pris en main par les Africains eux-mêmes. Les Européens peuvent beaucoup pour les aider dans ce sens. C'est ainsi que je comprends la coopération et je voudrais que l'Europe comprenne les choses de cette manière-là.

Quant aux changements de structure qui peuvent se faire rapidement, certains Etats ont indiqué la voie. Il y a actuellement des pays d'Afrique qui ont opéré des réformes de structure sur le plan commercial, sur le plan de l'éducation, des programmes d'enseignement — et évidemment il y a, comme toujours, des tâtonnements. Quand ces réformes s'avèrent viables et vont dans le sens de l'affirmation d'une personnalité africaine, pourquoi ne pas les étendre à d'autres Etats ?

Dialogue ou violence ?

Je sais par contre qu'il y a d'autres réformes de structure qui demanderont beaucoup plus de temps. Je prends le cas de la monnaie. Il est évident qu'un Etat africain, du moins dans la structure juridique actuelle, ne peut pas se permettre d'avoir une monnaie nationale. Certains en ont une : le Mali, la Guinée, mais ces deux Etats se débattent dans des difficultés économiques sérieuses. Ils ne réussissent à maintenir un équilibre que parce qu'ils ont réalisé une cohésion politique qui leur permet de tenir. Mais il est évident qu'un Etat africain ne peut pas actuellement se permettre d'avoir une monnaie nationale, parce qu'il n'y a pas de garanties suffisantes. Il y a des règles internationales, des lois économiques, qui ne peuvent pas être transgressées, même sous les tropiques. Je reconnais que dans ces cas précis, il faut aller très lentement.

Tant du point de vue des mentalités que du point de vue des structures, certaines choses se transformeront lentement. Ce que je veux souligner, c'est qu'il faut admettre certains principes de base qui nous permettent de coopérer ; et ceux-ci admis, qu'on mette immédiatement en application tout ce qui peut favoriser la transformation de l'Afrique.

M. PIERRE LEBAR : Dans son exposé d'hier soir, M. Hessel a prononcé une phrase dont la teneur était à peu près celle-ci : la lutte contre le sous-développement met au premier plan des valeurs autres que des valeurs de liberté. Je voudrais demander à M. Hessel de nous expliquer ce qu'il entend par là. On aperçoit immédiatement les conséquences multiples, et graves à certains égards, d'une perspective de cet ordre.

M. STÉPHANE HESSEL : Ce problème est en effet fondamental, et M. Tevoedjre a fait allusion à toutes les menaces qui pèsent actuellement sur la liberté de beaucoup d'Africains, dans certains des pays qui nous intéressent particulièrement et dont nous p.303 avons évoqué le développement ici. Si j'ai, en effet, prononcé cette phrase — et je ne la retire pas — ce n'était pas avec le sentiment de dire quelque chose d'agréable ou de facilement acceptable. Je pense profondément que dans chacune des phases du développement historique il y a des valeurs qui sont plus menacées que d'autres, ce n'est pas une raison pour se refuser à les défendre ; mais il faut se rendre compte que même si elles étaient très activement défendues par des organisations comme celles dont la création a été souhaitée tout à l'heure, elles ne pourraient pas occuper le

Dialogue ou violence ?

premier plan de la scène, à un moment où d'autres valeurs sont visées avec une priorité très forte. Cela doit nous inciter à une certaine indulgence — non à une acceptation pure et simple, mais à une meilleure compréhension de ce que sont obligés de faire effectivement un certain nombre d'Etats qui luttent pour leur développement, et des atteintes qu'ils sont amenés à porter, même lorsqu'ils sont animés des intentions morales les plus hautes, à certaines formes de la liberté individuelle.

Je veux donc tirer simplement cette conclusion : la liberté est peut-être la conquête suprême d'une société lorsqu'elle a résolu les problèmes fondamentaux qui font d'elle une société vivable. Toutes nos sociétés sont passées par des phases où elles n'ont pas pu réaliser à plein leurs aspirations fondamentales à la liberté. Ces phases étaient cependant nécessaires et elles ont toujours eu un côté tragique.

Je souffre beaucoup de voir en ce moment, dans certains Etats d'Afrique que j'aime beaucoup, des hommes en prison bien que, j'en suis convaincu, ils ont fait ce qu'ils ont pu pour aider leur pays. J'en souffre, mais je ne pense pas que cela doive empêcher de continuer à aller investir au maximum toutes les énergies disponibles dans une planification qui doit être voulue fermement par un gouvernement nécessairement un peu autoritaire. Et si la lutte doit continuer, si chacun des partenaires de cet effort doit continuer autant qu'il le peut à ne pas enfreindre ce qui existe de liberté, je crois que la grande construction de la liberté, l'épanouissement juridique de la liberté individuelle couronnera l'œuvre de développement.

LE PRÉSIDENT : Je m'excuse auprès des orateurs qui n'ont pas pu prendre la parole au cours de cet entretien, ils auront l'occasion de le faire demain.

Je ne dirai que quelques mots en terminant, non sans une certaine émotion. Nos amis africains, dans leur résumé de la situation coloniale, doivent s'exprimer franchement et nous sommes très reconnaissants à M. Ki-Zerbo de l'avoir fait. Mais il y a dans toutes les situations du pour et du contre, même dans la situation coloniale. Et j'aimerais relever ici, en prenant congé de M. Hessel, l'admirable contribution de la France. Quand on a vécu, comme je l'ai fait, dans les diverses Afriques, et qu'on essaie de comprendre ce qu'a été la somme totale de l'influence de la France — je ne nie en rien tous ses défauts —,

Dialogue ou violence ?

on a l'impression cependant qu'au travers de l'admirable langue que nous parlons, au travers du caractère français lui-même, quelque chose de très grand s'est p.304 communiqué. Les Anglais laissent aux pays qu'ils abandonnent leurs institutions — les Indiens croient aujourd'hui que ce sont eux qui ont inventé le parlement —, mais la France réussit, dans bien des cas, à communiquer à ceux au milieu desquels elle a vécu, son esprit. Vous en avez eu, me semble-t-il, un exemple vivant : M. Ki-Zerbo n'a rien perdu de son caractère africain, qui reste absolument intact, bien qu'il ait eu, pendant des années, cette très grande et belle influence qui s'est exercée sur lui.

Pour répondre à ceux qui parlent de patriotisme local, j'aimerais reprendre ce mot d'Albert Schweitzer — dont je n'épouse pourtant pas toutes les idées, surtout pas son paternalisme de frère aîné — : « Le nationalisme est un patriotisme qui a perdu sa noblesse. » J'espère que les Africains ne deviendront jamais nationalistes, parce que j'ai vu le nationalisme à l'œuvre, détruisant peu à peu l'âme d'un peuple. L'Afrique a en elle-même un esprit communautaire, ce que Sékou Touré exprime si bien quand il parle de la « communaucratie africaine ». (L'Africain, ne comprend rien à l'« artificialité » des frontières que le colonialisme lui a imposées.) Pour ceux qui ont pénétré cet esprit communautaire, dont M. Ki-Zerbo a parlé aujourd'hui, il n'y a aucun doute : l'Afrique deviendra une. Ce qu'on espère, c'est que les éléments extérieurs ne s'efforceront pas trop de retarder cette unité que les Africains recherchent tous.

En prenant congé de M. Hessel, que nous remercions particulièrement pour sa contribution à nos débats, pour la finesse et les nuances de ses réponses, je vous donne rendez-vous demain matin avec M. Ki-Zerbo.

L'entretien est clos.

@

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Henri-Philippe Junod

@

LE PRÉSIDENT : p.305 Nous allons poursuivre le débat commencé hier, et je donnerai d'abord la parole à Mlle Hersch.

Mlle JEANNE HERSCH : M. Ki-Zerbo a parlé de culture africaine, et je voudrais savoir s'il pourrait nous donner un ou deux exemples précis d'éléments de la tradition africaine dont il pense qu'ils sont susceptibles de se fondre avec l'industrialisation indispensable de l'Afrique et la transformation radicale de vie qu'implique cette industrialisation. J'aimerais, si possible, que vous me répondiez par des exemples concrets.

Le paradoxe de la situation est qu'en ce moment vous accédez à l'indépendance. Vous voulez être vous-mêmes, mais le premier usage que vous faites de cette capacité d'être vous-mêmes, c'est en somme une volonté urgente et absolument imposée par les faits, par les données de l'époque, de devenir comme nous, dans une très large mesure.

Autrement dit, il y a une sorte de colonisation par l'industrialisation, qui est bien plus pénétrante et plus profonde que n'importe quelle forme de colonisation politique et économique telle que nous l'avons connue.

Pour ma part, l'angoisse me prend devant le risque que cette industrialisation se fasse sur un fond de vide, non pas parce qu'il n'y a rien eu avant, mais parce qu'il y a eu quelque chose de tellement étranger à cette vie du monde industriel. Je voudrais que vous nous indiquiez les éléments susceptibles d'alimenter, d'humaniser l'industrialisation comme telle, dans vos propres traditions. Je pense bien que ni la musique, ni la danse, ni des éléments de ce genre ne peuvent être cités ici, parce que ce que vous envisagez comme culture africaine, cela ne peut pas être une sorte d'apport folklorique en marge de la vie réelle.

¹ Le 12 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

Deuxième question : elle concerne une phrase que vous avez dite, semble-t-il, tout à fait en passant. Vous avez dit que l'Occident, c'est avant tout une civilisation matérielle, technique. Or, sur ce point, cette p.306 affirmation est insuffisante. Elle est insuffisante de votre part parce qu'elle l'est de la nôtre. Sur ce terrain, nous nous connaissons très mal. Nous aussi, nous avons été colonisés par l'industrialisation et, à vrai dire, nous ne comprenons pas très bien ce qui nous est arrivé. Tout ce processus n'est pas du tout transparent pour nous. Nous ne comprenons pas bien le processus extraordinaire du développement scientifique, industriel et technique. Comme nous ne le comprenons pas, il y a des chances pour que nous ayons beaucoup de mal à le faire comprendre aux autres. Mais si vous le prenez comme un résultat matériel et technique, alors vous perdez de vue quelque chose que nous ne connaissons pas, mais que l'Occident a vécu, c'est-à-dire une aventure extraordinaire, passionnée, faite de sacrifices, de passion dans les recherches de vérité, de passion dans les recherches d'expérimentation, de subordination à des critères exigeants, qui ne sont pas matériels et techniques, mais qui sont ou devraient être inséparables de ces résultats matériels et techniques.

Je me demande si vous n'allez pas essayer de nous aider à retrouver le vrai sens de ce processus, plutôt que d'en nier les aspects essentiels.

M. JOSEPH KI-ZERBO : Je répondrai à la première question. Il est certain que l'industrialisation en cours dans le monde entier est en train de transformer toutes les nations. De ce point de vue, on peut dire que même l'Europe est en train de suivre un processus qui l'amène parfois à être colonisée plus ou moins par les influences américaines. Il y a une américanisation de l'Europe qui est visible dans certains aspects de la vie européenne actuelle et qui s'étend non seulement sur l'Europe, mais sur le monde entier. Il y a un processus d'uniformisation du monde qui provient de l'industrialisation plus ou moins avancée selon les pays, mais il n'empêche que malgré ces influences américaines qui se répandent de plus en plus sur l'Europe...

Mlle JEANNE HERSCH : Pourquoi dites-vous « américaines » ? J'ai dit « industrielles »...

Dialogue ou violence ?

M. JOSEPH KI-ZERBO : Parce que l'Amérique est plus industrialisée que l'Europe.

Mlle JEANNE HERSCH : Dans ce sens, la Russie soviétique est américanisée.

M. JOSEPH KI-ZERBO : Mais elle n'a pas les mêmes rapports avec l'Europe que l'Amérique. Il n'y a pas les mêmes échanges entre l'Union soviétique et l'Europe qu'entre les Etats-Unis et l'Europe. C'est donc qu'à bien des égards, certaines pratiques — même du point de vue culturel —, qui n'existaient pas en Europe il y a quelques années, et qui viennent d'Amérique, sont en train de s'introduire en Europe. Je n'en veux pour preuve qu'un exemple : la pratique du *drug store*. Je ne citerai pas d'autres aspects, que tout le monde connaît, de la civilisation américaine, qui sont en train de se répandre en Europe. Je ^{p.307} ne pense pas que l'Europe puisse rejeter ou dénier cette influence de l'Amérique sur elle.

Je dis donc que, plus un pays est industrialisé, plus il est à même d'exercer certaines influences sur les pays moins industrialisés, et de même que l'Amérique exerce certaines influences, ici, sur les pays européens moins industrialisés, de même l'Europe exerce certaines influences sur la vie africaine.

Cela dit, j'estime que nous ne pouvons pas nier, en Afrique, les impératifs de l'industrialisation et il semble, à cet égard, qu'on puisse parler d'une évolution linéaire de l'humanité, évolution qui amène les différents peuples de la situation pré-industrielle à un état social réalisé par des pays industrialisés.

Par conséquent, que nous le voulions ou non, certaines pratiques, certaines structures sociologiques qui sont pour ainsi dire automatiquement liées à l'industrialisation, s'installeront certainement en Afrique noire. Mais il n'empêche que chaque pays a son individualité. Dans chaque pays il y a, malgré l'industrialisation, des choses qui restent et qui identifient ce pays d'une façon tout à fait particulière. Je prend le cas du Japon. Ils agit d'un pays très industrialisé qui jouit d'une puissante originalité personnelle. Je prends l'Inde. Je ne vois pas pourquoi l'Afrique, tout en s'industrialisant, ne pourrait pas conserver de sa personnalité sociologique, de sa personnalité culturelle, certains aspects qui lui conserveraient quand même une individualité.

Mlle Hersch dit que le théâtre, la musique, la danse ne sont que des aspects

Dialogue ou violence ?

folkloriques. Il n'empêche que tous ces aspects là servent précisément à distinguer les différents peuples industrialisés. Il est évident que le peuple belge, le peuple français, le peuple italien, tout en étant industrialisés à peu près de la même manière, conservent une personnalité que chacun peut leur reconnaître et qui fait d'ailleurs partie de la richesse de l'Europe. Je pense que pour que l'Afrique apporte aussi sa part à la richesse du monde, il importe qu'elle puisse conserver certaines valeurs propres.

Nous ne voulons pas de société statique. Nous savons que l'Afrique sera transformée par l'industrialisation, mais qu'elle conservera quand même, comme le prouve l'évolution de la sculpture, de la musique africaine, quelque chose de particulier. De même pour les danses, les costumes. Je ne vois pas pourquoi, malgré l'industrialisation, on ne pourrait pas conserver certains costumes. Il est vrai que pour un ouvrier, un mineur de fond, porter un vêtement comme le mien ¹ n'est pas très en rapport avec l'industrialisation. Mais il y a des costumes que nous pouvons garder, même dans une société industrielle. De même que le théâtre, qui est en train de se développer et d'évoluer dans certains pays africains, peut être compatible avec une société industrielle. Les langues africaines devront demeurer et devront même être étudiées et perfectionnées à certains égards, pour que leur richesse soit conservée dans le patrimoine culturel des peuples.

p.308 Je voudrais enfin citer un fait beaucoup plus technique, qui est celui de l'organisation économique de l'Afrique. Vous savez que l'Afrique traditionnelle ne connaissait pas la propriété individuelle, du moins en général. Il y a là un fait d'ordre socio-économique très important, qui nous permettra peut-être, c'est du moins l'avis de nombre de chefs d'Etats africains, de passer directement de l'état que certains appellent le « communisme primitif » à un état d'organisation planifiée que peut-être l'Europe aura beaucoup plus de peine à édifier. Je pense que si, en Afrique, nous arrivons à transformer la propriété collective ou communautaire des villages en une nouvelle propriété d'ordre socialiste, ou d'ordre communautaire, et adaptée aux exigences de la production moderne, je pense qu'alors quelque chose de véritablement vital de l'Afrique traditionnelle aura passé dans la société moderne. Cela est très important pour nous, et beaucoup de théoriciens africains y réfléchissent.

Dialogue ou violence ?

Quant à la deuxième question, j'ai dit que l'apport de la colonisation était surtout matériel ; je parlais alors des apports positifs de la colonisation. Je mets évidemment à part le problème de l'apport religieux qui, à mon avis, n'est pas intimement lié à la colonisation. L'apport de la religion protestante, de la religion catholique, je me refuse à le considérer comme un morceau de la colonisation. Il y a eu là un apport spirituel très important, que je ne veux pas examiner ici.

L'Europe, outre cet apport matériel a évidemment introduit en Afrique une certaine conception du monde, de l'homme, qui n'a pas manqué d'influer sur les Africains et dont certains aspects doivent être conservés. La conception de l'homme appelé à maîtriser la nature, à dominer son environnement n'était pas très familière à l'Afrique traditionnelle. L'Afrique traditionnelle était centrée sur les relations interpersonnelles, les relations humaines, et non pas tellement sur la domestication de la nature.

D'autre part, la conception de la dignité de l'individu n'existe pas dans l'Afrique traditionnelle, où chaque homme était ordonné à la communauté. En Afrique traditionnelle, la personnalité individuelle était beaucoup plus immergée dans la collectivité que ce ne fut le cas dans les sociétés européennes. Il y a là des richesses, au point de vue africain, que nous ne pouvons pas lâcher ; nous ne voulons pas aboutir à l'individualisme tel qu'il existe en Europe. Mais il y a aussi, évidemment, dans la conception européenne, des richesses que nous pouvons retenir, en ce sens que l'individu, en tant que tel, a sa richesse et sa valeur qu'il faut respecter aussi — ce qui, dans la conception traditionnelle africaine, n'est pas toujours assuré.

LE PRÉSIDENT : La définition que M. Ki-Zerbo vient de donner des rapports de l'individu et de la communauté est exactement la même pour un Africain de l'Afrique du sud ou de l'Afrique centrale. Et ceux qui discutent de l'unité africaine sans connaître ces faits-là perdent complètement leur temps. Que ceux qui parlent de l'unité africaine fassent très attention ; il faut avoir une immense expérience de tout le continent africain pour se rendre compte de certaines dominantes.

M. VALENTIN LIPATTI : p.309 Je voudrais poser la question suivante à M.

¹ L'orateur portait un vêtement africain traditionnel.

Dialogue ou violence ?

Ki-Zerbo dont j'ai grandement apprécié la conférence et sur laquelle je me permettrai de revenir tout à l'heure.

Qu'est-ce que M. Ki-Zerbo, et en général les dirigeants africains, pensent de l'aide au développement des pays africains apportée par les institutions spécialisées des Nations Unies ?

M. JOSEPH KI-ZERBO : Je répondrai que l'aide des Nations Unies jouit d'un préjugé favorable parce que c'est une aide anonyme, dénationalisée, qui vient en somme de la solidarité mondiale. C'est donc une aide qui n'est pas suspecte d'imposer un monopole ou une domination camouflée.

Je dois dire, d'autre part, que cette aide est très considérable du point de vue quantitatif. Je ne citerai comme exemple que l'École normale supérieure qui vient d'être établie à Bamako, et qui est destinée à la formation pédagogique supérieure des instituteurs ou des professeurs de cours complémentaires pour deux républiques africaines : la République de Guinée et la République du Mali. L'intérêt de cette aide est donc aussi d'avoir plus facilement un caractère régional. Cependant, je ne peux pas jeter que des fleurs sur cette aide des Nations Unies. Les reproches que j'ai entendu faire parfois à cette aide internationale, c'est son caractère trop impersonnel. En ce sens que l'aide venant des ex-métropoles, quand elle est vraiment bien faite, jouit de cet avantage qu'elle est apportée par ces gens qui s'y connaissent, qui parlent la même langue, qui ont déjà certaines habitudes communes avec les bénéficiaires. Si bien que cette aide a un caractère plus vivant et plus concret. Tandis que l'aide des Nations Unies est apportée souvent par des experts qui n'ont aucune expérience des Africains, et qui doivent, pour ainsi dire, « faire leurs classes » avant d'être à la hauteur de leur tâche. Si bien qu'il y a parfois une sorte de désaccord psychologique, du fait que ces experts ne connaissent pas l'arrière-plan sociologique et psychologique des Africains. De là peuvent surgir des heurts.

Il y a encore un autre aspect important : c'est la lourdeur administrative de l'aide internationale, qui déroute complètement les administrations africaines. Il y a d'abord des rigueurs redoutables dans l'établissement des dossiers. Cela est valable déjà en ce qui concerne le Fonds européen (l'Europe apporte une aide globale aux Etats africains) et j'ai souvent entendu des ministres africains se plaindre de la lourdeur de la machine administrative. Il faut d'abord que le

Dialogue ou violence ?

dossier soit établi selon un certain type très particulier. Et quand on omet une virgule, le dossier est retourné. Cela retarde de plusieurs mois, sinon d'un an, des projets qui sont pourtant d'une extrême urgence. Une fois le dossier accepté, après avoir suivi toute la filière très compliquée de cette machine européenne ou internationale, il faut encore attendre très longtemps pour que les fonds arrivent ; et les fonds sont utilisés avec une surveillance très stricte. De telle sorte que tout le processus est très lourd.

Voilà donc les reproches qu'on peut faire à l'assistance technique venant des organismes internationaux.

M. VALENTIN LIPATTI : p.310 Le dialogue entre l'Afrique et le reste du monde est de la plus haute importance ; encore faut-il que l'on sache s'y prendre pour ne transformer ni l'assistance culturelle ni la coopération technique en un levier du néo-colonialisme. Il faudra veiller à ce que le dialogue ne se limite pas à des échanges, pénibles encore, entre les métropoles anciennement colonisatrices et les pays se développant librement aujourd'hui, d'Afrique ou d'ailleurs, mais s'étende à tous les pays du monde, et notamment aux pays qui n'ont pas été colonisateurs et qui ont dû, eux aussi, procéder à des réformes radicales pour mieux organiser leur existence sociale, leurs besoins spirituels et intellectuels.

Qu'il me soit permis de donner ici un exemple concret.

La Roumanie, par exemple, n'a jamais eu avec l'Afrique des contacts de maître à esclave. Nous avons toujours eu — et les relations roumano-africaines remontent au XIV^e siècle — des relations qui sont typiquement du domaine des voyages, de rapports culturels ou spirituels. Nos rapports actuels avec les pays africains sont excellents, parce que nous sommes débarrassés de ce complexe qui alourdit le dialogue métropole-colonie. Plus de 200 étudiants africains étudient dans les universités de Jassy ou autres pour la haute spécialisation. Ils parachèvent leurs études en Roumanie. Nous avons des bourses pour les ressortissants africains et je crois que tout se passe très bien. Jamais en présence de ces jeunes gens africains les jeunes de Roumanie n'ont eu aucun complexe et vice versa. Des spécialistes roumains vont en Afrique. J'ai moi-même organisé des cours de français pour des professeurs qui enseignent aujourd'hui à Conakry, où ils forment corps avec les besoins et nécessités spirituels des Africains.

Dialogue ou violence ?

Le pasteur Trocmé parlait hier soir de contacts de peuple à peuple. Je suis tout à fait persuadé que ces contacts sont très utiles. Mais contacts de peuple à peuple, cela veut dire contacts individuels. Tout aussi utiles sont les contacts au niveau des Etats, et surtout par le système des Nations Unies. Je crois que les choses ne sont pas incompatibles ; qu'on peut avoir un dialogue individuel tout autant qu'un dialogue organisé.

LE PRÉSIDENT : Nous allons entendre maintenant le professeur Mayer, de Leipzig, qui va nous apporter le résultat d'une expérience de dix années de relations de ce genre.

M. HANS MAYER : Je voudrais présenter quelques observations tirées d'une expérience faite par un universitaire avec des étudiants, non seulement d'Afrique, mais aussi d'Extrême-Orient.

Je suis content que M. Lipatti ait posé le problème des rapports entre étudiants africains ou d'anciens pays colonisés, et un milieu où il n'y a jamais eu de rapports de maître à esclave. Le même problème se pose en Allemagne, à Leipzig.

J'ai organisé à Leipzig des séminaires de littérature allemande et de littérature comparée, qui réunissaient non seulement des Africains, Vietnamiens, Chinois, mais aussi des étudiants français et anglais. Le terrain était tout à fait neutre, et les étudiants d'Afrique ou d'Extrême-Orient avaient des rapports non seulement avec leurs camarades allemands, mais aussi avec leurs camarades venant d'anciennes métropoles. Ces séminaires ne réunissaient d'ailleurs pas que des littéraires, mais également des étudiants qui deviendront un jour des spécialistes des questions allemandes dans leurs pays respectifs.

Par ailleurs, ces étudiants montraient des différences considérables de formation et de pré-formation. D'un côté les étudiants d'Extrême-Orient n'avaient pour ainsi dire pas de formation intellectuelle, au sens où nous l'entendons. Ils ne connaissaient aucune langue européenne.

Il en allait différemment des étudiants des anciennes colonies françaises ou anglaises qui possédaient déjà une langue européenne — en majorité le français — ce qui leur facilitait énormément l'étude d'une nouvelle langue, à savoir : l'allemand.

Dialogue ou violence ?

Je vous communique le résultat de mon expérience sans préconiser une solution quelconque.

Je crois que la vieille civilisation chinoise avait tout de même laissé des traces chez des gens qui, en apparence, n'en avaient retiré aucune formation. Tandis que pour les fils des paysans coréens, c'était différent. Ils avaient énormément de peine à s'appliquer à l'étude d'une langue et d'une civilisation européenne. Pour eux, les problèmes de la littérature se posaient différemment, et la préparation des examens, pour lesquels ils se donnaient énormément de peine, était plus difficile que pour les Chinois.

Pour les étudiants d'Extrême-Orient, les anciennes traditions des philosophies et religions ne jouent pas un rôle considérable dans leur formation intellectuelle. Cela tient probablement à la guerre civile, aux transformations très nettes qui se sont faites lors de la guerre de Corée, en Indochine et en Chine également. Je n'ai pas l'impression que la tradition chinoise, la poésie chinoise, soit encore vivante pour les étudiants qui viennent chez nous. Cela viendra peut-être plus tard, mais je ne l'ai pas constaté.

Pour les Africains, tout le problème est bien celui qu'a indiqué Mlle Hersch : Est-ce que des traditions anciennes pourront être vivifiées dans le processus de coopération technique ; qu'en est-il de la création d'une personnalité africaine, appuyée à la fois sur des traditions africaines et les techniques occidentales. Le folklore joue, évidemment, un rôle éminent, mais je n'ai pas constaté que ces traditions africaines aient vraiment valeur de préparation à l'affrontement de la littérature, de la philosophie, de l'histoire.

Pour ce qui est des étudiants en provenance des pays arabes, il en va différemment. On a pu constater que la grande tradition, la civilisation, la poésie arabes jouaient un très grand rôle. L'étude des poètes et penseurs arabes leur facilite énormément l'étude d'un Hegel, d'un Kant et aussi la lecture d'un Goethe.

Je voudrais, en terminant, faire une observation d'ordre général : y a-t-il des travers à éviter, pour ces étudiants d'Afrique ou d'Extrême-Orient, ou des pays arabes, qui viennent faire des études dans les ^{p.312} universités européennes ? Certains étudiants, et cela est évidemment en rapport très étroit avec l'enseignement du marxisme en Chine, en Corée du Nord et au Nord Vietnam, pêchent par des déductions trop hâtives. On répond avant que la question ait

Dialogue ou violence ?

été comprise, ou même posée. On constate là le danger d'une fausse méthode déductive, qu'il serait intéressant, je crois, d'étudier.

Pour certains étudiants, je ne veux pas généraliser, en provenance des nouveaux Etats africains, je verrais le danger d'un éclectisme intellectuel un peu veule. Ils se trouvent maintenant à mi-chemin entre une formation européenne et les traditions, qu'ils prennent pour telles, de leurs pays respectifs. Pour le moment, ils sont placés face à la richesse — mais aussi à toute la pauvreté — des philosophies, des théories littéraires, des systèmes historiques des pays occidentaux, et ils sont dans la situation d'un consommateur qui ne choisit que les choses qui lui conviennent. Evidemment, cet éclectisme un peu indolent est un des dangers du dialogue entre cultures.

M. PIERRE ABRAHAM : Il vient de se former petit à petit une question que je n'avais pas encore entendu formuler depuis le début de ces Rencontres, et qui paraît importante. Nous avons beaucoup entendu parler, d'une façon particulièrement intéressante cette année, de violence et de dialogue. Mais il faudrait maintenant arriver à préciser : violence entre qui et dialogue entre qui, ainsi que M. Valentin Lipatti et M. Hans Mayer viennent de le souligner :

M. Hessel, dans sa conférence d'avant-hier, a passé, un peu rapidement à mon gré, sur une initiative qui voudrait être fracassante et qui s'est produite ces temps derniers, relativement à l'Indochine. J'aurais voulu poser quelques questions à ce sujet, mais comme notre interlocuteur n'est plus là, j'éviterai de le faire ; cependant je voudrais partir de là pour ajouter l'expérience vietnamienne aux expériences africaines dont nous entendons parler avec un si grand intérêt depuis deux jours.

Il se trouve que je viens de passer quelques semaines au Nord Vietnam et que j'ai été très frappé par la reprise, ou l'intention de reprendre le dialogue avec la culture française.

Si nous voulons résumer la situation des pays d'Afrique dont il a été question ces jours-ci et celle du Nord Vietnam, je dirai que les premiers ont été l'objet d'un détachement politique progressif, presque à l'amiable, et qu'ils se soucient, et que nous nous soucions avec eux, du maintien d'un certain dialogue, tandis qu'au Vietnam la situation est tout à fait différente, pour ne pas dire qu'elle est opposée. Il s'agit d'un arrachement, un arrachement à la suite de huit années

Dialogue ou violence ?

de la guerre que vous connaissez. Dix ans après cet arrachement s'amorcent une reprise de contact et une reprise de dialogue. Il y a donc là deux situations que je crois complémentaires du point de vue du dialogue.

En ce qui concerne le dialogue, j'ai pu m'entretenir aussi bien avec le secrétaire du Syndicat des mineurs de Hongay qu'avec le secrétaire du Syndicat des dockers de Campha, avec des intellectuels, des romanciers, des poètes et des professeurs d'Université, qui pratiquent tous un ^{p.313} français excellent, qu'avec des personnalités politiques. J'ai eu le privilège d'avoir une heure de conversation avec Ho Chi Minh et deux heures avec le président du Conseil Pham Van Dong.

C'est ce dialogue et cette amitié pour la culture française qui m'ont le plus intrigué.

Aux abords immédiats du 17^e parallèle, j'ai été mis au contact avec deux jeunes garçons de 25 ans qui s'étaient évadés du Sud.

J'ai eu avec eux de longues conversations par l'intermédiaire d'un interprète, et à un certain moment, l'interprète leur a demandé : — « Est-ce que vous faites la différence entre les Français colonialistes et les autres ? » L'un de ces garçons s'est réfugié dans des considérations assez vagues qu'il avait probablement lues dans des ouvrages, mais l'autre, qui était un paysan, comme le premier, a répondu : « Comment ne ferais-je pas la différence ? Nous connaissons deux Vietnamiens nés dans le même village, le général Giap et N'go Dinh Diem ; l'un a libéré son pays, et l'autre le vend aux Américains. Pourquoi, dès lors, ne saurions-nous pas faire la différence entre les Français colonialistes et les autres ? »

Cette distinction entre les colonialistes et « les autres », à l'intérieur d'une même nation — en l'espèce la nation française — m'a été rendue encore plus évidente par la visite d'une école : l'école numéro 4 de Haiphong, dans laquelle on a rassemblé 450 jeunes filles dont les parents sont au Sud, c'est-à-dire des fillettes ayant au maximum 15 ans, dont le gouvernement Ho Chi Minh prend soin, qu'il élève et éduque. J'ai été reçu dans cette école et j'ai dû m'adresser à ces jeunes filles. Puis j'ai demandé à ces élèves si elles avaient des questions à me poser ou des messages à transmettre en France. D'une seule voix, de tous les côtés de cette cour de récréation, m'est arrivée la question suivante : « Dites-nous ce que sont devenus Raymonde Dien et Henri Martin. » Je me

Dialogue ou violence ?

permettrai de rappeler à ceux dont les souvenirs sur la guerre d'Indochine sont un peu estompés, que Raymonde Dien est une institutrice qui s'est couchée sur les rails, à Saint-Pierre-des-Corps pour empêcher un train de munitions et d'armement de partir pour Marseille, et qu'Henri Martin est un résistant français contre les nazis qui a refusé de se battre contre les résistants vietnamiens.

Voilà donc des enfants de moins de 15 ans qui connaissaient l'existence de Raymonde Dien et d'Henri Martin. Ces fillettes avaient moins de cinq ans quand les événements en question se sont produits. Elles ont donc été instruites, mises au courant par leurs instituteurs et leurs institutrices. C'est le corps enseignant du Nord Vietnam qui a maintenu une permanence de contacts avec certaines parties de la population française, celles qui refusaient de s'associer à la guerre d'Indochine.

Je ne veux pas, à la suite de cette intervention, poser de questions précises à M. Ki-Zerbo, lui laissant le soin de la commenter ou d'y répondre s'il le juge utile. Je me permets simplement de souligner qu'il est indispensable, en ce qui concerne une nation colonisatrice comme ont été la France et d'autres puissances, de savoir entre qui et qui se fait la violence, entre qui et qui se fait le dialogue, afin, à l'intérieur de ces nations colonisatrices, d'introduire certaines distinctions.

M. ARMAND LUNEL : p.314 Je pense qu'il est infiniment regrettable que, dans les grandes métropoles de l'Afrique noire, comme il m'a été permis de le constater à Dakar, il n'y a aucune interpénétration entre les deux masses sociales, l'une étant celle des Européens, et l'autre celle des autochtones.

Comment abattre ce mal invisible ?

Je crois que le premier pas vers la compréhension mutuelle, en vue d'un dialogue où tous les partenaires seront égaux, dans la vie quotidienne, doit être fait par nous, Européens.

M. JOSEPH KI-ZERBO : Avant de répondre à M. Lunel, je voudrais marquer ma réaction à ce que vient de dire le directeur de la revue *Europe*, M. Abraham. Il est évident qu'aucun Africain averti et éclairé ne met dans le même sac de réprobation tous les Européens. Nous distinguons très bien entre ceux qui ont travaillé pour nous et ceux qui ont travaillé contre nous.

Dialogue ou violence ?

Les Africains, même les paysans de la brousse, ne confondent pas les gens. Je l'ai marqué dans ma conférence, et j'ai dit que si la colonisation a pris fin, ce n'est pas simplement par la révolte des opprimés, des « damnés de la terre » comme on les a appelés, c'est aussi avec l'aide de la partie éclairée, progressiste, ou simplement humaine de l'Europe. Je l'ai souligné en particulier à propos de la lutte contre l'esclavage et contre certains excès au début de la colonisation. Au Congo, par exemple, il y a eu des hommes de cœur qui, en Europe, ont protesté au moment où l'on a appris ce qui se passait en Afrique.

Quant à la question posée par M. Lunel, je lui répondrai que cette sorte de ségrégation de fait qui existe dans les grandes villes africaines provient de plusieurs causes. D'abord une raison matérielle, à savoir que les Européens qui habitent dans ces villes choisissent évidemment les quartiers où ils peuvent disposer du confort moderne. Il faut qu'il y ait des canalisations d'eau, de l'électricité, et il y a des quartiers où ces commodités manquent. Par conséquent les Européens se trouvent concentrés, même si cela leur coûte assez cher, financièrement parlant.

Il y a aussi un point de vue psychologique : on recule devant l'inconnu ; on préfère habiter à côté d'Européens plutôt que d'habiter à côté de gens qui n'ont pas les mêmes usages. Il y a donc un refus de se mêler à un milieu social qui est absolument étranger.

Enfin, il y a souvent le problème de la langue, qui fait que les communautés sont séparées — quoique cet élément joue parfois moins dans les villes où beaucoup de gens parlent le français.

Il y a évidemment aussi, chez une minorité, un point de vue raciste qui consiste à dire : « Je n'ai pas à me mêler à ces gens-là. Ils sont sales... » Nous avons entendu en Afrique certaines remarques de ce goût-là — ou de ce mauvais goût —, et je pense que cela a pu jouer aussi.

Pour remédier à cette situation, je pense comme vous qu'il faudrait moderniser les villes de manière que les Blancs ne se trouvent pas complètement dépaysés en entrant dans les quartiers indigènes, qui sont parfois affreux. On ne peut pas demander à un Européen de s'aventurer ^{p.315} dans certains coins de Treichville, par exemple. Il est évident que si on modernisait ces quartiers périphériques, on pourrait les rendre plus attrayants, même pour le touriste européen. D'autre part, je trouve que les Européens devraient

Dialogue ou violence ?

prendre sur eux de pénétrer davantage dans les pays où souvent ils ne viennent qu'en passant. C'est à eux qu'il appartient d'aller vers les gens du pays où ils atterrissent. Ils verraient alors que l'hospitalité africaine, même s'il s'agit de gens très pauvres — c'est la même chose en Europe — est telle qu'ils ne se sentiraient plus tellement dépaysés. Ces hommes qui leur semblent sauvages ou sales auront des réactions d'une délicatesse qui les étonnera. Il faut qu'ils fassent le premier pas et ils s'apercevront qu'il y a une communauté des hommes qui transcende évidemment la communauté des races.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Lyon de Castro.

M. FRANCISCO LYON DE CASTRO : Je n'ai pas, je pense, à vous expliquer que je suis dans une situation tout à fait particulière pour discuter des rapports entre Européens et Africains.

La situation que nous constatons dans des territoires africains, colonisés par les Portugais, me place dans une situation si délicate que je n'ose pas — et j'insiste sur ce mot — je n'ose, pas aborder ce problème sous tous ses aspects. En tant que citoyen portugais, très attentif à ce qui se passe au Portugal — où je vis — et à ce qui se passe partout où se trouvent des Portugais, je tiens évidemment beaucoup à savoir ce que va devenir un territoire où vivent des Portugais.

J'ai peu de renseignements sur la situation de l'Afrique, mais la lutte qu'ont menée certains pays d'Afrique noire pour leur indépendance me fait penser qu'on s'y livre à une propagande où il est naturellement fait allusion à un passé qui a laissé — où laisse encore — aux Africains un très mauvais souvenir de la présence des Blancs en Afrique. Je me demande alors si ce genre de propagande ne tend pas à créer un esprit de haine, tout au moins dans certains endroits, à l'égard des Blancs et si cet esprit de haine ne vient pas nuire aux rapports entre Blancs et Noirs, et à ce que les Blancs pouvaient apporter comme contribution à la naissance de ces nouveaux Etats et à leur développement.

Je voudrais poser très franchement une question à M. Ki-Zerbo. N'est-il pas arrivé que des dirigeants de nouveaux Etats d'Afrique noire se soient heurtés à des difficultés dues à l'apparition d'un esprit anti-blanc, c'est-à-dire un racisme à rebours ?

Dialogue ou violence ?

Je ne pose pas cette question pour faire un reproche aux Africains, mais bien en ami des Africains — qu'ils soient Noirs ou Blancs —, et vraiment intéressé à l'avenir de l'Afrique.

M. JOSEPH KI-ZERBO : Il faut rendre hommage au courage d'hommes comme M. de Castro qui luttent dans le même sens que nous, au fond, mais dans des conditions plus difficiles, puisqu'ils sont obligés de vivre au sein même d'une société où le gouvernement a des idées diamétralement opposées aux leurs.

p.316 Pour répondre à la question du développement d'un contre-racisme en Afrique, je dirai d'abord que cela dépend beaucoup de la façon dont tel ou tel Etat s'est séparé de son ex-métropole. Dans les pays où le décrochage s'est fait au prix de grands flots de sang, comme en Algérie, des relations saines reprendront évidemment beaucoup plus difficilement. Des familles ont été atteintes dans leur chair, parfois elles ont perdu deux ou trois de leurs membres et ce sont des choses qui s'oublient difficilement. Il y a eu des tortures, des traitements inhumains qui ont été infligés et que certains vont porter dans leur chair pendant tout le reste de leur existence. Il est impossible de demander à ces hommes-là de ne pas avoir certaines réactions chaque fois qu'ils se trouveront en présence d'hommes qui sont de la même origine que ceux qui leur ont imposé des sévices. Il y aura peut-être dans ces pays-là plus de difficultés pour arriver à un dialogue sain.

J'en prendrai pour exemple la comparaison entre le Tanganyika et le Kenya. Dans ces deux pays, on constate une attitude très différente entre Africains et Européens. Au Kenya s'est développé le mouvement Mau-Mau, donc de haine raciale, qui a pris naissance à cause de la colonisation et qui a été réprimé par les Anglais avec une rigueur et une horreur incroyables. Il y a là un fait historique qui empêche le dialogue de s'installer sur un terrain vraiment solide. Il y a aussi, au Kenya, un très important problème de terres. Toute une zone de terres très riches, d'origine volcanique, est occupée par une colonie européenne installée à demeure — une colonie de peuplement. Il est évident que le dialogue sera plus difficile dans ces conditions, parce qu'il y a, de part et d'autre, des intérêts matériels engagés.

Je tiens à souligner que très souvent c'est la supériorité économique qui amène le racisme. On dit souvent que ce sont les « petits blancs » qui sont les

Dialogue ou violence ?

pires, parce qu'il y a concurrence entre eux et les Africains qui s'installent. Mais je pense aussi que, dans la mesure où on jouit de biens matériels très importants, on est amené par cela même à mépriser ceux qui ont moins ; ce n'est pas un problème racial, mais cela vient aggraver les relations interraciales.

Ceci dit, je ne pense pas que le contre-racisme se développera beaucoup en Afrique, parce qu'il y a des nécessités pratiques de coexistence des races. Même quand on a lutté les armes à la main pour arriver à l'indépendance, très rapidement il faut sortir de ce type de relations violentes pour aboutir à une coopération. Les nouveaux Etats doivent vivre ; il leur faut des techniciens, des capitaux, du matériel. Ils seront donc amenés, par la force des choses, à trouver une autre façon d'aborder même l'ex-métropole.

Je voudrais dire aussi que le contre-racisme ne se développera pas parce que — et cela est malheureux — les Africains, souvent, sont encore aliénés. Beaucoup d'Africains conservent un état d'esprit d'admiration béate devant le Blanc et font un complexe d'infériorité. A tel point qu'il est difficile de concevoir, chez certaines populations africaines, à cause même de ce complexe d'infériorité, un racisme quelconque. On trouve malheureusement cet état d'esprit dans des sphères même assez élevées ^{p.317} de responsabilités. Certains responsables africains préfèrent automatiquement un technicien blanc à un technicien africain de même qualification.

Il y a d'autres raisons, d'ordre politique, qui font qu'on préfère s'entourer d'étrangers ; c'est vieux comme le monde. Les autorités supérieures préfèrent avoir autour d'elles — c'est comme la garde prétorienne des empereurs romains — des étrangers plutôt que des gens du pays qui risqueraient de les supplanter.

Je vais vous raconter une petite anecdote. J'étais au Congo belge et je logeais dans le même appartement qu'un Noir américain. Notre cuisinier était un Congolais baongo. Pour le repas, il nous a demandé ce que nous voulions boire. Mon camarade a dit qu'il voulait du coca-cola — évidemment, c'était un Américain —, moi j'ai dit que s'il y avait du vin, j'en prendrais volontiers. Et le cuisinier aussitôt de lever vers moi un doigt assuré en disant : « Ah ! je reconnais là les Noirs qui ont été civilisés par les Français. » Voyez cette remarque d'un cuisinier congolais. Il ne lui vient pas à l'idée d'insister sur les aspects négatifs de la colonisation. Il a toujours appris que les Blancs sont venus pour nous civiliser ; c'est là un credo invariable. Il ne fait pas de nuances,

Dialogue ou violence ?

parce que les Belges ne lui ont pas appris à faire de nuances — les nuances auraient été très dangereuses pour la permanence des Belges au Congo. Je pense donc qu'il est difficile d'attendre de la part d'un tel homme un quelconque contre-racisme.

M. JACQUES DE BOURBON-BUSSET : On parle toujours de dialogue. Or, le dialogue s'établit en fait entre les Européens et les Africains formés par l'Europe.

Mais ne se constitue-t-il pas aussi, en Afrique, certains mouvements d'idées dont la source soit autonome, et qui ne partent pas uniquement d'une influence directe de l'Europe ou de réaction contre l'Europe, ce qui est encore une forme d'influence européenne ?

Il n'est pas douteux que dans les rapports de l'homme avec la nature ou également dans les rapports entre l'individu et la société, l'Afrique a des schémas mentaux qui sont différents des nôtres. Est-ce qu'il ne se constituera pas à partir de ces schémas, et même à partir de tout un outillage mental différent du nôtre, une philosophie propre et une vue du monde et de la société qui soit vraiment autonome ?

M. JOSEPH KI-ZERBO : C'est là, je pense, un problème très important, dans la mesure où il n'y a pas de dialogue possible tant que les Africains n'auront pas une personnalité propre. Si tous les Africains deviennent des Européens à peau noire, ce ne sera plus un dialogue, mais un monologue.

Par conséquent, comme vous le dites, le problème se pose de savoir s'il va se développer en Afrique une personnalité autonome qui ne vienne pas purement et simplement de l'imitation de l'Europe ou de la réaction contre l'Europe.

Actuellement, le dialogue entre l'Afrique et l'Europe se pose en termes, soit d'imitation plus ou moins habile, soit surtout de réactions ^{p.318} agressives. Mais je pense qu'il ne faut pas non plus se limiter à cela. Il y a beaucoup d'intellectuels africains qui réagissent contre l'Europe en termes européens et selon un processus de pensée plus ou moins européen. Mais il se développe aussi, à travers l'Afrique, une nouvelle personnalité qui s'adapte au nouveau cours des choses ; et cela se perçoit dans différents domaines.

Je ne veux citer que l'évolution de certaines masses du point de vue

Dialogue ou violence ?

religieux. Vous savez qu'il y a des religions syncrétiques qui se sont installées en Afrique et qui ont été inventées par ce que leurs disciples appellent des « prophètes ». Il y a le harrisme, en Côte d'Ivoire, du nom de son fondateur, un Noir, qui a développé une religion qui a mordu considérablement sur la masse. Et on s'aperçoit que les gens qui pratiquent cette religion ont beaucoup plus d'authenticité, de vitalité et d'ardeur dans la pratique de leur religion — au moins en apparence — que les Africains catholiques ou protestants. C'est peut-être parce que le harrisme a réussi à marier de façon assez profonde le message de l'Évangile avec le substratum sociologique africain. D'autres religions existent aussi au Congo : le kibanguisme, la religion de Matsua. Et dernièrement, au Ghana, j'ai eu l'occasion de voir, au moins en photographie, des manifestations d'une religion dont le pape est un Africain.

Sur le plan religieux, il y a ainsi des sortes d'expériences qui, même si elles sont localisées, ne doivent pas être méprisées.

D'autre part, du point de vue culturel, une évolution certaine se fait, non par réaction, mais parce qu'il y a un courant d'événements qui obligent les Africains à changer leur mode de vie, leur mode de danser, leur type de musique. Ainsi, la musique congolaise est-elle en train d'évoluer d'une façon prodigieuse à partir de la musique africaine, en s'agrégeant des apports extérieurs. Cela n'est pas du tout en réaction contre l'Europe, mais on prend, par un processus naturel, des choses qui viennent de l'extérieur.

Quant à l'attitude en face de la nature, l'idée de la domestiquer apparaît aussi progressivement plus ou moins appelée par l'environnement technique. De ce point de vue là, je crains que la technique européenne ne balaie certaines choses, mais je pense aussi que cette technique pourra être vécue dans un état d'esprit un peu différent de celui de l'Europe. Cela dépendra beaucoup de l'éducation.

Il existe une philosophie africaine ; c'est un fait que je me permettrai de rappeler à propos de l'intervention faite tout à l'heure. Il y a une morale africaine qui a ses règles, dont certaines doivent évidemment disparaître. Il y a en particulier une certaine attitude à l'égard de la femme qui, avec l'évolution moderne, ne pourra pas se maintenir parce que les femmes africaines prendront elles-mêmes leurs défenses. Traditionnellement, la femme était considérée comme inférieure. Je sais d'ailleurs que ce n'est pas un phénomène purement

Dialogue ou violence ?

africain... La morale africaine a néanmoins des aspects très positifs. Il y a, par exemple, entre les générations des types de relations aujourd'hui perdus en Europe. Le principe de séniorité se retrouve en Afrique noire de Dakar jusqu'au Cap. Et je le sais par expérience. J'ai été berger. J'ai gardé les chèvres ^{p.319} et les ânes dans mon village, pendant plusieurs années. Eh bien, dans cette petite société l'ordre de commandement suivait l'ordre de l'âge. Et pendant que les aînés se prélassaient sur les ânes, les plus jeunes travaillaient. Ainsi chacun, au fur et à mesure qu'il vieillit ou grandit, prend place dans la hiérarchie de l'autorité. Je trouve que c'est une attitude qui peut être conservée quoique, de plus en plus, on peut être très jeune et avoir une science plus grande qu'un homme plus âgé. Mais dans la structure africaine, cela s'expliquait parce que c'est l'expérience qui était à la source de la connaissance. Par conséquent, un homme plus âgé était censé être plus expérimenté, plus savant qu'un autre.

Il y aura bien entendu des remaniements dans ces attitudes, mais je pense qu'on peut en garder quelque chose, parce que l'âge en lui-même mérite une certaine considération.

Il y a aussi une sociologie et une métaphysique africaines. Mais tout cela ne pourra se diffuser dans la vie concrète, pour donner à l'Africain une personnalité, que dans la mesure où c'est inculqué aux jeunes dès l'enfance. Et là, j'en reviens à cette fameuse question des programmes ; question que nos interlocuteurs français trouvent tellement irritante. Nous voulons, bien entendu, garder le français, mais nous voudrions que le programme d'éducation de nos enfants en Afrique ne soit pas calqué sur celui qui existe au bord de la Seine. Nous voudrions par conséquent qu'au point de vue philosophique, au point de vue linguistique, au point de vue musique, au point de vue pédagogique, il y ait des innovations. De même au point de vue histoire et géographie, ou au point de vue même des sciences naturelles, qu'on prenne des plantes africaines comme exemple pour l'enseignement, et non pas nécessairement des plantes européennes ; qu'on insiste beaucoup sur le relief et l'érosion dans les pays de savane.

La permanence de certaines valeurs africaines dépendra donc pour beaucoup de la formation, de l'éducation.

Si certaines structures disparaîtront évidemment devant la vague d'industrialisation, et même certaines pratiques, je pense néanmoins que

Dialogue ou violence ?

beaucoup d'attitudes demeureront. Je prends un exemple typique : la solidarité africaine. Je ne pense pas que vous puissiez vous en faire une idée. Une des choses qui nous frappent le plus quand nous arrivons en Europe, c'est la dispersion individualiste, selon laquelle chacun vit pour soi ou pour sa petite famille. Cela est absolument inimaginable pour un Noir africain. En effet, nous ne pouvons pas nous désolidariser de la grande famille. Il s'agit parfois de collectivités qui comprennent cinquante personnes ou plus. Malgré les transformations qui ont cours actuellement en Afrique, nous ne pouvons pas nous départir de cela. Pour prendre mon cas personnel, j'ai trois enfants. Normalement, nous devrions être cinq dans ma petite famille, eh bien, nous sommes neuf. Nous avons pris avec nous une petite fille, parce que ma grande sœur m'a dit : « Je vous donne telle de mes filles. » C'est à nous de nous en occuper, de l'élever, de l'éduquer jusqu'à ce qu'elle devienne une grande personne. Donc cette nièce m'a été « donnée ». Ma femme a également reçu d'une de ses tantes une petite cousine. En plus, nous avons soit ^{p.320} une sœur, soit une tante qui vient s'occuper de notre dernier bébé. Si bien que nous sommes huit ou neuf en permanence. Nous sommes également obligés d'être solidaires de vieux parents, mais aussi des frères qui n'ont pas réussi. Il faut les caser, leur trouver un travail. Un Africain ne peut pas, quelle que soit son éducation, se dégager de ce réseau de solidarité, si caractéristique de l'Afrique traditionnelle. Je pense que cela durera très longtemps.

Il y a des aspects négatifs à cette solidarité, qui fait que l'Africain, finalement, ne peut même pas épargner pour investir. Il est obligé de dépenser au fur et à mesure tout ce qu'il gagne, tellement la solidarité est grande. Mais il y a aussi des aspects positifs, qu'il s'agit de conserver.

M. BERNARD WALL : Je viens de Londres, où l'Afrique du Sud nous préoccupe tous. Nous ne comprenons pas la mentalité de ces gens qui ont refusé tout dialogue. On ne voit pas d'avenir, surtout pour les Blancs d'Afrique du Sud. J'aimerais bien, à ce sujet, connaître l'opinion de M. Ki-Zerbo ou de M. Junod.

M. JOSEPH KI-ZERBO : Je n'ai pas une expérience personnelle de l'Afrique du Sud. J'ai fait un grand voyage à travers toute l'Afrique, l'an dernier, et j'ai visité une quantité considérable de pays africains. Je suis allé jusqu'en Rhodésie du Sud pour visiter les ruines d'une civilisation africaine passée, et j'ai eu l'occasion

Dialogue ou violence ?

de vivre un peu ce que souffrent les Noirs de la ségrégation qui existe en Rhodésie. A Salisbury, je fus dirigé vers le seul hôtel — fort confortable — qui reçoive des Noirs. Mais le seul fait de savoir qu'on est là parce qu'on ne peut pas être ailleurs, cela fait déjà quelque chose. Et quand on sort, on voit des endroits réservés aux Blancs, interdits pratiquement aux Noirs. Il est vrai que parfois la formule est édulcorée. On dit : « Droit d'admission réservé par le propriétaire. » En clair, cela signifie que c'est interdit aux Noirs. Eh bien, tout cela touche profondément. Quelqu'un qui n'a pas souffert du racisme ne peut s'imaginer ce que cela représente. Etre méprisé, déconsidéré, diminué uniquement parce qu'on a telle couleur de peau, je pense qu'il n'y a pas d'insulte qui puisse atteindre plus profondément que celle-là. Je suis entré exprès dans certains endroits « réservés » pour voir ce qui allait se passer. Les seuls Noirs présents étaient là pour servir. Et quand je suis entré, on m'a chaque fois regardé comme une bête curieuse. On s'étonnait que j'aie l'audace d'enfreindre la règle, mais on se disait sans doute que j'étais un étranger. On laissait donc passer l'infraction ; mais si cela avait été un Africain du pays, il y aurait eu un choc.

Je suis également entré dans une boutique où l'on vendait des curiosités folkloriques. Le propriétaire s'est avancé vers moi et m'a dit :

— Qu'est-ce que vous faites ici ?

J'ai dit :

— Je regarde ce qui est exposé.

Alors il m'a dit :

— Ce n'est pas une exposition. p.321

J'étais le seul Noir. Je lui ai dit :

— Alors, que font les autres qui sont ici ?

Il m'a répondu :

— Ils sont venus pour acheter.

J'ai dit :

— Mais moi aussi ; avant d'acheter, encore faut-il que je regarde.

Ce n'est qu'un aspect très anodin de la situation que les Noirs d'Afrique du Sud vivent en permanence et d'une façon beaucoup plus profonde.

LE PRÉSIDENT : Ayant vécu pendant de longues années en Afrique du Sud, il me semble très important de relever, à propos de la question posée, que des dialogues tels que le nôtre ont eu lieu en Afrique du Sud, sous les auspices de

Dialogue ou violence ?

l'Institut des relations interraciales. A bien des moments du développement de l'Afrique du Sud, les problèmes les plus aigus ont été abordés. Mais les possibilités de conversation se sont peu à peu restreintes.

J'aimerais dire, en réponse à M. Wall que, bien qu'il semble que tout soit compromis — beaucoup de mes amis afrikanders m'écrivent qu'ils ont le dos au mur, mais que jamais ils ne bougeront —, il y a des forces plus grandes que celles de la stupidité, de l'ignorance ou du préjugé. J'ai vu ces forces transformer des hommes dans leur cellule de condamnés à mort, où j'ai travaillé pendant trente ans ; il y a des forces de l'esprit qui sont infiniment supérieures à toutes les résistances matérielles des hommes. « Dieu écrit droit avec des lignes courbes. »

Je garde quand même un espoir. Il y a eu en Afrique du Sud un travail profond qui s'est opéré, qui a imprégné tout ce pays en dépit de l'apartheid. Et peut-être que tout ce continent de 200 millions d'Africains qui se dresse, arrivera à faire comprendre raison à un petit peuple qui essaie de sauvegarder son intégrité, qui essaie par tous les moyens possibles de sauvegarder ce qu'il appelle sa couleur — qui n'est pas seulement la couleur de la peau, mais qui représente un patrimoine commun qui lui est tellement cher qu'il se précipite tête baissée pour essayer de le sauver. Mais nous savons tous que la panique est le plus court chemin pour être supprimé.

Pour clore cet entretien, j'aimerais adresser nos remerciements à notre conférencier africain :

Nous vous sommes très reconnaissants, Monsieur Ki-Zerbo, d'être venu. Vous avez donné la preuve péremptoire de ce que c'est que le dialogue africain. Le Grec a qui on demandait une démonstration du mouvement s'est levé pour marcher. Il me semble que vous avez fait la démonstration, pendant toute cette semaine, d'une marche vers le dialogue, et un dialogue de grande valeur.

@

SIXIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Olivier Reverdin

@

LE PRÉSIDENT : p.323 Vous avez entendu hier soir deux conférences fort intéressantes qui, sur certains points convergeaient, sur d'autres divergeaient. Il nous a paru que la meilleure formule serait de donner à M. Terracini qui, hier soir, a parlé le premier, l'occasion de répondre à M. Faure, et à M. Faure de lui répondre à son tour ; après quoi, nous ouvrirons plus largement le débat.

M. UMBERTO TERRACINI : En écoutant la conférence du président Faure, j'ai eu un peu l'impression de lire un de ces chapitres éblouissants du professeur Pareto, l'éminent sociologue et économiste, qui a donné un si grand éclat, dans le passé, à l'université de Lausanne. C'était une systématisation de catégories que nous ne sommes pas habitués à lier entre elles. L'orateur a dressé devant nous un vaste tableau dans lequel il est possible et nécessaire de chercher à se diriger pour en tirer les points les plus importants.

Hier soir le président Faure, en terminant, a posé au centre de sa systématisation la question fondamentale du bien-être. Je sais que le bien-être, ce n'est pas seulement le pain quotidien, c'est aussi le pain de l'intelligence, c'est-à-dire la satisfaction de tout ce dont les hommes ont besoin. J'ai cependant eu l'impression que dans le cours de sa conférence, M. Faure a défini le bien-être comme la base des exigences purement matérielles de l'humanité.

Je dirai à ce propos que je ne crois pas que le bien-être, qui va s'élargissant, puisse conduire à une dépression, à un affaiblissement général des énergies créatrices des hommes. Les classes dirigeantes qui, dans toutes les sociétés ont eu la possibilité de jouir du plus grand bien-être, ont-elles vu leur action, non seulement de direction, mais même de domination de l'humanité, perdre de sa force ? Non, le bien-être ne peut que conduire à renforcer l'esprit de l'humanité ; il est une condition nécessaire pour permettre à la personnalité de l'homme de se développer le plus largement.

¹ Le 13 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

p.324 Mais je répéterai que le bien-être matériel n'est pas la seule aspiration des hommes. Et cela peut se démontrer d'une manière très concrète si l'on considère comment se développe le mouvement ouvrier, socialiste et communiste, dans les pays occidentaux.

On croyait autrefois que le mouvement communiste était le mouvement des désespérés, de ceux qui n'avaient pas de quoi manger, et que pour éliminer le danger du communisme, il suffisait de donner aux hommes la possibilité de vivre mieux.

Je prendrai l'exemple italien. En Italie, le parti communiste est le plus fort dans les régions où les conditions de vie des masses populaires et des travailleurs sont élevées. Les hommes et les classes ne tendent pas seulement à vivre mieux du point de vue matériel. Il y a un objectif vers lequel on se dirige plus ou moins consciemment, qui est celui du pouvoir : le pouvoir à exercer dans l'organisation sociale, politique, dans laquelle on vit et on travaille. La question du pouvoir est au centre de tout le mouvement historique de l'humanité.

Diriger l'Etat, voilà à quoi aspirent tous ceux qui ont pris conscience de leur force et qui ont naturellement des idées très claires sur la direction qu'il faut donner à l'Etat.

A ce propos, j'en viens au terme « arbitrage », qui n'a pas une très bonne presse dans l'histoire du mouvement général des masses ouvrières. L'arbitrage a toujours été le mot d'ordre des classes dirigeantes dans les pays qui étaient organisés sur une base antidémocratique. L'arbitrage, on a toujours cherché à l'imposer aux masses ouvrières dans le moment où elles n'avaient pas encore conquis, dans la société organisée et dans l'Etat, certaines positions qui leur donnaient la possibilité de se faire entendre et même d'influencer les décisions générales des gouvernements.

Mais qui est l'arbitre ? C'est naturellement l'Etat. Et pour moi se pose la question de la doctrine de l'Etat-arbitre, de savoir qui, dans le monde occidental, dans les pays capitalistes, a la direction de l'Etat ? Bien que les masses arrivent de plus en plus à influencer les décisions de l'Etat, c'est-à-dire des gouvernements dans les pays capitalistes, l'Etat c'est encore la bourgeoisie capitaliste — pire ce sont les grands monopoles. Et les grands monopoles, ce n'est plus seulement la bourgeoisie capitaliste qui cherche à développer, sur une

Dialogue ou violence ?

base concurrentielle, la production en vue de ses intérêts, qui procure même des satisfactions aux intérêts de la collectivité, ce sont des formations qui arrivent à se substituer à l'État. Et alors, l'arbitrage qui doit être porté par l'Etat l'est en réalité par l'une des parties en conflit.

Le président Faure a attiré notre attention sur la situation de la France. C'est un exemple vivant, dont pourtant je ne veux parler qu'avec beaucoup de prudence, car je ne connais pas suffisamment la situation en France. Qui est au pouvoir aujourd'hui en France ? Si je prends la situation politique générale, d'un point de vue parlementaire — dans la mesure où il y a encore aujourd'hui en France un système parlementaire — les grandes masses des travailleurs sont dans l'opposition et cherchent à affaiblir le pouvoir de l'Etat. Ces masses de travailleurs, qu'il s'agisse des ouvriers d'usines, des paysans à la campagne, des p.³²⁵ employés de bureau, des maîtres dans les écoles, tous sont dans l'opposition. Et c'est cela qui donne à la démocratie dans le monde — M. Faure le sait bien — l'espoir, la certitude que la situation de la France se modifiera dans l'avenir.

Le plan de stabilisation, dont les journaux ont parlé, par qui a-t-il été inspiré ? Je sais bien que le chef de l'Etat a en France un très grand pouvoir, mais tout de même l'inspiration ne lui vient pas du ciel ; il la tire de la situation générale du pays, des forces qui sont en action dans le pays. Eh bien, si nous étudions le plan de stabilisation — je n'en connais que ce que les journaux nous en ont dit — nous pouvons voir que ce plan de stabilisation est inspiré par les intérêts de la grande bourgeoisie capitaliste française, par les monopoles. Le plan de stabilisation invite les entreprises à ne pas augmenter les salaires. Je me demande si les chefs d'entreprise vont vraiment être mécontents de ce plan ? Ils auront, sous l'autorité de l'Etat, la possibilité de répondre « non » aux demandes d'augmentation des ouvriers.

Voyons maintenant, dans ce plan de stabilisation, les dispositions qui touchent au crédit. Ce plan dispose qu'on doit limiter le crédit en ce qui concerne la consommation, c'est-à-dire en ce qui concerne les besoins généraux de la population, à savoir l'achat d'automobiles, de réfrigérateurs, d'appareils de télévision. Mais les crédits aux grandes entreprises sont-ils visés par cette loi ? Non, parce que, comme M. Faure l'a dit hier soir, les grandes entreprises ont maintenant des possibilités d'autofinancement ; elles n'ont pas besoin de

Dialogue ou violence ?

s'adresser au crédit des banques, à l'emprunt, ni de recourir à des émissions d'actions dans le public. Cet autofinancement est pris sur les profits non distribués, sur des réserves, pour lesquelles l'Etat a prévu des exemptions d'impôts, c'est-à-dire que double facilité est donnée au pouvoir monopoliste.

Donc il y a arbitrage, mais si l'arbitre est l'État, dans les pays capitalistes, c'est encore la bourgeoisie capitaliste.

Alors le dialogue ne s'instaure pas. Le dialogue, encore une fois, est un moyen selon lequel le plus fort, parce qu'il a en main le pouvoir économique, arrive, je ne dis pas à imposer directement sa volonté, mais à résoudre toutes les questions à son propre avantage.

Le président Faure nous a parlé des mineurs. Il a déclaré que tout le monde avait reconnu que les mineurs avaient droit à une augmentation de salaire. Mais il nous a dit qu'ils n'ont obtenu ce résultat que grâce à l'arbitrage. Je me rappelle que les experts nommés par le gouvernement ont fait leurs propositions d'arbitrage. Or, les mineurs ont refusé cet arbitrage et c'est leur grève qui a obligé le gouvernement à ne pas tenir compte des conclusions des arbitres et à appliquer des dispositions qui étaient plus proches du désir des mineurs que des propositions des arbitres.

Alors, la lutte des classes ? Naturellement, c'est l'unique solution. La grève peut être violente ou non violente, mais tant que l'Etat, c'est-à-dire le pouvoir économique, le pouvoir politique, le pouvoir culturel est entre la main d'un des partenaires, la grève reste le moyen par excellence pour faire avancer les choses.

p.326 Je voudrais rappeler à ce propos qu'il y a des interprétations équivoques de la doctrine marxiste. Il n'est pas vrai que les marxistes déclarent qu'il y a deux classes : les travailleurs et les patrons. C'est là une présentation artificielle du marxisme. Le marxisme parle abondamment des couches moyennes de la société. Mais nous pouvons observer qu'un dialogue toujours plus large s'instaure entre certains des partenaires de l'organisation sociale, et avant tout entre les masses ouvrières des usines, des paysans à la campagne et ce qu'on appelle la troisième force, c'est-à-dire la petite et la moyenne bourgeoisie de la ville et de la campagne. Là, le dialogue est en train de se développer. Et le dialogue mène à une solution que nous saluons avec beaucoup de satisfaction, c'est-à-dire à une connaissance réciproque des intérêts

Dialogue ou violence ?

communs de ces couches sociales qui, dans le passé, n'étaient pas seulement divisées, mais très souvent opposées.

Voilà le premier résultat du dialogue. Mais je ne crois pas que le dialogue puisse se développer encore entre ces groupes et l'autre partenaire, c'est-à-dire la grande bourgeoisie capitaliste. Il y a des limites au dialogue. C'est une loi de la société. Il faut chercher à le pousser aussi loin que possible, et se contenter du résultat qu'il peut donner.

M. HUBERT BEUVE-MÉRY : Je suis très heureux d'avoir l'occasion de dire à M. le président Faure quel profit j'ai trouvé à l'entendre traiter de questions qui, depuis une quarantaine d'années, ne me sont pas tout à fait étrangères. J'aurais voulu, sur un premier point, lui demander s'il pourrait préciser sa notion d'arbitrage sur soi. Le mot m'a paru un peu insolite, dans le langage classique l'arbitrage étant toujours l'œuvre d'un tiers, et c'est pourquoi on parle du tiers-arbitre.

Second point, qui concerne davantage M. le sénateur Terracini : j'ai quelque hésitation à admettre l'idée que la grève, parce qu'elle est institutionnalisée, et même dans beaucoup de pays constitutionnalisée, ne peut pas être un acte de violence. Que l'ouvrier ne soit pas obligé de vendre sa force de travail, que le patron ne soit pas obligé de donner du travail, c'est parfaitement entendu. Mais si la grève ou le lock-out prend une certaine extension, il me semble difficile de contester qu'il ne puisse y avoir là une violence et, dans certains cas, une extrême violence. Si, par exemple — le cas est bien connu et il est pratique — les liftiers de New York se mettent en grève et s'il y a des piquets qui empêchent, sans violence physique, les ascenseurs de fonctionner, l'immense ville de New York se trouve automatiquement paralysée, parce qu'il est impossible de monter au sommet de l'Empire State Building par l'escalier. On pourrait imaginer beaucoup d'autres cas analogues.

Il y a incontestablement violence chaque fois que l'autre est mis hors de jeu et se trouve en fait obligé de capituler.

Troisième point, enfin : le président Faure nous a parlé avec enthousiasme de la civilisation du bien-être. Bien entendu, c'est un fait dont, en principe, on ne peut que se réjouir. Le bien-être matériel, le sénateur Terracini y a fait allusion tout à l'heure, peut cependant présenter ^{p.327} certains dangers s'il n'est

Dialogue ou violence ?

pas équilibré, s'il n'est pas compensé par un certain nombre d'autres notions, qui peuvent être d'ordre moral ou même simplement économique.

Sur le plan économique, par exemple — je prends l'exemple français —, je crois que cet appétit de consommation, louable en soi, peut être un facteur d'inflation redoutable. Si le consommateur, la population dans son ensemble, achète le plus possible de n'importe quoi sans discuter les prix, il se produit une enflure de ce que les économistes appellent le secteur tertiaire. Je ne fais pas le procès des commerçants en bloc, mais nous voyons, en France, de plus en plus l'idée se répandre — et le marché noir de la guerre n'y a pas peu contribué — qu'on est un imbécile si on ne vend pas un produit aussi cher qu'il peut être vendu. Ce n'est plus du tout la notion très médiévale du produit marchand et du prix loyal. Il faut vendre cher, faire vite fortune ; ou alors on ne se débrouille pas. Ce qui est grave, c'est que la ménagère pour les produits alimentaires, le mari pour la voiture, le vélomoteur, le réfrigérateur et la télévision, ne discutent plus les prix. Ils n'ont pas le temps et posent en principe que le plus cher est le meilleur.

Le recours ? Il n'y en a qu'un, c'est de se retourner vers l'employeur en demandant des augmentations de salaires. C'est alors une sorte de circuit infernal, et, économiquement, un déséquilibre qui peut être très grave.

Autrement dit, il ne s'agit pas de renoncer à ce que l'on a — c'est encore une expression de M. le président Faure — mais d'arriver à limiter ces imbrications, et surtout à discuter les prix ; et en même temps il faut exercer une certaine discrimination, faire un choix. Je crois, par exemple, que le logement est plus important que la voiture ; pour une immense part des Français, la voiture est beaucoup plus importante que le logement. Le résultat, c'est que l'Etat, aujourd'hui, est seul en mesure de construire des maisons à loyer modeste.

Sur le plan économique comme sur le plan moral — auquel M. Terracini a fait allusion —, il me semble que le bien-être entraîne, peut entraîner en tout cas, une certaine diminution de l'énergie créatrice, et cela d'autant plus que les moyens d'information, les moyens de pénétration des êtres, se développent de plus en plus et les habituent à une sorte de passivité. Quand on écoute la radio en se rasant, le matin, quand on passe des heures, le soir, à la télévision, on est en état de réceptivité, mais on est rarement, je parle pour la masse, en état de discussion. C'est pourquoi, à tort ou à raison, — et peut-être en étant un peu

Dialogue ou violence ?

rétrograde — dans le journal dont j'ai à m'occuper, nous avons renoncé aux photographies. Non pas du tout pour nier la valeur, qui peut être très grande, d'un document photographique, mais parce que nous pensons que le lecteur ne risque pas d'en manquer entre le cinéma, la télévision et les magazines. Nous pensons que la lecture est un effort positif, et une forme d'activité, et qu'il est nécessaire d'entretenir cet effort chez nos contemporains pour créer une compensation.

Je reviens sur les questions des voitures. (Il faut toujours avoir un dada). Je suis contre l'abus des voitures. Mes fils demandent ce qu'ils p.328 ont fait au ciel pour avoir un père aussi hostile à l'automobile, et mon chauffeur du journal également. Mais j'ai constaté, pendant la guerre, que probablement des milliers de soldats français n'auraient pas été faits prisonniers s'ils avaient su marcher. De jeunes officiers qui sortaient de Saint-Cyr ou de Polytechnique, que j'avais sous mes ordres comme officier de réserve, m'avaient appelé, sur le front de la Ligne Maginot, « le vieux marcheur ». Je n'en étais pas offensé, le moins du monde... Pour employer une expression un peu excessive dont je m'excuse, il y a, je crois, un certain danger, si on ne réagit pas, que cette civilisation du bien-être, de l'automobile et du vélomoteur, ne nous amène à une civilisation de culs-de-jatte !...

M. EDGAR FAURE : Je voudrais d'abord répondre à M. Beuve-Méry puisque, renonçant pour une fois à son moyen de locomotion habituel, il a décidé de prendre le train...

Je suis très reconnaissant à M. Beuve-Méry d'avoir apporté une critique à mon analyse du dialogue. Je dois dire que je suis moi-même sur un terrain meuble. J'ai cherché comment nous pouvions définir notre thème du dialogue, de la violence, et j'avais pensé que la meilleure manière était de les définir par rapport à l'arbitrage. Je persiste à croire qu'il y a là une idée centrale, mais la question est évidemment délicate parce qu'il faut arriver à placer respectivement l'une par rapport à l'autre, les notions d'arbitrage et de transaction. J'étais donc arrivé à l'idée que quand quelqu'un finit par transiger, alors qu'au début il avait refusé, on peut considérer qu'il rend, dans une certaine mesure, un arbitrage sur lui-même.

Je reconnais la valeur de la critique de mon ami M. Beuve-Méry. En réalité, il

Dialogue ou violence ?

Il y a plutôt un arbitrage à travers la position de celui qui, au début, avait refusé le dialogue. Je crois, en définitive, qu'il faudrait arriver aux catégories suivantes : la violence commence, à mon avis, chaque fois que l'un des partenaires se juge en mesure, en droit et en intention, d'imposer sa solution propre. A partir du moment où quelqu'un dit : Vous pouvez me raconter tout ce que vous voulez, me l'expliquer aussi longtemps que vous voudrez, de n'importe quelle manière, il ne dépendra que de moi, de mon arbitrage personnel, de ma décision discrétionnaire, de dire oui ou non, il y a alors non pas un acte de violence, — ce n'est pas encore un acte de violence — mais une situation de violence, parce qu'il pousse l'autre partie, nécessairement, à aller un jour jusqu'à un acte de violence auquel il sera répondu par un autre acte de violence. Il détruit sa possibilité d'arriver à l'égalité, qui devrait être la caractéristique du dialogue.

En dehors du cas où l'un des partenaires est résolu à n'en faire jamais qu'à sa tête, il y a deux solutions : l'une est évidemment de s'acheminer vers l'arbitrage du tiers ; l'autre est un peu plus difficile à serrer, c'est le dialogue pur et simple. Le dialogue pur et simple est une plaidoirie perpétuelle. L'ouvrier peut expliquer pourquoi il a droit à des augmentations et le patron pourquoi il ne peut pas les donner. Chacun fait valoir ses arguments. L'ouvrier peut parler de son mérite ; il peut ^{p.329} parler également de sa souffrance. Le patron parlera des difficultés techniques, des possibilités, de l'intérêt de l'entreprise et recommandera la patience.

Ce dialogue, purement verbal, est évidemment insolite. C'est pourquoi, sans sortir du domaine du dialogue, j'ai parlé du dialogue appuyé. L'ouvrier dit : « J'appuie ma prétention sur le fait que vous avez besoin de moi, et je fais la grève. » Le patron répond : « J'appuie ma prétention sur le fait que vous ne pourrez pas vous passer de moi. Faites donc votre grève, et au bout de quelque temps, vous reviendrez. » Tant qu'on en est là, on n'est pas encore entré dans le cycle de la violence. On y entrerait cependant à partir du moment où la grève d'un côté, le lock-out de l'autre, seraient tels qu'ils pourraient réduire l'adversaire à merci ; à ce moment-là on entre, non pas dans l'acte de violence, mais dans le cycle de la violence.

Il nous reste, en effet, cette solution très fréquente où le dialogue est appuyé par un jeu de forces assez équivalentes et où, en somme, chacun se

Dialogue ou violence ?

dit : nous allons bien voir à quel moment l'autre cédera. C'est une sorte de partie de poker. Chacun met en jeu, non seulement sa force de conviction, mais sa force d'endurance, qui est d'ailleurs une manifestation de sa conviction. C'est donc le dialogue appuyé avec la conclusion normalement transactionnelle.

J'avais essayé de faire rentrer cette catégorie de dialogue transactionnel dans la catégorie arbitrale, parce que c'était plus satisfaisant pour l'esprit. Cela me permet de dire que le dialogue est l'acceptation de l'arbitrage, et la violence le refus de l'arbitrage. Mais c'est être trop systématique et peut-être faut-il dire : le dialogue, c'est la recherche de la transaction ou de l'arbitrage.

J'en viens à mon idée qu'à partir d'un certain point, des gens qui sont résolus à refuser la transaction seront tout de même soumis à des pressions : par exemple la pression de l'Etat. (Là, nous nous rapprochons de l'arbitrage dont je vais reparler en répondant à M. Terracini). Mais il y a aussi la pression de l'opinion publique, qui est une sorte d'arbitrage. Quand vous voyez les évêques, les pasteurs dire : « Il faut en finir. Nous faisons appel à la charité, ou à la compréhension de la situation sociale », il y a là aussi un arbitrage du public. L'arbitrage du public est très net en matière de grèves ; ce fut sensible lors de la dernière grève des mineurs.

Voilà donc ce que je peux répondre à M. Beuve-Méry sur la recherche de la définition de nos catégories : dialogue ou violence.

Vous avez abordé un deuxième sujet, que M. Terracini a également touché : c'est celui de la civilisation du bien-être et de ses diverses manifestations. J'ai l'impression qu'ici je suis assez largement en concordance avec M. Terracini, et peut-être un peu en divergence avec M. Beuve-Méry. Voyons les différentes questions : vous avez dit qu'il faut se mettre en garde contre certains appétits de consommation, notamment quand ils pèsent sur la vie économique. Personnellement, je ne demande pas mieux que de voir tous les ouvriers ou tous les travailleurs acheter le plus possible de voitures ou de réfrigérateurs et pour cela utiliser les moyens du crédit. Mais là, nous pouvons en effet rencontrer des ^{p.330} objections d'ordre technique. C'est une question de calcul, si je puis dire. Le fait d'acheter à crédit est en effet un élément inflationniste, car cela équivaut à une création de monnaie. Si on se trouve dans une conjoncture délicate d'inflation, on est évidemment obligé, techniquement, de réduire tous les moyens non obligatoires de création de monnaie. De même

Dialogue ou violence ?

qu'on peut réduire les facilités de crédit bancaire, on peut donc réduire les facilités de crédit à la consommation.

Je dois cependant dire que dans le cas français tout au moins, où les achats à crédit ne sont pas tellement importants, je ne crois pas que ce puisse être une action définitive.

A ce sujet, vous avez dit qu'il était fâcheux que beaucoup de consommateurs s'engagent sur le marché sans discuter les prix, en achetant n'importe quoi. C'est évidemment une chose qu'il faut déplorer, mais il faut également comprendre que cette insouciance à l'égard des prix résulte de la nouveauté de l'accession des masses au bien-être. Quand elles seront plus riches, elles seront plus avares. Il y a là un certain phénomène d'éblouissement, parfois un phénomène de timidité dont les travailleurs seront d'ailleurs bien vite guéris, à condition qu'on leur donne des salaires de plus en plus confortables — ce que je souhaite vivement.

Vous avez abordé la question des voitures et des logements. Je reconnais que le logement est indispensable ; mais il est également souhaitable que les gens bénéficient le plus vite possible de facilités de locomotion pour aller au travail. Tout le monde n'a pas votre résistance, mon cher directeur, et il faut bien donner aux gens la possibilité de se déplacer.

Je rejoins ainsi le début de l'intervention de M. Terracini, avec qui je suis résolument d'accord pour estimer que l'évolution vers le bien-être est une bonne chose, mais d'autre part, il n'y a pas lieu de distinguer entre bien-être matériel, intellectuel ou moral. Il se peut que je sois passé un peu vite, dans mon exposé, sur ce que j'avais l'intention de dire à ces différents points de vue. Le bien-être matériel et le bien-être intellectuel sont en réalité inséparables. C'est par hypocrisie que les gens vous disent : « Vous pouvez être pauvres, mais la méditation vous donnera de grandes satisfactions. » Un auteur non suspect de matérialisme, Péguy, disait, ce que je trouve très significatif : « Le spirituel couche dans le lit du temporel... »

D'autre part, il faut tenir compte de notre époque, et je ne crois plus qu'à notre époque on puisse faire beaucoup de progrès intellectuels sans avoir un minimum de moyens matériels, parce que nous sommes dans un temps où on ne peut plus régler les problèmes par la réflexion, tout seul, même en y mettant une grande concentration. Il faut connaître un certain nombre de choses. Les

Dialogue ou violence ?

sciences ont fait d'énormes progrès. Il faut être instruit, avoir lu des livres ou suivi des cours par correspondance ; il faut souvent avoir du matériel, des moyens d'application, des règles à calcul et des instruments électroniques. La disposition des moyens matériels est nécessaire pour l'acquisition des moyens intellectuels.

Reste la question morale. Il est toujours facile de dire : « Vous arriveriez à de grandes réalisations, à de grands accomplissements d'ordre moral et spirituel, sans avoir besoin ni de voiture, ni même de règles à p.331 calcul. » Oui, peut-être. Je ne nie pas que la moralité, comme l'intellectualité, puisse atteindre un point très achevé en dehors de tout progrès matériel, si je puis dire. Mais on vit dans un milieu déterminé. Pour que la formation intellectuelle et la formation morale aient leur plein rendement, et notamment pour que la formation morale ait toute sa valeur d'exemplarité, il faut qu'elle soit appuyée sur les moyens du siècle ; et il est certain qu'avec les moyens actuels, la radio, la télévision, les journaux à grand tirage, on arrive à valoriser beaucoup quelqu'un qui vit dans un coin retiré et n'en sort jamais.

Il y a évidemment un bon et un mauvais usage des richesses, et il est certain qu'il y a des cas de richesse corruptrice. Mais ce sont en général des cas de richesse obtenue injustement ou obtenue non fonctionnellement, selon l'expression de M. Ducommun.

Les plus grands abus de biens matériels sont faits par les gens qui les ont acquis d'une façon que nous ne jugeons pas justifiée. C'est pourquoi, d'ailleurs, on voit les gangsters faire de telles dilapidations et mener une vie aussi immorale. Ils ont eu des gains immoraux et ils les dépensent immoralement. Donc plus nous irons vers une société où la diffusion des biens sera justifiée, moins nous aurons à craindre l'effet corrupteur de la richesse. Je pense même — et je vais faire une grande concession à une thèse qui n'est pas la mienne au point de vue politique, puisque je ne suis ni communiste, ni socialiste — je pense que le type de vie des pays socialistes incline moins vers des cas d'abus des biens que le type de vie des pays capitalistes. Ce qui ne veut pas dire que j'incline à adopter le train de vie socialiste ; mais j'incline à penser qu'il faut peut-être une plus grande discipline morale dans les pays qui sont encore sous le régime de l'économie capitaliste.

M. Beuve-Méry est affligé de voir le nombre de gens qui cherchent des

Dialogue ou violence ?

moyens faciles de s'instruire, de s'informer, notamment par la photographie. Alors il fait exprès de ne pas publier de photographies dans *Le Monde*. Il faut néanmoins se rendre compte du fait suivant : viennent actuellement à l'information des gens qui, auparavant, n'en avaient aucune. Il ne s'agit pas de gens qui lisaient et qui ne lisent plus, mais de gens qui ne lisaient pas et qui n'avaient ni la photo, ni la radio. Ils passent donc à un premier stade de formation et, à partir de ce moment-là il y en a un certain nombre qui voudront aller plus loin. Ils verront alors que la radio et l'image, qui sont d'ailleurs bien utiles et bien instructives, ne suffisent pas et que lorsqu'on veut se cultiver davantage il est bon d'avoir un texte écrit, qui est irremplaçable.

Nous ne devons pas, je crois, envisager de façon pessimiste l'évolution de la civilisation du bien-être. L'accroissement absolu du bien-être est si caractéristique que sa diffusion permet l'accès de classes de plus en plus nombreuses à des biens matériels plus abondants, mais en même temps à une formation intellectuelle — et là je rejoins M. Terracini — plus développée. Je suis d'accord avec vous pour reconnaître que c'est une sottise de dire que le communisme procède de la misère. Les gens très misérables n'ont, en général, pas d'opinion, ils sont beaucoup trop misérables pour penser. Ils sont trop occupés par la recherche du pain ^{p.332} quotidien, ils n'ont pas le temps de se faire une opinion politique. Ce n'est qu'à partir d'un certain répit qu'ils peuvent concevoir une opinion et aller vers le communisme. Je pense cependant qu'à partir d'un niveau plus élevé, il est possible qu'ils n'aillent pas nécessairement vers le communisme, mais vers des formes de socialisme, comme le socialisme concordataire que j'essaie en ce moment de définir ou de préconiser.

A partir de là, je voudrais essayer de définir ce qui a la fois nous rapproche et nous sépare. Vous avez parlé de l'analyse marxiste et vous l'avez très justement distinguée du déterminisme. Je suis assez largement d'accord sur l'analyse marxiste, pour l'importance qu'elle accorde à tous les phénomènes d'impulsion et de pression économiques. Et ma carrière un peu tardive d'historien, et d'historien des institutions, ne cesse d'ailleurs de me confirmer dans ce point de vue et de me faire voir, à travers beaucoup de conflits qui semblent échapper à cette règle, la dérivation, ou le gaspillage, ou la déformation d'énergies procédant des antagonismes économiques.

Par contre, je pense que la prévision marxiste d'une paupérisation continue

Dialogue ou violence ?

et d'une concentration de plus en plus appuyée des richesses ne s'est pas trouvée justifiée. Il se trouve notamment qu'à un moment donné les capitalistes — ce que vous appelez les monopoles — n'ont pas agi de la manière dont Marx pensait qu'ils agiraient. Il est d'ailleurs possible que, dans une certaine mesure, sa propre prévision a influé sur leur comportement, de sorte que le démenti du marxisme est à inscrire en partie à son bénéfice. Quoi qu'il en soit, que l'action du patronat ait été inspirée par le désir d'éviter l'écueil qu'on lui avait signalé, ou par la force ouvrière représentée par les syndicats, ou enfin par l'institution de la politique démocratique — je crois d'ailleurs que toutes ces causes ont été concordantes—, l'évolution n'a pas été celle que Marx avait prévue.

M. Terracini nous dit : Même sous un régime de démocratie parlementaire, c'est la bourgeoisie capitaliste qui domine. Pas entièrement, Monsieur Terracini. Je vous donne raison sur un point que j'ai souvent mentionné, c'est qu'en effet le peuple a tendance à se faire représenter par des hommes compétents, et il a souvent la modestie de ne pas les chercher dans ses propres rangs. J'ai entendu très souvent des paysans me dire : « Nous préférons être représentés par un non-paysan plus au courant, qui pourra mieux nous défendre. » Je crois que les représentants choisis par le peuple n'émanent pas des rangs populaires, et que la configuration des assemblées ne traduit pas la configuration des métiers. Les gens qui sont élus par des ouvriers et qui n'en sont pas, sont le plus souvent des gens sincères. Ils veulent représenter les intérêts de leurs mandants, mais peuvent avoir un coefficient personnel de réaction bourgeoise. C'est exact, je ne le conteste pas.

C'est d'ailleurs à partir du moment où il y a eu à la fois une représentation démocratique et une représentation ouvrière, par le syndicat, que l'on a vu qu'on ne pouvait pas indéfiniment brimer les ouvriers, indéfiniment leur refuser le minimum vital, indéfiniment réprimer les grèves.

Mais voici le point sur lequel nous n'allons pas être d'accord : vous maintenez, malgré un certain démenti à la vision marxiste de l'histoire, ^{p.333} votre point de vue sur la lutte des classes. Mais cette lutte des classes, vous en êtes un peu encombrés, parce qu'il y a eu des modifications dans la géographie des classes et dans le mécanisme de la répartition.

Si nous nous plaçons au point de vue de la géographie des classes, vous êtes obligés de rétrécir la part de la classe opprimante et d'élargir la part de la

Dialogue ou violence ?

classe opprimée. Vous y mettez les ouvriers, les paysans, la petite et la moyenne bourgeoisie. Que reste-t-il ? Les grands bourgeois. Or, il n'y a plus de grands bourgeois actuellement, du moins en France ; et d'autre part, les capitalistes dont nous parlions sont divisés. Il y a un capitalisme technique ; il y a des gens qui avaient des capitaux et qui étaient directeurs de grandes affaires, mais chez eux le capitaliste est un peu effacé. C'est surtout le technocrate qui compte. Il n'y a plus une grande différence entre des gens qui dirigent des banques en sortant des affaires privées, et des gens qui dirigent des banques identiques en sortant de l'Inspection des finances. Ils deviennent une catégorie de techniciens. Comme leurs gains sont limités par les impôts, ils n'ont pas une situation tellement différente de celle qu'auraient des techniciens venus directement de la classe populaire. La géographie des classes accorde une place si faible à la classe dite opprimante, qu'elle ne serait plus de force à lutter, pratiquement, si vous en restiez à votre thèse de la lutte des classes.

Dans le mécanisme de la répartition, il en va de même. Actuellement, les salariés touchent une part de plus en plus grande du revenu national. Il y a, à côté des salaires, une part de profit. Cette part de profit est, ou bien cristallisée dans l'affaire sous forme d'autofinancement, ou distribuée aux actionnaires. Mais quels sont-ils ? Par le fait de la structure de la société anonyme, la propriété des entreprises est très répartie ; elle l'est entre certains ouvriers et paysans, en tout cas entre beaucoup de petits et moyens bourgeois.

Au point de vue de la géographie des classes et du mécanisme de la répartition, je ne vois plus que votre thème de la lutte des classes soit à l'ordre du jour, et nous avons le choix entre trois conceptions des rapports du travail et du capital : une conception belliqueuse, une conception transactionnelle — c'est celle où nous sommes installés — et une conception coopérative, que j'ai appelée concordataire, où je voudrais nous voir installés demain. A partir du moment où on a découvert cette vérité essentielle que le fait d'augmenter le pouvoir d'achat n'était pas contraire à l'évolution des bénéfices de tous, on a pu entrer dans une ère concordataire.

Je voudrais encore un instant retenir votre attention. M. Terracini a dit : En France, tout le peuple est dans l'opposition et le gouvernement est soutenu par les monopoles. S'il en était ainsi, il serait tombé depuis longtemps. Je puis vous en donner une attestation personnelle : tous les grands réactionnaires que je

Dialogue ou violence ?

connais, les personnes les plus conservatrices au point de vue social, les colonialistes, sont dans l'opposition. Et je vous assure qu'ils mangent du Général de Gaulle tous les matins à leur petit déjeuner. Ne croyez donc pas que le gouvernement actuel de la France soit un gouvernement aux ordres des monopoles. Ne croyez pas ^{p.334} non plus que le Parlement soit aux ordres des monopoles. J'ai vécu longtemps au Parlement, et j'y suis toujours. Croyez-moi, l'action de ce que vous appelez les monopoles y est très faible, et dans notre pays les plus grandes entreprises sont souvent étatisées. Les houillères sont dirigées par l'Etat, de même que les plus grandes banques, les plus grandes compagnies d'assurances, etc.

Quand nous parlons de l'arbitrage de l'État, vous répondez : c'est l'arbitrage de la bourgeoisie capitaliste. Je ne suis pas de votre avis. L'arbitrage de l'Etat est technique ; il est en général fondé sur des considérations d'efficacité. Mais je reconnais qu'il peut parfois tenir un compte insuffisant des réclamations ouvrières. C'est pourquoi je pense que dans une ère concordataire, nous devons arriver à des arbitrages réglés — comme ce fut le cas lors de la dernière grève des mineurs — qui ne seraient pas suspects d'être dictés par la grande bourgeoisie.

En résumé, vous maintenez votre idée de lutte des classes ; moi, je maintiens l'idée que la lutte des classes est à peu près amortie dans nos pays. Et pour qu'elle ne reprenne pas, il faut la transcender dans une coopération active et constructive des classes, en prenant des mesures que je n'hésite pas à qualifier de socialistes, parce que je voudrais qu'on garantisse à la classe populaire une part suffisante dans l'augmentation du revenu national, et également qu'on profite de cette expansion du revenu national pour rétrécir, en attendant de la résorber complètement, la part des bénéfiques spéculatifs, et même la part de la rente. Alors nous serons arrivés, chacun par un moyen différent, à une société qui sera pratiquement une société sans classes.

M. ALESSANDRO PELLEGRINI : Je voudrais d'abord dire, en tant qu'Italien, à M. Terracini, mon admiration pour sa vie de combattant pour la liberté ; pour les sacrifices, les années d'exil et de prison qu'il a endurés. Je voudrais même témoigner de la reconnaissance de tous les Italiens à un homme qui a sacrifié une partie de sa vie à son idéal de liberté. Je suis ainsi plus à l'aise pour exprimer mon désaccord.

Dialogue ou violence ?

La conférence qu'a prononcée hier M. Terracini m'a paru être une sorte de mythologie historique selon des schèmes marxistes. Je trouve très grave cette espèce de schématisation à laquelle est aujourd'hui réduit le marxisme, et je me demande si cette schématisation est dans Marx. De même que Rousseau a intégré dans l'homme le sentiment, Marx a intégré dans l'homme le travail. Mais après Rousseau il y a eu Robespierre qui, évidemment, a schématisé — et de quelle façon ! — le rousseauisme. Et après Marx, il y a eu Lénine, Staline, qui ont réduit le marxisme tout simplement à une théorie de lutte. Et aujourd'hui, le communisme n'est plus contre la guerre et la violence ; il est pour la guerre et pour la violence d'un côté contre l'autre.

Il y a une différence entre l'idée marxiste, qui veut comprendre le monde pour le changer, et l'idée léniniste et staliniste. (Ceci n'enlève d'ailleurs rien à Staline, ce grand homme qui a prévu la guerre et qui s'est préparé à défendre la révolution contre la guerre qui devait éclater. ^{p.335} En Occident, les historiens restent persuadés que Staline a été un grand homme, ils ne sont pas aussi habiles que les Russes pour changer d'idée.)

Dans ce marxisme schématisé, le raisonnement se déploie en cercle fermé. C'est un cercle vicieux. On raisonne sur des mots d'ordre donnés, et la conclusion est celle qu'on a posée au départ. Je trouve cela très grave.

M. Terracini a parlé de l'Etat, de l'État comme maître. N'y a-t-il pas là une violence contre le citoyen ? Et qui défend le citoyen là où l'Etat est le maître ? Peut-on dire que cette défense incombe à l'organisation même du Parti communiste, de la cellule jusqu'au sommet ?

Mais alors, comment se fait-il qu'on ait vu éclater des grèves en Allemagne de l'Est. Là où le prolétariat est maître, il n'y a pas besoin de faire des grèves... C'est au fond le signe d'une économie qui fonctionne mal. Que fait l'Etat dans ces cas-là ?

Si l'État supprime de quelque façon l'individualité du citoyen, si l'Etat est mis à la place de Dieu, il y a là un blasphème ; un blasphème contre l'homme. Car le blasphème contre Dieu ou contre l'homme, c'est vraiment la même chose.

Le socialisme, le communisme ont été un puissant mouvement, d'une importance essentielle pour rendre aux prolétaires leur dignité d'hommes. Nous lui devons donc énormément. Mais il faut se demander si aujourd'hui le

Dialogue ou violence ?

communisme triomphant ne va pas au-delà de ses limites, et précisément n'arrive pas au blasphème.

R. P. FÈVRE : Je voudrais d'abord demander à M. Faure, en toute simplicité, si le socialisme modéré dont il nous a parlé hier soir, ne risque pas de se borner à organiser la violence.

Vous reconnaissez — et cela me semble un progrès incontestable — que la morale et l'intérêt tendent à coïncider. Mais n'est-ce pas avouer, sans bien l'apercevoir, que cette morale-là couvre simplement l'intérêt, et finalement la violence ? Peut-on baptiser dialogue l'arbitrage ou le concordat, tels que vous les avez définis ? Arbitrage signifie que les parties sont incapables de se parler l'une à l'autre — et là-dessus, M. Terracini a dit tout à l'heure quelques mots qui me paraissent pertinents. Dans le concordat aussi, il y a des parties ; mais tandis que la moins favorisée gagne une amélioration qui finalement la laisse à son rang inférieur, l'autre partie accroît son surplus.

Ce n'est pas du tout que je rêve d'une égalité absolument uniforme entre les hommes. Mais je voudrais dire — et cela rejoint peut-être les remarques que vous faisiez tout à l'heure sur la lutte de classe — que si nous ne pouvons pas reconnaître géographiquement les classes, il n'en reste pas moins que tout dialogue, dans la perspective où vous vous placez, pourrait être appelé un dialogue « appuyé » et inégalement appuyé, puisqu'il consolide toujours, même dans l'amélioration du niveau moyen de vie, un privilège.

Cette admirable coïncidence entre l'intérêt et la morale est peut-être l'aveu que la morale demeure malgré tout le point d'honneur spiritualiste d'un certain privilège qui canonise son propre intérêt. Et sous ^{p.336} couleur de progrès, parce qu'on a refusé de sacrifier à la violence, on la ratifie, on la consolide. Dans ces conditions, l'accroissement du bien-être s'accompagne assez souvent de cette sorte d'essoufflement de l'humanité dans l'homme, à laquelle faisait allusion M. Beuve-Méry. Cela ne provient pas du bien-être lui-même, mais des conditions d'un dialogue inégalement appuyé.

Je me tournerai alors vers M. Terracini, qui peut-être se trouve jusqu'ici d'accord avec moi, pour lui poser exactement la même question. Je lui demanderai si le régime communiste, sous une autre forme, et à un autre niveau sans doute, ne retrouve pas la même difficulté. Parce qu'enfin la société

Dialogue ou violence ?

communiste effectivement réalisée nous attend encore dans l'avenir. Je demande : où existe-t-elle ? Vous me direz : dans la conscience du prolétariat. Mais le prolétariat lui-même, où est-il ? Nous nous trouvons pris, la politique russe elle-même se trouve prise dans des problèmes très complexes. Il faut bien que les dirigeants œuvrent pour ce qu'ils croient être l'avenir socialiste, mais ils en sont finalement réduits à imposer leurs décisions particulières, leur volonté partielle. Et voilà que, là encore, mais d'une autre manière, on fait coïncider la morale — une morale sans doute nouvelle — avec le jugement des dirigeants, sans garantie, dans un monde où l'autocritique ne peut jamais être pratiquée jusqu'au bout, puisque, finalement, le processus du communisme n'existe que dans la pensée des militants.

M. UMBERTO TERRACINI : Dans mon exposé d'hier, je m'étais naturellement fixé un certain thème. Il faut donner un ordre à ses idées, et je ne vois pas qu'on puisse appeler schéma l'ordre qu'on s'est fixé pour arriver jusqu'au bout de son exposé. Mais dans la mesure où j'ai adopté un schéma, il était bien naturel que ce soit le schéma marxiste. Je dois dire que je n'arriverais pas à raisonner hors du schéma marxiste. J'ai été formé comme cela, je ne puis, à mon âge, modifier la forme de ma pensée.

M. ALESSANDRO PELLEGRINI : Nous avons trop de respect pour vous, pour vous demander cela...

M. UMBERTO TERRACINI : On vient d'affirmer que le communisme n'est plus aujourd'hui contre la guerre. Je serais très curieux de savoir qui a pris l'initiative, après la deuxième guerre mondiale, d'organiser le plus grand mouvement pour la paix. On a accusé le Mouvement de la Paix, dénommé au commencement « Partisans de la Paix », qui s'est organisé ensuite sur la base d'un Conseil mondial de la paix, d'être une organisation communiste. On ne peut porter une telle accusation. Je dois reconnaître cependant, qu'étant donné que le monde se divise en deux camps, et que de cette situation peut naître la guerre, les partis communistes ont pris une position. Il y a aujourd'hui une menace de guerre, mais cette guerre n'est plus la guerre typique, où s'opposent les intérêts des Etats organisés sur la base du même système. Aujourd'hui, la guerre serait un grand phénomène de caractère

Dialogue ou violence ?

révolutionnaire, où les Etats auraient le rôle des doublures au cinéma.

p.337 Les Etats aujourd'hui ne sont pas les protagonistes réels de la grande opposition qui peut mener à la guerre. Il est donc compréhensible que les partis communistes luttent pour empêcher la guerre. Je crois que la politique des partis communistes dans le monde est une politique de paix. Et je désire souligner que la formule de « coexistence pacifique » est partie du camp communiste, et elle est maintenant adoptée universellement. Mais en général, ceux qui créent des vocables nouveaux ont en eux les idées, les sentiments qui les font chercher une expression en accord avec leur pensée.

Second point : les ouvriers, dans les pays socialistes, ont encore besoin de recourir à la grève. Oui, mais la raison en a été fournie par le Père Fèvre, lorsqu'il a dit que le communisme est encore en gestation. Il y a des processus qui se développent, on marche vers une société communiste. On ne trouve pas encore dans les Etats où se développent ces processus, ce qu'on ne pourra trouver que le jour où la société communiste sera vraiment établie. Je dirai que la même chose s'est vérifiée pour la société capitaliste.

Aujourd'hui même, dans les pays capitalistes, il y a de prétendues régions arriérées ; ce sont des régions où il y a encore des rapports sociaux et des rapports de production qui ne sont pas les rapports capitalistes, et qui, par leur présence même, exercent une influence sur le système capitaliste et l'empêchent de se développer en toute liberté et selon sa nature.

On a donc dit que dans les pays socialistes il y a des grèves. C'est parce que dans ces pays ceux qui dirigent les partis communistes ont commis et commettront encore de graves erreurs. Et alors le mouvement des masses populaires impose une correction à ceux qui ont commis des erreurs.

On a aussi parlé de Staline. Il est impossible, aujourd'hui, et il sera impossible pendant des siècles de parler de l'époque actuelle sans se rappeler Staline et l'œuvre immense qu'il a accomplie. Il faut reconnaître que les événements historiques mondiaux ne se seraient pas déroulés comme ils se sont déroulés face à la situation créée par le nazisme, s'il n'y avait pas eu la contribution stalinienne. Mais, à son tour, Staline a commis des erreurs. Et la correction est arrivée. Trop tard, je le reconnais. Il y a eu, à un certain moment, une réaction d'en bas contre les erreurs qu'il avait commises. Nous vivons aujourd'hui un chapitre de la gestation du communisme au cours duquel

Dialogue ou violence ?

certaines erreurs qui ont été commises ne le seront plus. Peut-être en commettra-t-on d'autres. Mais on a progressé par rapport au point où on en était.

Je ne repousse pas l'affirmation que dans les pays socialistes les masses ouvrières ont encore une œuvre à accomplir. Il est souhaitable qu'il n'y ait plus d'erreurs qui obligent les masses à intervenir pour les corriger.

M. EDGAR FAURE : Ma réponse s'adressera plus particulièrement au R. P. Fèvre, qui me dit : « Est-ce que votre forme de socialisme modéré n'a pas pour effet de cristalliser une construction dans laquelle la violence est déjà intégrée et susceptible de se poursuivre ? » p.338 Ici, nous nous plaçons à des points de vue un peu différents. Il y a le point de vue du jugement moral pur et absolu, qui a une grande importance, mais également celui de la gestion effective des sociétés.

Dans la gestion effective des sociétés, on est obligé de tenir compte de la notion de justice ou de morale, et de la notion d'efficacité. Notamment, dans le problème qui nous occupe, il y a deux considérations à envisager : la production et la distribution. On ne peut distribuer que ce qu'on produit. On ne peut répartir des bénéfices qu'à condition d'en faire. Nous nous trouvons en présence d'une économie en marche, qui est une structure compliquée, qui a nécessité des siècles de formation. Cette économie est productive de bénéfices. Ces bénéfices sont actuellement répartis de telle manière que chacun en touche une part. Le problème se pose de savoir s'il est injuste que certains en touchent une part beaucoup plus grande que celle à laquelle ils auraient normalement droit. Remarquons que nous sommes déjà dans une économie moralement très améliorée, au point que nous sommes maintenant obligés de faire attention à ne pas compromettre l'efficacité au moment où nous cherchons à réaliser plus de justice. Et c'est là un problème délicat. Je voudrais en citer un exemple pris dans la vie pratique, mais qui nous a donné à réfléchir.

Nous avons souvent cherché à lutter pour une meilleure distribution, en matière agricole, par le système des coopératives. Et, dans la région que je représente, la Franche-Comté, ce système assez ancien a très bien réussi en matière laitière. Nous avons donc essayé de l'appliquer au marché de la viande, parce que tout le monde considère que les intermédiaires dans cette branche —

Dialogue ou violence ?

ce qu'on appelle les maquignons — sont des gens qui s'en mettent plein les poches au détriment du producteur paysan et du consommateur.

J'ai donc encouragé, dans ma région, les coopératives de viande. Nous faisons l'économie du prélèvement injuste des maquignons. Résultat, sans maquignons nous nous sommes ruinés. Ces coopératives ont fait faillite. Donc le paysan préfère gagner quelque chose et ne pas faire faillite, même si le maquignon doit prélever une somme qui lui paraît, à lui, paysan, exagérée. Il faut tenir compte de semblables phénomènes.

Cela ne veut pas dire qu'il faille abandonner la recherche de procédés qui peuvent nous amener à de meilleurs résultats. En ce moment, des producteurs de chez moi, ingénieux et modernes, ont lancé des expériences de vente de bétail directement aux enchères. Grâce à eux, les paysans arriveront peut-être ainsi à des résultats que nous n'avons pas obtenus par la coopérative.

Mais revenons au sujet. Actuellement, nous nous trouvons en présence de diverses catégories de bénéficiaires dans la répartition. Plus nous voyons augmenter la répartition bénéficiaire du travailleur à la base, plus nous devons moralement être satisfaits. Il y a donc une progression vers un résultat plus moral.

Quels sont les autres prélèvements ? Nous pouvons les distinguer de la manière suivante. Je crois que nous devons abandonner l'analyse simpliste travail-capital.

p.339 Dans les bénéfices qui ne sont pas ceux du travail, nous avons celui de l'animateur. Et il est avantageux, pour l'économie, d'avoir des animateurs dont les bénéfices ne sont pas plafonnés. D'ailleurs, toute civilisation socialiste admet la possibilité de revenus très élevés, du moins dans le socialisme proprement dit. (Dans le communisme pur, ce sera autre chose. Mais nous n'y sommes pas encore.) De même que certains chanteurs, certains chirurgiens peuvent avoir des revenus considérables, de même nous pouvons estimer qu'un animateur d'entreprise a droit à un bénéfice élevé. Peut-être ce bénéfice est-il exagéré, mais il importe actuellement de ne pas décourager les animateurs qui répondent aux besoins de l'économie.

Nous avons ensuite le bénéfice de l'investisseur, c'est-à-dire, par définition, d'un capitaliste qui se contentera de placer son argent. Nous allons en fait vers

Dialogue ou violence ?

un plafonnement de ce bénéfice. De plus, comme ce capitaliste sera souvent un travailleur qui placera le bénéfice résultant de son travail, je crois que nous ne pouvons pas considérer comme immoral un bénéfice modéré de l'investisseur.

Nous avons encore le cas où, parce qu'il prend plus de risques, un investisseur peut avoir une part de bénéfices qui nous paraît exagérée. Mais nous allons de plus en plus vers une autre organisation, car le capitaliste privé prend rarement des risques dans des affaires où il n'a pas un rôle de directeur et d'animateur. Nous allons de plus en plus vers des étagements. Les gens confient leurs fonds à des holdings ou directement à l'État, sous forme de bons du Trésor, et ce sont plutôt des groupements professionnels qui se chargent de prendre les risques et de réaliser des bénéfices qu'ils répartissent à leurs adhérents. Ceci aboutit d'ailleurs, par une loi de compensation, à des résultats modérés.

Si nous étudions les résultats de ces dernières années, nous voyons que les holdings de placement — dont il y a beaucoup d'exemples en France, encore plus en Suisse et en Amérique — ne répartissent pas des sommes très élevées. Et en tenant compte d'une certaine garantie qu'elles offrent contre les fluctuations de la Bourse, elles arrivent à des pourcentages bénéficiaires qui ne sont pas plus élevés que ceux que donnent les placements d'épargne et les placements d'Etat, dont le principe est reconnu même dans le monde socialiste.

En dehors de cela, deux catégories de bénéfices plus discutables : le bénéfice spéculatif (en partie limité par ce que je viens de dire sur la transformation de la technique des investissements) et celui du rentier, bénéficiaire d'une rente économique immobilière. C'est là que nous devons rechercher des procédures qui permettent de limiter les bénéfices spéculatifs et les bénéfices de rente économique. J'y suis personnellement très favorable. J'ai été jusqu'à proposer — dans *La Nef* — un nouveau contrat social et la « déprivatisation » du sol non exploité, ni bâti, formule qui, sans doute, me vaudra quelques critiques dans les milieux politiques auxquels j'appartiens. Mais je pense que nous devons aller vers un socialisme libéral, et je voudrais que ce socialisme libéral ne soit pas, comme vous l'avez dit, une « canonisation » de la violence. Je vous rencontre sur ce point. Je tiens à ne pas faire une sorte de paternalisme ^{p.340} socialisant. C'est une chose importante. Cependant, nous devons tenir compte du fait qu'on ne peut pas bâtir une économie distributive

Dialogue ou violence ?

sur une notion de charité, et que nous devons nous tenir à l'écart de tout ce qui serait trop utopique et aboutirait à détraquer le marché avec lequel nous travaillons.

Mlle JEANNE HERSCH : J'ai bien compris que M. Terracini nous disait qu'un gouvernement communiste peut se tromper, commettre des erreurs et qu'une grève ouvrière pouvait rectifier la ligne... C'est là quelque chose de neuf dans une bouche communiste.

Si vous admettez cela, est-ce qu'on peut s'attendre à ce que les partis communistes des divers pays insistent pour que, dans les pays communistes, on reconnaisse le droit de grève ?

M. UMBERTO TERRACINI : C'est une question très intéressante, et je suis tout prêt à y répondre.

Il faut dire que la grève, même si elle n'est pas légalisée, même si elle n'est pas reconnue par les lois, se justifie dans certaines situations. S'il y a nécessité de rompre avec une certaine situation, la grève se produit, qu'elle soit permise ou défendue.

Je parle de la grève comme je parlerais d'autres manifestations de la volonté collective qui prennent un caractère public. Dans aucun pays au monde, même sous la dictature nazie ou fasciste, on ne pouvait empêcher que cela se produise, bien que les lois de ces régimes de dictature aient défendu la grève et les manifestations de rue.

Ce que j'ai indiqué, c'est que, à la suite d'erreurs commises par les gouvernements des pays socialistes, une crise intérieure s'est manifestée par l'intervention ouverte des masses ouvrières. On doit évidemment souhaiter, et je l'ai déjà dit, que les erreurs ne se répètent pas ; que d'autres erreurs n'engendrent pas la même situation. Mais en général, peut-on penser que dans les pays socialistes l'occasion de telles manifestations directes des masses va se présenter normalement. Je crois pouvoir répondre non.

Mlle JEANNE HFRSCH : Il n'y a pas d'inconvénient, dans ce cas, à reconnaître le droit de grève.

Dialogue ou violence ?

M. UMBERTO TERRACINI : Il est bien naturel que ceux qui ont la direction de l'État partent du point de vue — qui à son tour est erroné — qu'ils ne commettent pas d'erreur ; qu'ils sont capables de faire ce qu'il est nécessaire de faire. C'est pour cela qu'ils ne voient pas la nécessité des grèves. Tout le monde pense évidemment aux événements de 1956, qui ont constitué, dans l'histoire de la construction du socialisme, un tournant qui fait que ni avant, ni après, on n'a plus vu d'exemples semblables. Il ne faut rien ignorer de ce qui arrive à la masse dans une nation, dans une collectivité organisée. Mais à mon tour, p.341 je crois que c'est une erreur de prendre un épisode et de vouloir en déduire des conséquences plus importantes qu'elles ne sont en réalité.

M. EDGAR FAURE : Je ne voudrais pas du tout être désagréable à M. Terracini, mais je crois que le régime communiste trouverait sa justification dans la mise au point de mécanismes tels que les erreurs qui ont été signalées ne puissent plus être commises.

M. UMBERTO TERRACINI : Naturellement.

M. EDGAR FAURE : Ce n'est pas du tout par esprit de dénigrement, mais je suis obligé d'appuyer la position de Mlle Hersch. A mon avis, le régime communiste trouverait sa justification dans l'élimination, non pas des erreurs des hommes, ce qui est impossible, mais dans l'élimination de la possibilité que les erreurs des hommes puissent conduire à des situations telles que la grève soit une solution ; il devrait y avoir des mécanismes de correction.

M. UMBERTO TERRACINI : L'organisation des Etats socialistes telle qu'elle est établie — je ne dis pas : telle qu'elle fonctionne complètement — depuis 1945, a été soumise de nombreuses fois déjà à des changements et à des corrections, et donne la possibilité aux forces d'intervention des masses populaires de se faire entendre, d'exercer leur influence. L'organisation générale des Etats socialistes, du point de vue des constitutions qu'ils se sont données, ouvre aux masses populaires la possibilité d'intervenir dans les questions générales concernant la vie de la collectivité dans une beaucoup plus large mesure que cela n'est permis dans les Etats bourgeois capitalistes. Voilà pourquoi on peut chercher à donner à certaines exigences la possibilité de se faire entendre, et

Dialogue ou violence ?

pas seulement selon le système qui a été élaboré ici, en Occident, au cours des siècles passés et auquel nous étions jusqu'à présent habitués.

R. P. FESSARD : La thèse que nous discutons : Dialogue ou Violence ? vaut aussi bien au plan de l'individu qu'au plan mondial. C'est ce qui fait que le philosophe a quelque droit de parler, alors même qu'il ne connaît rien à l'économie, rien à la politique. Et en ces matières, Socrate paraît un bon maître. Socrate se plaçait devant son interlocuteur et lui posait des questions : Qu'est-ce que la piété ? Qu'est-ce que la vertu ? Qu'est-ce que la science ? Et il rencontrait des interlocuteurs qui étaient persuadés savoir ce qu'étaient la vertu, la science et la piété. Socrate les embarrassait par ses apories, et voulait leur faire reconnaître que ce qu'ils croyaient savoir ils ne le savaient pas. Ces interlocuteurs étaient de deux sortes : ceux qui se laissent instruire, et ceux qui ne veulent absolument pas reconnaître que ce qu'ils croient savoir, ils ne le savent pas. Ces derniers deviennent alors les ennemis de Socrate, et le dialogue socratique se transforme en lutte à mort.

p.342 Le dialogue socratique est donc une recherche de la vérité où chacun doit accepter que l'autre lui découvre ce qu'il croit être la vérité, et doit chercher à s'accorder lui-même avant d'être d'accord avec l'autre ; c'est la première condition du dialogue.

Ceux qui transforment le dialogue en lutte à mort : voilà la catégorie des interlocuteurs la plus fréquente, et je dirai la pire.

Il y a une seconde catégorie d'interlocuteurs. Ce sont ceux qui font l'expérience qu'ils ne savent pas ce qu'ils croient savoir, et qui sont alors tout désarçonnés. Ceux-là sont humbles, alors que les autres sont orgueilleux. Socrate les encourage et leur dit : « Mais ne désespère pas, la vérité, tu la connais, et mon rôle à moi n'est pas du tout de t'humilier, ni d'être le maître d'une discipline ; mon rôle est d'être un accoucheur. » Et c'est le second moment du dialogue socratique. La maïeutique veut dire que l'interlocuteur est en contact direct avec ce que Socrate appelle le « dieu » (ou les Idées, pour Platon) ; qu'il reçoit la lumière de ces Idées quand il ne croit pas posséder la vérité et sait qu'il ne sait pas, et que l'autre a un rôle purement et simplement de catalyseur, pour faire paraître au jour la vérité.

Autrement dit, il y a dans le dialogue socratique premièrement un respect de

Dialogue ou violence ?

la vérité universelle qui dépasse chaque interlocuteur ; deuxièmement, un respect de la liberté de l'autre, qui est le moyen par lequel se manifeste cette vérité universelle. Vérité et liberté sont les conditions du dialogue. Cela suppose que les interlocuteurs sont à la fois de bonne et de mauvaise foi, qu'ils sont conscients, ou plus généralement inconscients, des mensonges que comporte leur relative opposition, et qu'ils comptent sur l'autre pour leur faire apparaître le mensonge que chacun veut exclure de soi, avant de vouloir exclure le mensonge de l'autre. C'est cela l'interaction de la vérité et de la liberté dans le dialogue socratique.

Si le dialogue ne répond pas à ces conditions, ce ne sera pas seulement un dialogue non appuyé, ou un dialogue de sourds, comme le disait M. Faure ; ce sera nécessairement un dialogue de séduction, le dialogue de l'escroc qui vient mentir pour prendre l'argent d'autrui, ou le dialogue du souteneur qui séduit la fille. Nous en avons eu des exemples du point de vue international, par exemple chez Hitler. Les déclarations de paix au monde après l'affaire de Vienne, après l'affaire des Sudètes, après l'affaire de Prague, sont des choses dont nous nous rappelons. Nous n'avons jamais entendu de plus belles déclarations de coexistence pacifique.

Ce dialogue de séduction fait apparaître qu'il y a une violence intérieure au langage, qui s'exerce par les mots — Charles Baudouin l'a signalé dans sa conférence : c'est le mensonge ; mensonge conscient ou inconscient. Chacun de nous peut être un violent à l'intérieur du langage, dans la mesure même où il ment, ou dans la mesure où il ne veut absolument pas exclure tout mensonge de sa propre position.

Cela me fait alors poser une question, et c'est à la sincérité de M. Terracini que je l'adresse. Vous nous avez dit : coexistence pacifique. Coexistence pacifique, c'est la formule trouvée par les communistes, p.343 qui répond à la question à l'ordre du jour. Mais n'oublions pas qu'elle s'accompagne d'une autre formule, qui en est un corollaire : la lutte idéologique continue. Au fond, la coexistence pacifique n'est que la lutte de classes transportée dans une nouvelle situation. Si bien que M. Ducommun a pu rappeler l'autre jour la parole de Khrouchtchev : « Nous vous enterrerons, mais en attendant, nous pouvons faire causerie... », ce qui me paraît être la déclaration de l'anesthésiste au moment où il pratique l'euthanasie. Il endort son patient par de bonnes paroles. « Ayez confiance, ne vous tourmentez pas, tout se passera bien... »

Dialogue ou violence ?

Quand moi, catholique, je parle avec un incroyant et que je lui dis : « Je suis persuadé d'avoir la vérité, mais je vous laisserai dire tout ce que vous voudrez, et j'essaierai même d'en faire mon profit... », est-ce la même chose ? Je ne crois pas tout à fait. D'abord, sur le plan individuel, quand vous dites à votre interlocuteur : « Mon cher, je le vois bien, vous êtes un citoyen du monde capitaliste, vous êtes spiritualiste. Tous les arguments que vous allez pouvoir me donner contre le marxisme seront déterminés par votre conscience, votre situation sociale, vos connaissances. Tout ce que vous pouvez me dire contre la vérité que je possède est de la mystification », vous lui déniez en quelque sorte la possibilité de faire apparaître chez vous un mensonge inconscient. Par conséquent, vous affirmez posséder une vérité universelle. Vous ne vous mettez pas en état de disponibilité pour recevoir la vérité, peut-être nouvelle, que l'autre peut vous apporter. Vous me direz : « Mais c'est ce que vous faites. » Je dirai : Du seul point de vue individuel, il y a là un refus, de l'ordre du langage. Ce qui n'est absolument pas le cas, quand je parle comme croyant. Quand j'affirme à l'athée : « Vous ne triompherez pas de l'Eglise, l'Eglise est éternelle, elle a le pouvoir des clés, les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle », est-ce que je veux dire que l'Eglise va anéantir l'Union soviétique ? Absolument pas. Je suis persuadé que le communisme mondial peut s'installer en Europe, en Amérique latine, aux Etats-Unis, mon Eglise et ma foi subsisteront. Voilà ce que cela signifie. C'est un triomphe qui n'est pas de l'ordre temporel, c'est un triomphe « eschatologique ».

Pour vous, au contraire, l'enterrement que vous nous promettez, que vous promettez au monde libre, aux capitalistes, aux spiritualistes, aux Eglises, est un enterrement dans le temps, une défaite *ici* ; et vous affirmez que vous possédez la vérité, au lieu d'attendre d'être possédé par elle. C'est cela l'important et la différence dans l'ouverture ou la non-ouverture au dialogue.

Cela a-t-il des conséquences sur le plan mondial ? Eh bien, oui ! M. Faure nous a dit précisément : il faut un arbitrage sur le plan mondial. Mais sur le plan mondial, quel est l'arbitrage entre conflits idéologiques ? L'un est commun aux communistes, c'est l'Histoire. L'Histoire arbitre le conflit idéologique. Mais encore une fois, cet arbitrage, les chrétiens le reportent à la fin des temps. Vous, vous estimez qu'il va se passer dans le temps, et vous confisquez en quelque sorte d'avance l'arbitrage de l'Histoire.

Dialogue ou violence ?

p.344 Cela me paraît grave, parce que si vous admettez que l'histoire ne peut pas parler contre vous, et que vous affirmez que vous possédez la vérité — une vérité universelle contre laquelle la liberté de l'autre n'existe pas — vous me supprimez d'avance. Le refus actuel de l'arbitrage possible de l'Histoire équivaut à une exclusion d'un concordat, c'est-à-dire de la lutte amoureuse, du mariage d'où pourrait dériver un accouchement heureux.

Et cela se comprend très bien. Le concordat dont a parlé M. Faure, c'est le concordat entre l'Église et l'État, qui suppose une distinction du spirituel et du temporel. Le communisme refuse, étant donné son analyse générale, d'admettre qu'il puisse y avoir du spirituel qui ne soit pas mystifiant. Le résultat, c'est que le parti communiste se fait lui-même l'arbitre du spirituel.

Voilà donc le parti communiste qui est devenu une Eglise, où il n'y a plus de distinction entre le spirituel et le temporel, et où il n'y a plus de liberté. Il ne peut plus y avoir de reconnaissance de la liberté de l'autre, pas plus qu'il ne peut y avoir de mensonge à l'intérieur d'une conscience communiste qui possède la vérité de l'Histoire.

M. UMBERTO TERRACINI : Il y a un point sur lequel chacun sera d'accord. Si on n'a pas la certitude de soutenir une cause qui apporte un élément de vérité, on ne peut pas lutter pour elle. C'est pourquoi nous affirmons la certitude que nous avons de voir triompher notre cause. Lorsque Khrouchtchev a dit d'une manière pittoresque : « Nous vous enterrerons, mais pour le moment nous causons... » il a voulu dire : nous sommes sûrs que nous arriverons à faire reconnaître par tout le monde les bases de notre idéologie et de notre action. Sans cet esprit de croisade, pour ainsi dire, aucune cause ne peut recevoir l'élan pour lui permettre de vaincre. S'il n'y avait pas eu, dans les cent dernières années, cette forme de conviction, le socialisme n'aurait pas conquis dans le monde le droit de cité qu'il a aujourd'hui ; et si le communisme n'avait pas en soi la même force de conviction, il serait à l'avance voué à l'échec.

Vous avez présenté le concordat comme la conclusion d'un dialogue entre deux positions qui se reconnaissent mutuellement, chacun dans ses propres limites. Oui, mais c'est une façon un peu simpliste de présenter les choses. Lorsque les Etats ont passé des concordats avec l'Église, les deux parties ont toujours cherché réciproquement à limiter les droits de l'autre, et chacune des

Dialogue ou violence ?

deux parties a considéré comme une victoire de réussir à repousser l'autre dans des limites plus étroites.

Mais dans la situation présente, il n'y a pas seulement un dialogue verbal. Ce n'est pas Khrouchtchev d'un côté, et Kennedy de l'autre, qui cherchent à l'emporter l'un sur l'autre en paroles. Mais même sur ce plan, tout le monde écoute et juge. Le dialogue se passe sur la scène ; les autres écoutent et se forgent une certaine conviction.

Mais il y a quelque chose de plus, à savoir que, dans la coexistence pacifique, il y a le dialogue des faits. Dans le monde capitaliste et dans le monde communiste, il y a des faits. On agit, on prend des initiatives. ^{p.345} C'est le résultat de tous ces actes qui ont une force de conviction pour les masses et qui les conduisent dans un sens ou dans l'autre.

Nous avons la certitude — cela peut être une présomption, une forme d'orgueil, mais c'est un orgueil nécessaire — que les faits, de jour en jour, conduisent vers nous des masses nouvelles. Si nous nous rappelons ce qu'était le mouvement communiste il y a cinquante ans, et que nous regardons aujourd'hui le monde, on constate un phénomène important ; on pourrait même y voir quelque chose de miraculeux. Tout le monde était ligué contre nous, et pourtant nous avons progressé. Et aujourd'hui, dans le monde entier, mais pas dans tous les pays au même degré, le mouvement communiste est devenu une force avec laquelle les autres doivent chaque jour compter.

C'est pourquoi nous avons cette attitude, qui peut être prise pour de l'orgueil, pour un orgueil diabolique : nous croyons que l'Histoire marche dans la direction que nous avons prévue, même si elle ne suit pas toujours une ligne droite.

Vous m'avez demandé, mon Père, comment concilier une position d'idéaliste avec le matérialisme. Je peux vous répondre en empruntant les termes de Charles Baudouin, dont nous regrettons tous la disparition. « Avant, il y a l'action, et après, le *logos* ». C'est à dire qu'avant il y a la réalité des faits humains, de l'action des hommes, de leur vie concrète ; de là proviennent les éléments de l'idéal qui peut soutenir l'action des autres hommes ou des hommes en général. Je veux dire que derrière toute doctrine, derrière toute idéologie, il y a les hommes qui portent cette idéologie, qui lui ont donné la possibilité de se manifester, qui lui donnent la force d'opérer.

Dialogue ou violence ?

Je pense également — et avec moi des millions de communistes — que nous n'en restons pas à la froideur des mots, aux termes de la doctrine. Derrière, nous cherchons toujours l'homme. C'est parmi les hommes que nous trouvons la force idéale qui nous pousse à lutter, à résister et même à faire des sacrifices. Mais permettez-moi de vous dire que, de ce point de vue, c'est vous qui nous avez donné l'exemple, parce que du point de vue historique, le christianisme a précédé le communisme. Je peux vous dire — et le Parti communiste italien l'a même écrit dans son statut — qu'il y a quelque chose en commun dans la source humaine du christianisme et du communisme, à savoir que l'un et l'autre, dans des situations historiques modifiées, cherchent à faire le bonheur de l'homme, et pas uniquement son bonheur matériel, car nous croyons à la force de l'esprit. Et même Marx, lorsqu'il a parlé du renversement de la *praxis*, a voulu signifier qu'il donnait aux hommes une direction d'action ; mais de cette action, l'homme tire une force morale, spirituelle, et l'adapte aux situations qui se modifient.

Voilà pourquoi je suis très content d'être à la fois matérialiste et idéaliste.

LE PRÉSIDENT : Sur cette profession de foi se termine la première partie de cet entretien. Il reprendra cet après-midi.

@

SEPTIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Victor Martin

@

LE PRÉSIDENT : p.347 Je déclare ouvert le septième entretien et donne la parole à M. Bergier.

M. JEAN-FRANÇOIS BERGIER : J'aimerais demander à M. Edgar Faure de préciser, s'il le veut bien, les conditions dans lesquelles le concordat pourrait être transposé du plan national, dont il a parlé hier, au plan international. Il me paraît, en effet, y avoir une difficulté assez sérieuse à cette transposition du fait que les termes de production et de distribution auraient des contenus singulièrement différents dans un contexte national et dans un contexte international. Je me permets de lui poser cette question, qui devrait éclairer la réalisation de cette utopie positive dont il a parlé hier, et de lui exprimer ma joie de voir qu'il y a encore des hommes assez raisonnables pour lancer des utopies.

M. EDGAR FAURE : Je suis reconnaissant à M. Bergier de sa question, parce qu'elle me permettra de donner quelques précisions sur des points que j'ai traités hier d'une façon un peu elliptique.

Je n'ai peut-être pas suffisamment insisté sur la transition qui me conduisait de l'idée concordataire au point de vue national, vers l'idée concordataire du point de vue international. C'est là un des points que je retiens plus particulièrement dans ma théorie, car je trouve qu'il y a un parallélisme dans ses développements.

Sur le plan interne, les relations capital-travail me paraissent avoir suivi successivement trois étapes : la première, je l'ai qualifiée d'étape agonistique ; la deuxième est une étape qu'on peut qualifier de transactionnelle ou de neutre, et la troisième est une étape coopérative, « associationniste », concordataire, dans laquelle les participants aux processus de la production estiment que leurs

¹ Le 13 septembre 1963.

Dialogue ou violence ?

intérêts sont exactement concordants, et où il s'agit que chacun prenne sa part dans un ensemble.

p.348 Or je pense que nous pouvons, au risque d'un peu schématiser, discerner dans l'évolution des relations extérieures entre des pays d'un niveau comparable, à peu près le même processus que dans les relations internes capital-travail. Nous allons voir comment.

Prenons les choses au point où apparaît une concurrence entre les différents Etats, à la période du mercantilisme. Là, nous trouvons le premier âge des rapports internationaux. C'est l'âge agressif, agonistique, qui correspond très exactement à la doctrine et au comportement de l'économie mercantile.

Je ne peux mieux le résumer qu'en citant Colbert. Or Colbert considérait qu'il y avait dans le monde une quantité déterminée d'or et d'argent ; que cet or et cet argent constituaient la richesse du monde ; que cette quantité bougeait assez peu par l'extraction. Tout le problème était donc d'enrichir un Etat en appauvrissant les autres. Nous voyons là un thème comparable à celui de l'opposition initiale entre le capital et le travail, où les capitalistes se disaient : C'est en donnant le moins possible aux ouvriers que nous gagnerons le plus. Colbert se disait : Il n'y a qu'une même quantité d'argent qui roule dans l'Europe et qui est augmentée de temps en temps par celui qui vient des Indes occidentales. Il est certain que pour augmenter les 150 millions qui roulent dans le public de 20, 30 échantillons, il faut bien qu'on le prenne à ses voisins, et il n'y a que le commerce qui puisse le procurer.

Donc, l'objet de la relation commerciale internationale, à l'époque de Colbert, et sous la direction d'un homme d'une suffisante intelligence et d'une suffisante puissance d'action, consista à prendre la richesse aux autres. C'est donc une politique agressive. La politique mercantile est une politique qui impose de hauts tarifs sur les produits qu'on a peut-être contraint d'acheter, de façon à diminuer les importations, et qui cherche à conquérir des marchés.

Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette concurrence commerciale, qui ne devrait être normalement qu'un dialogue appuyé, aboutit en définitive à la violence. Nous en avons un cas très typique. En l'année 1664, la France est entrée en guerre avec les Pays-Bas, ceux-ci n'ayant pu supporter les prétentions tarifaires françaises.

Dialogue ou violence ?

Et dans combien d'autres cas les guerres sont-elles nées de prétentions commerciales ou de leurs dérivés : la prétention coloniale, ou les prétentions territoriales qui étaient un complexe de mercantilisme et de prestige national.

Un deuxième âge est celui du libéralisme. Je le comparerai à ce qui s'est passé dans les rapports capital-travail à partir du dernier tiers du XIX^e siècle. On ne fait pas la guerre, mais ce n'est pas non plus la véritable paix. Les théoriciens libéraux disent : Tout va très bien, vous n'avez qu'à vendre vos marchandises où vous pouvez, puis tout s'arrange parce que l'économie est harmonieuse. L'économie était harmonieuse dans la pensée des inventeurs de cette doctrine, mais l'économie n'était pas suffisamment harmonieuse dans les faits. Et le libéralisme a abouti à des succès, mais aussi à des échecs, parce qu'on a bien vu qu'on ne pouvait pas laisser entrer toutes les marchandises venant de n'importe où, et que les gens n'acceptaient pas toujours toutes les marchandises. Le libéralisme a été faussé par le dumping, volontaire ou involontaire. Il a donc fallu se défendre, et on a adopté l'attitude des accords commerciaux.

C'est donc une phase concurrentielle, qu'on peut considérer comme dialoguiste, mais qui n'est pas coopérative, qui n'est pas concordataire.

Nous arrivons alors au troisième âge, l'âge concordataire, que je puis illustrer par une réalisation qui n'est pas une utopie : le Marché commun. Le Marché commun est le cas type du passage de l'économie concurrentielle à l'économie concordataire. Je retrouve les caractéristiques de mon concordat, c'est-à-dire la durée et l'organicité. Ce qui différencie le concordat de la transaction, c'est la durée ; il est durable et organique ; il crée une structure.

A ce moment-là on a dit : Non seulement la France n'a pas besoin, pour s'enrichir, d'aller piller la Hollande, mais nous pouvons réserver nos intérêts, les associer, en faire la symbiose.

Comment cela ? Le phénomène dont dépend le commerce international, c'est le phénomène du prix. Nous avons dit : il faut s'attaquer au comportement des prix. Les prix reflètent un certain état de bien-être intérieur, et notamment de rémunération du travail. Il faudra donc arriver à réaliser dans les Etats membres des conditions de rémunération du travail, de charges sociales, de charges fiscales telles que les conditions de la production soient égalisées ou harmonisées. A partir de ce moment-là, il se fait une division du travail interne.

Dialogue ou violence ?

La France produira davantage de telle matière, l'Allemagne ou la Hollande de telle autre, et il y aura là un facteur d'enrichissement réciproque.

La Communauté est une solution supérieure au libéralisme, ou si vous préférez, le libéralisme sera une solution parfaite lorsque, par la Communauté, nous serons arrivés à un certain progrès. Si nous arrivons à faire vivre la Communauté européenne des Six, ou même la Communauté avec l'Angleterre — je ne veux pas traiter cette question —, nous allons créer un complexe très prospère. Et quand ce complexe sera solide, nous pourrons, peu à peu, ouvrir davantage les fenêtres et les portes, c'est-à-dire les barrières communes. Nous commençons à unifier les barrières entre nous ; nous sommes dans le concordat.

J'ai commencé cet exposé international en citant un mot de Colbert, nous terminerons en lui opposant un mot qui représente la doctrine inverse. Je l'emprunterai à Jean XXIII qui, dans sa dernière encyclique, a dit, sinon en propres termes du moins en esprit : Chacun, en augmentant sa prospérité, augmente celle des autres. L'augmentation de la prospérité de chacun ne nuit pas à la prospérité des autres, elle lui permet au contraire de s'accroître.

Nous retrouvons ici exactement, à l'extérieur, la conjoncture que nous avons trouvée à l'intérieur. Des gens qui croyaient leurs intérêts antagonistes découvrent qu'ils peuvent concorder. Il peut y avoir à cela plusieurs explications. Peut-être à l'origine étaient-ils antagonistes, mais les conditions du monde changeant, ils deviennent conformes ; il peut être possible de les rendre conformes par l'emploi de mécanismes particuliers.

p.350 Si je puis me permettre de me placer sur le terrain philosophique, je dirai que, quand il y a un antagonisme sur un plan, on passe à un autre plan et on se trouve d'accord.

M. ALBERT TEVOEDJRE : Sur le problème de la définition du dialogue, j'ai relevé hier une expression du président Faure qui m'intéresse personnellement, à savoir : le dialogue appuyé.

Les peuples sous-développés parlent de coopération ; on leur répond par l'assistance. Il y a là une dérivation grave. Et nous souhaiterions qu'on parle un peu mieux de coopération, et qu'il y ait un dialogue appuyé sur ce plan.

Dialogue ou violence ?

Je voudrais dire par ailleurs qu'il serait dommage que ces Rencontres internationales se terminent sur une discussion philosophique : Dialogue ou Violence ? Nous avons eu la chance, hier, d'avoir deux orateurs de tendance différente, et tous les deux, dans mon esprit, se sont rejoints dans une certaine disponibilité vis-à-vis de ce qu'on appelle le « Tiers Monde ». Or, je voudrais qu'il y ait à cela une suite ; que sur le problème de la coopération les hommes qui s'en occupent au niveau des gouvernements, au niveau des peuples, et aussi au niveau des institutions internationales puissent, de l'Est à l'Ouest, se rencontrer pour définir enfin, une fois pour toutes, ce que c'est que la coopération. Je dis « une fois pour toutes ». J'exagère. En tout cas, qu'ils donnent une direction à cette coopération, et qu'ils bannissent de la terminologie mondiale le mot « assistance ». Car tant qu'on fera de l'assistance, il n'y aura pas des hommes face à face ; il n'y aura peut-être pas des maîtres et des esclaves, mais comme disait Ki-Zerbo, des maîtres et des affranchis seulement.

Dans ma première intervention, j'ai parlé de cette anarchie, de ce désordre qui règne en matière de coopération et d'assistance technique. Il est donc important qu'on instaure un dialogue entre ceux qui donnent aux pays sous-développés, mais il est aussi important d'instaurer rapidement un dialogue et une coordination entre ceux qui reçoivent. Il est bon que les pays sous-développés disent aussi comment ils entendent être aidés comment ils entendent coopérer, car c'est à partir de cela qu'on peut définir la coopération.

Mais lorsque cette coopération est définie au niveau du ministère de la coopération de chaque Etat qui se transporte comme un missionnaire vers d'autres Etats sous-développés, il n'y a pas de coopération, et l'assistance revient.

Il est important d'établir ce que vous appelez un concordat ; quelque chose de durable et d'organique, entre ceux qui reçoivent et ceux qui donnent ; et que ce concordat soit basé sur la trilogie que j'ai énoncée ici, il y a de cela cinq ans, en disant que l'Afrique appelle dignité, justice et compréhension. Tant que la coopération ignore la dignité, tant qu'elle ne se rappelle pas qu'elle est justice, tant qu'elle oublie qu'elle est compréhension, il n'y a pas de coopération.

Il importe donc d'instaurer un carrefour qui impose, non pas par la violence mais par le dialogue, une répartition des tâches, une division du travail pour le

Dialogue ou violence ?

développement réciproque. C'est, je crois, une chance ^{p.351} historique que nous ayons ici deux hommes qui ont, sur le plan de leurs pays respectifs et sur le plan de la politique mondiale, exercé des responsabilités importantes. Le président Edgar Faure et M. Terracini sont bien placés pour prendre quelques initiatives afin que de l'Est à l'Ouest on essaie de composer, de dialoguer, de coopérer et que l'on puisse discuter avec ceux qui reçoivent, le but de chacun étant par ailleurs la promotion de l'homme et son épanouissement.

Je termine donc non en posant une question, mais en vous adressant une prière. Il est important que vous engagiez le dialogue de la coopération internationale ; que soit créé un directoire pour la coopération internationale, un arbitrage des peuples pour la coopération. Bref, je ne voudrais point que nos discussions philosophiques empêchent de voir la réalité. Il ne faudrait pas que nous soyons circonspects à force de lucidité. Vous avez le pouvoir des clés. Alors, ouvrez les portes, laissez entrer tous les peuples sur la grande scène de l'histoire.

M. UMBERTO TERRACINI : L'appel que nous avons entendu ne doit pas nous laisser indifférents. Nous devons pourtant nous rendre à l'évidence qu'il existe aujourd'hui, dans le monde, des centres d'initiative qui ont une autorité et des possibilités tellement grandes qu'une nouvelle initiative ne pourrait se mesurer à eux.

Je crois d'autre part que les Rencontres internationales ont une vocation précise, à savoir : discuter d'un thème choisi et, appuyées par l'audience de toutes les personnalités qui y participent, faire en sorte que les peuples en reçoivent un écho amplifié et pèsent plus encore qu'auparavant sur les autorités de leurs pays.

C'est ainsi que personnellement, je sens parfaitement bien que j'ai à prendre l'engagement, non pas de me mettre à la tête de quelque chose, pas même de me mettre « à la queue », mais de m'insérer plus fortement encore dans toute action dirigée vers le but que vous nous avez indiqué.

M. EDGAR FAURE : J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt l'exposé de M. Tevoedjre, et je suis entièrement d'accord avec lui sur la question de l'assistance. Evidemment, en pratique, quand des gens sont dans le besoin,

Dialogue ou violence ?

l'assistance n'est pas inutile. Il n'en reste pas moins qu'une politique d'assistance nous place toujours dans la perspective d'un rapport de domination. L'assistance est un rapport de domination bienfaisant, alors qu'il y a des rapports de domination désagréables. Je me permettrai, à ce sujet, de citer un mot de mon ami Georges Izard, qui a écrit un jour une phrase très belle : « La bonté est une des jouissances de l'esprit de domination. »

Je crois que nous devons sortir de l'assistance parce que, comme je le disais ce matin dans mon dialogue avec le R. P. Fèvre, on ne peut pas bâtir économiquement sur des considérations purement morales et philanthropiques. On risque en réalité de faire une mauvaise philanthropie. Qu'en est-il du point de vue économique ? L'assistance, outre l'inconvénient moral que je disais, a celui de n'être pas adaptée aux problèmes. Elle consiste à déverser sur les pays sous-développés tous les p.352 surplus dont on n'a que faire, mais ce n'est pas une solution. Le problème n'est pas de rendre moins malheureux des gens malheureux, il est de les aider à parvenir à un état où ils puissent, par eux-mêmes, prendre leur départ économique et aller vers une indépendance économique suffisante.

A ce point de vue, on peut employer diverses méthodes. On peut d'abord agir sur le marché des matières premières. Les pays sous-développés sont en général des pays vendeurs de matières premières et ils souffrent beaucoup du fait que le cours de ces matières premières varient, de sorte qu'ils ne peuvent pas faire des plans à long terme.

En dehors de cela, il faut aider les pays sous-développés à s'équiper, à parvenir à un niveau industriel, en évitant que ce soit par-ci par-là une réalisation phénoménale, un hôpital gigantesque, une usine prodigieuse, et rien à côté. Il faut que les choses soient harmonisées.

Pour en revenir à des propositions plus précises, et pour répondre à l'invitation de M. Tevoedjre, j'ai l'avantage d'être dans les deux camps, puisque j'ai pu faire des propositions à titre intellectuel et d'autres à titre gestionnaire ou politique. Il y a maintenant huit ans que j'ai fait à la Conférence de Genève des propositions qui vont dans le sens de ce qui fut dit hier. Depuis, je me suis efforcé de les reprendre de temps en temps. (Mais il faut se méfier, parce que si on répète toujours la même chose, même quand on a raison, on passe pour avoir une marotte et pour être un raseur.) J'ai notamment repris cette question

Dialogue ou violence ?

à l'Union interparlementaire, à Bangkok, ensuite à Londres. J'y ai fait allusion au Sénat, à Paris, où j'étais rapporteur d'un projet d'assistance et j'avais également fait quelques suggestions à ce sujet à MM. Stevenson et Kennedy. Personne ne les a d'ailleurs rejetées, mais jusqu'ici elles n'ont pas été suivies.

Ma position sur ce point serait la suivante : il faut que l'aide soit multilatérale, parce que l'aide unilatérale conduit au maintien d'un rapport de domination entre donateur et bénéficiaire, et d'autre part d'un rapport de concurrence et parfois d'agressivité, ou en tout cas de non-concordat, entre celui qui la donne et un autre qui voudrait la donner, ou qui en donne une concurrente. D'où des gaspillages et un effort de surenchère comparable à celui que font souvent les parents divorcés sur des enfants qu'ils nourrissent de chocolats tous les dimanches.

Il faut qu'il y ait une organisation mondiale plurinationale de l'aide ; que de la part des donateurs elle soit organisée, et qu'elle le soit également de la part des bénéficiaires, ne serait-ce que par la nécessité de ne pas s'adresser à des unités trop petites. M. Perroux a trouvé la théorie, que je crois juste, des grandes unités interterritoriales. L'équipement industriel de certains pays d'Afrique qui ne sont pas très grands exige ou comporte des mesures qui intéressent des pays voisins. Il faut donc « dégéographiser », presque dénationaliser les dispositions de l'aide.

Du point de vue des donateurs, j'ai dit à plusieurs reprises que les deux caractéristiques de l'aide devraient être les suivantes :

1° Exclusion de toutes conditions militaires. C'est de la folie que de vouloir aider certains pays en jumelant cette aide avec des bases militaires. Les Américains eux-mêmes ont vu que cette politique n'était ^{p.353} pas rentable ; elle provoque une très grande méfiance chez les pays sous-développés. Il ne faut donc pas exciter cette méfiance en ayant l'air de vouloir les attirer dans un camps, alors que leur idée est toujours de ne pas s'y mettre.

2° Un second point, plus difficile à faire accepter, serait que l'aide ne comporte pas, pour nos pays industrialisés, de profits capitalistes. Je ne veux pas dire par là qu'elle serait gratuite ; je pense que nous pourrions faire des comptes, quitte à ce qu'ils ne soient apurés que plus tard ; nous débiterions alors ces pays de la rémunération normale de nos experts, de la location ou de l'amortissement de nos outillages. Mais il faut absolument leur donner la

Dialogue ou violence ?

garantie que nous ne cherchons pas à gagner de l'argent sur leur dos. Il faut leur donner la garantie que leurs gisements de pétrole ne feront pas l'objet d'appropriations par le capital étranger, ou de spéculations au profit du capital étranger. Je crois que sous cette forme, sans que ni le bloc socialiste, ni le bloc libéral n'abandonne ses théories, un accord peut être réalisé. Du moment qu'il n'y aurait ni clauses militaires, ni profits déterminés, il n'y aurait pas de raison qu'on ne puisse pas arriver à une entente entre le bloc socialiste et le bloc de l'Ouest. Ce serait une formule intéressante, en même temps, parce qu'elle permettrait d'établir un concordat dans deux sens : d'une part entre les pays super-industrialisés et les pays qui ont besoin de leur aide ; et d'autre part, entre les pays socialistes et les pays capitalistes qui seraient ainsi associés à une tâche commune.

J'avais pensé, quand j'avais proposé ces idées, qu'il fallait faire un plan de quinze ans, dont l'objectif aurait été de conduire tous ces pays à ce qu'on appelle le seuil de modernité, calculé d'après le revenu national *per capita*, au besoin différentiel, selon les pays considérés.

Quant à faire intervenir les Rencontres internationales pour se substituer aux autorités plus ou moins défaillantes des organisations nationales et internationales, c'est une question que je ne suis pas compétent pour traiter. Les Rencontres nous donnent ici une tribune, où l'on peut discuter entre hommes désengagés et hommes engagés, sans compter la présence d'hommes qui ont été engagés, qui ne le sont plus ou qui pourraient le redevenir ; à ce point de vue, je suis persuadé et je souhaite que notre effort commun sera un effort utile, et qu'il se traduira dans le domaine de la *praxis* et non pas seulement du *logos*.

LE PRÉSIDENT : Je remercie beaucoup M. Terracini et M. Faure de ce qu'ils viennent de nous dire, mais il faudrait revenir autant que possible au thème proprement dit, et je voudrais demander aux orateurs qui se sont inscrits ensuite de bien vouloir se rappeler que notre thème est : *Dialogue ou Violence ?*, et qu'il ne faut pas le prendre dans un sens par trop métaphorique.

Après cette recommandation, je donne la parole à M. Philippe Muller.

M. PHILIPPE MULLER : Je serais heureux de revenir en effet sur un des

Dialogue ou violence ?

aspects des exposés que nous avons entendus hier. Il s'agit principalement de l'exposé de M. Terracini, mais sur p.354 un point que M. le président Faure a également touché par abstention, et sur lequel j'aimerais qu'il dise ce qu'il n'a pas dit hier, peut-être par manque de temps.

M. Terracini s'est placé sur le plan des rapports entre Etats, en éliminant la part des individus. Et il a exposé, sur ce point-là, la conception classique admise dans les milieux marxistes auxquels il appartient.

D'après ses conceptions, il y a une variable indépendante. C'est, pour aller vite, la variable économique, les rapports de production ; et c'est en fonction de cette variable indépendante qu'on va expliquer tous les aspects des relations des groupes nationaux entre eux. On va donc décrire l'histoire, l'histoire récente plus particulièrement, comme une succession de querelles entièrement déterminées par des heurts économiques ; c'est la phase de l'impérialisme. Et puis, à partir de l'existence de l'Union soviétique, et surtout de sa résistance à l'effritement et aux difficultés de lancement, une toute nouvelle ère se fait jour, qui est caractérisée par une espèce de guerre sociale à l'échelle des nations, où l'Union soviétique se trouve en somme alliée de tous les milieux non dirigeants des autres pays, et où elle se trouve en butte à toutes les pressions que ces pays possédants peuvent exercer aussi sur le plan national.

Si cet exposé avait été fait il y a quinze ans, ce schème aurait peut-être entraîné notre adhésion. Mais depuis lors nous avons assisté, avec une stupéfaction croissante, à des conflits de type nouveau qui ne peuvent plus s'expliquer seulement par les schèmes antérieurs. Par exemple la dénonciation, par le bloc socialiste, de la Yougoslavie. Il est bien clair que le schème existant a eu pour conséquence immédiate d'accuser la Yougoslavie d'être objectivement un allié du camp capitaliste, puisqu'il n'y a que deux camps possibles. Mais de toute évidence, et surtout à en croire les capitalistes eux-mêmes, cette assimilation de la Yougoslavie à l'impérialisme américain ne contraint qu'elle. Seulement, cela a continué, et une fois que les relations entre la Yougoslavie et le camp socialiste tout entier se sont détendues, on a vu naître d'autres disputes, dont la dernière est le conflit entre l'URSS et la Chine.

Nous assistons là à des phénomènes tout à fait nouveaux qui, en somme, ne devraient pas se produire. Du reste, c'est bien ce que chacun estime dans les deux nouveaux camps en présence, en accusant l'autre de défaillances

Dialogue ou violence ?

personnelles, ce qui est tout à fait contraire au principe même de l'analyse marxiste.

Si bien que nous voyons surgir maintenant, en plus des quatre conflits que le président Faure discernait dans son exposé d'hier, un cinquième conflit de type nouveau, dont les vicissitudes expliquent peut-être les développements, récents et encourageants, des relations entre les anciens adversaires.

Je voudrais donc demander tant à M. Terracini qu'au président Faure, ce qu'ils pensent de cette situation-là. Et, s'ils me le permettent, j'ajouterai, très succinctement, que cet exemple me paraît démontrer qu'il n'y a pas *un* dialogue et *une* violence, mais *des* dialogues et *des* ^{p.355} violences, et des dialogues avec des violences à des niveaux chaque fois différents : personnel, national, international, etc. De telle sorte qu'il y a des spécificités de dialogue, et qu'on ne gagne rien, ni dans les discussions, ni dans la pratique, à mêler les plans. Et c'est chaque fois d'autres moyens, d'autres méthodes auxquels il faut avoir recours pour réussir à lester le dialogue de vérité, et pour arriver à des concordats qui sont chaque fois spécifiques à leur tour.

Et je voudrais leur demander ce qu'ils pensent de cette idée, qui me paraît de nature à mieux classer les problèmes, et par conséquent à en faciliter la solution.

M. UMBERTO TERRACINI : J'ai déjà dit ce matin que le principe du déterminisme économique ne fait pas partie de la doctrine marxiste. Jamais les marxistes n'ont soutenu que c'est seulement l'économie qui influence le développement des événements. Nous avons toujours dit qu'en dernière analyse c'est le fait économique qui prime, c'est-à-dire la forme dans laquelle la production est organisée et les rapports entre les hommes en relation avec le processus de la production.

C'est pourquoi nous parlons de l'infrastructure, qui est la base, et des superstructures, qui sont toutes les manifestations qui ont leurs racines dans l'infrastructure, mais qui vont ensuite en se différenciant fortement. Les superstructures — idéologies politiques, manifestations de la culture, opinions morales, religion, etc. — ne sont pas seulement un produit, mais deviennent à leur tour un facteur du processus historique général.

Voilà comment on doit voir les choses. Cela signifie que dans les événements

Dialogue ou violence ?

humains, il n'y a pas d'automatisme ; il y a toujours un moment donné où se fait sentir l'intervention de l'homme, avec sa volonté, de l'homme qui a la possibilité de faire un choix — et ce choix n'est pas toujours le meilleur.

Pour en venir à ce cinquième type de conflit, je vais analyser comment a pu surgir la contradiction entre la Yougoslavie et le monde socialiste dans le passé, et maintenant la contradiction entre la Chine et le monde socialiste. Mais auparavant, je dois dire qu'il serait trop simple de prendre de petits épisodes qui se sont produits au cours d'une période très brève pour en déduire des conceptions de caractère général. Si, au cours des siècles passés, pendant le développement du système capitaliste et la formation de la société prétendument moderne, on avait considéré chaque épisode de l'histoire nationale ou internationale de chaque Etat, je me demande combien on aurait commis d'erreurs par généralisation.

La question de la Yougoslavie a été réglée. Et elle n'a pas, sur le plan historique et dans la perspective générale, l'importance qu'on veut lui attribuer. Il ne faut pas oublier que cela s'est passé dans une période que nous sommes habitués à appeler le stalinisme, c'est-à-dire une certaine situation déterminante. (Ce fut l'erreur de tout le mouvement communiste d'avoir été aveugle devant cette situation.)

p.356 Depuis lors, on a élaboré la théorie des voies nationales vers le socialisme, c'est-à-dire de la nécessité de tenir compte des différences historiques et ethniques, géographiques, culturelles, morales, pour en déduire la ligne d'action dans le cadre général d'une mutation révolutionnaire. On avait oublié cela pour la Yougoslavie, et je crois que la question posée au sujet de la Yougoslavie peut trouver sa réponse dans ce que je viens de dire.

La question de la Chine est différente, et non seulement parce que la Chine n'est pas la Yougoslavie, mais parce que la Chine est un monde immense. Ce qui se produit maintenant avec la Chine est une grande victoire de l'impérialisme. C'est le résultat poursuivi, et pour le moment atteint, de la politique de l'impérialisme mondial qui, dès le moment où le camp socialiste s'est élargi, s'est proposée d'appliquer, en politique internationale, la tactique traditionnelle de la bourgeoisie sur le plan intérieur des Etats, c'est-à-dire la division des forces adverses. (Selon nous, mais je ne demande pas que tout le monde accepte notre point de vue, la social-démocratie représente quelque

Dialogue ou violence ?

chose d'analogue pour le mouvement ouvrier. Cela explique pourquoi l'objectif fondamental des partis communistes est la recherche de l'unité d'action des masses ouvrières, et en général des travailleurs, sur le plan international.)

Les Etats capitalistes et impérialistes, dès qu'ils eurent commencé à travailler à la division du camp socialiste, suivirent jusqu'au bout cette politique. Je lisais ce matin dans un journal suisse très répandu, que le même fait s'est vérifié à l'égard d'un pays non engagé comme l'Inde. Au cours des dernières années, l'Amérique a poursuivi une politique tendant à détacher l'Inde du camp des non-engagés, et l'attirer dans le camp « libéral », selon l'expression choisie par M. Edgar Faure.

En ce qui concerne la Chine — je parle de la Chine de Pékin —, si elle n'avait pas été, depuis 1948, tenue à l'écart de l'Organisation des Nations Unies, à l'écart de la grande circulation des hommes, des idées, des marchandises, êtes-vous bien sûrs qu'elle aurait pris la position qu'elle adopte maintenant ? On livre un peuple de 600 millions d'hommes au désespoir, on lui refuse tout ce qui est nécessaire à sa vie, on cherche à l'étouffer, et ensuite on prend un air surpris pour dire : « Voilà qu'il se rebelle, voilà qu'il parle le langage de la violence », alors qu'il ne cherche qu'à reprendre la place à laquelle il a droit.

On veut appliquer à la Chine la même politique qui a été appliquée à l'Union soviétique de 1918 à 1928, et qui a échoué. Je pense que cette politique échouera de même vis-à-vis de la Chine. Mais il est très intéressant de voir qu'en Chine on suit, sans en avoir conscience, la même route qu'a suivie l'Union soviétique pendant les dix plus terribles années de son existence. Ces années furent terribles, non pas parce qu'il n'y avait pas, à l'intérieur, les matériaux pour construire, mais parce qu'on cherchait à empêcher la Russie de respirer ; on raréfiait l'air qui lui était indispensable pour vivre. Je rappellerai ici le nom de Trotzky, et sa théorie de la révolution permanente, qui était adaptée à l'époque, analogue à celle que les Chinois ont adoptée. Si la Chine arrive à rentrer dans le circuit de la vie internationale, si on ne l'empêche pas de faire p.357 valoir ses droits, je pense que pour la Chine se produira ce qui s'est produit pour l'Union soviétique.

Quelle est la situation, maintenant que le quart de l'humanité, 650 millions d'hommes, sont écartés par l'Occident de tout dialogue ! On ne peut croire que l'histoire marche vers la paix et le dialogue, si l'on tient à l'écart, et dans une

Dialogue ou violence ?

situation désespérée, une telle quantité d'hommes. Choisir cet exemple pour chercher à affaiblir une certaine position, ce n'est pas, me semble-t-il, une forme louable de discussion.

Si dans un temps raisonnable, nécessaire pour permettre aux grands événements de l'histoire de l'humanité de se réaliser et de se consolider, on rencontre encore de tels exemples, on aura alors le droit de les mettre en avant pour chercher à affaiblir certaines positions idéologiques. Mais pas tant qu'on est encore dans la phase de développement des sociétés qui adhèrent à cette idéologie.

M. ANGELOS ANGELOPOULOS : Je voudrais formuler quelques réflexions sur la proposition de M. le président Faure concernant le règlement des différends entre le patronat et la classe ouvrière à l'intérieur de chaque pays.

En ce qui concerne le premier domaine, je pense que la proposition de M. Faure pour un arbitrage, pour un concordat, est une proposition réaliste ; elle peut, sous certaines conditions, donner des résultats satisfaisants et même acceptables pour les deux parties en dialogue.

Dans l'économie contemporaine, en effet, les salaires ne peuvent plus être considérés comme le revenu du travail, ainsi que l'a enseigné la démocratie, mais devient un revenu personnel, un revenu humain. A ce point de vue, la notion de salaire prend un aspect social. Conséquence de cette transformation : la fixation des salaires est désormais de la compétence de l'Etat, et les salaires constituent une partie du coût social pour l'ensemble de l'économie dans chaque pays. Il faut néanmoins voir que l'augmentation des salaires se répercute sur le prix, et qu'en définitive ce sont les consommateurs qui portent la charge de l'augmentation des salaires. Et si cette augmentation dépasse certaines limites, c'est l'inflation. Il devient alors nécessaire d'avoir un arbitre qui soit en état de prendre en considération tous ces facteurs et d'éviter les inconvénients de cette augmentation et de cette répercussion sur l'ensemble de la vie économique et sociale.

Qui sera l'arbitre ? L'arbitre sera l'Etat. Il doit prendre en considération, selon un critère de bien-être social, la nécessité d'appliquer une politique susceptible d'améliorer ou d'obtenir une distribution du revenu juste et rationnelle.

Dialogue ou violence ?

M. Terracini a, ce matin, formulé des réserves en ce qui concerne les partialités de l'Etat bourgeois dans ce rôle d'arbitre. Et cela est vrai jusqu'à un certain point. Mais si nous partons du principe que l'Etat se renouvelle du point de vue de l'orientation sociale, et réajuste ses objectifs sociaux, que les forces ouvrières exercent une influence de plus en plus grande, il faudrait alors admettre qu'à la longue son arbitrage p.358 devient un instrument plutôt en faveur des classes travailleuses que du patronat.

M. NOJORKAM : La « civilisation de bien-être » citée par M. Faure comme l'Arcadie vers laquelle tendent tous les efforts politiques et sociaux, cette civilisation comprend également l'art. *L'art est dialogue*. Dialogue double, d'abord de l'artiste avec l'œuvre en gestation, ensuite de l'œuvre avec le spectateur.

1. Puisque l'œuvre n'est pas complètement le fruit des forces intentionnelles de l'artiste, qu'il y entre autant de facteurs irrationnels, l'on ne peut qualifier celle-ci de monologue. L'artiste opère avec Quelqu'un d'autre que lui, ou même au-dessus de lui ; sa démarche est donc bien dialogique. René Huyghe la nomme « le dialogue avec l'Invisible ».

2. Dès que l'œuvre vit sa vie propre, détachée de son créateur, elle commence sa conversation avec celui qui la contemple, qui l'écoute, qui l'interroge, qui l'admire. Elle doit pouvoir répondre elle-même, sans qu'il soit nécessaire que son auteur intervienne ou plaide pour elle. Pour ce faire, elle doit être éloquente et complète, c'est-à-dire elle doit incarner, à tous les niveaux requis, sa vie organique, phénoménale et sublimée. Si elle répond à toutes les questions, le dialogue est parfait.

L'art d'aujourd'hui est-il dialogue parfait ? L'art qu'on nous impose par voie dirigiste ou mercantiliste est-il dialogue ? Je pense que non. Pourquoi ? Tout simplement parce que cet art n'est pas éclos ni n'a mûri de manière normale, mais n'est que l'accommodation aux violences dictées par les raisons du marché. Sur ce plan aussi, il y a un refus d'arbitrage sain, donc, selon la définition de M. Faure, une vraie violence, secondée par la publicité tendancieuse qui est une espèce de douce violence. Vous savez qu'actuellement, ce sont les banques qui créent les « ismes », et les font proliférer.

Je voudrais vous poser cette question : Que faire pour opposer aux violences

Dialogue ou violence ?

des tendances imposées la clarté des œuvres authentiques et complètes ? Que faire pour rétablir un dialogue normal, un arbitrage normal, un concordat qui engendre la jouissance esthétique, élément indispensable dans la civilisation de demain ? Si possible, je voudrais bien que la réponse soit donnée pour les deux idéologies distinctes que représentent les deux éminents conférenciers. Je les en remercie d'avance.

M. UMBERTO TERRACINI : Ma réponse à M. Nojorkam sera nécessairement empreinte d'une certaine position idéologique et politique. De ce point de vue, je dirai que la violence qui s'exerce contre l'art, dans le monde socialiste, ne relève ni de la publicité, ni de procédés commerciaux. Il s'agit d'une autre forme de violence. Dernièrement, en Union soviétique et dans les Etats socialistes, on a beaucoup discuté sur l'art, sur la fonction et l'inspiration de l'art. Personnellement, je ne suis pas d'accord sur les positions qui ont été prises dans les pays socialistes, parce que je pense que l'inspiration artistique ne peut être déterminée en dehors de l'artiste lui-même. S'il ne peut puiser en lui-même son inspiration, ce n'est plus un artiste. C'est ^{p.359} peut-être un bon artisan qui exécute l'œuvre qui lui a été commandée. Lorsque nous pensons aux grands artistes du passé et du présent, nous constatons que ce n'est que lorsqu'ils ont pu produire sans être influencés par leur entourage qu'ils ont pu donner à l'humanité des œuvres immortelles.

Je suis d'accord avec vous pour reconnaître que dans le monde capitaliste, l'art est aujourd'hui presque réduit à l'état de marchandise, et qu'il est souvent l'objet de la loi de l'offre et de la demande.

Nous constatons néanmoins que, finalement, l'esprit artistique cherche à se libérer de cette influence. En matière artistique, je me sens très lié au passé ; je n'aime pas l'art moderne, je ne comprends pas les manifestations du surréalisme, de « l'informisme » et de toutes ces écoles nouvelles. Mais j'ai l'impression qu'il y a, dans les masses populaires pour lesquelles l'artiste doit œuvrer, une réaction qui est en train de se faire pour que les manifestations artistiques se placent à un niveau plus proche de ce dont le monde a besoin.

M. EDGAR FAURE se déclare mal préparé pour répondre à des questions relatives aux rapports de l'art et de la société.

Dialogue ou violence ?

M. JAROSLAW IWASKIEWICZ : je crains que les considérations que je voulais exposer ne soient un peu en marge de toute cette discussion. Je veux cependant vous dire quelles ont été mes impressions au cours des entretiens. Il y a déjà de nombreuses années que j'ai le bonheur et le privilège d'être invité aux Rencontres internationales. Mais d'une année sur l'autre, je me sens de plus en plus dépaycé. Je ne retrouve plus mes collègues écrivains et philosophes, et je pense qu'il me manque ici ce qu'on appelle « la voix humaine ». Pour moi, le dialogue, c'est le dialogue d'homme à homme entre l'écrivain et son lecteur, et je crois que la littérature a une part très large dans l'institution et la restitution des relations humaines.

Il y a, par exemple, un conflit latent et réel dont on n'a pas parlé aux Rencontres de cette année — on évite d'en parler — ; c'est le conflit entre le nationalisme et l'internationalisme. C'est, je crois, un des plus graves conflits de notre époque. Le nationalisme nous a préparé beaucoup de surprises désagréables et on ne peut imaginer un dialogue entre le nationalisme et l'internationalisme. Seule la littérature, la création littéraire, peut élever le national au niveau du mondial. Cette expression a été appliquée à Chopin, mais on peut l'appliquer à tout grand art.

La grande littérature place le national au niveau du mondial et c'est une lutte contre la violence. L'art qui est vrai, la littérature qui est vraie, qui est une vraie voix humaine, *vox humana*, peut toujours s'élever au-dessus de la violence. Dans ces Rencontres internationales de Genève, il fallait dire quelques mots de la vraie création littéraire.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je serai bref parce que je me rends compte que mon intervention est inopportune, mais M. Iwaskiewicz m'a donné la possibilité de me rattacher à cette conversation. C'est-à-dire qu'il a donné au dialogue un sens plus précis ^{p.360} que celui qu'on lui a donné pendant toute la décade : l'appliquant aux relations entre les Etats, aux relations entre les classes et en faisant intervenir l'idée d'un arbitrage. Je crois que le dialogue est un fait d'homme à homme ; que c'est la recherche d'une solution qui a pour tous une valeur. Cette recherche doit être faite toujours dans un esprit d'amitié ; là où, au départ, il y a concurrence ou inimitié, il ne peut pas y avoir dialogue. Il faut que l'amitié soit à l'origine du dialogue. La divergence des idées est possible, mais sur la base de l'amitié. Je donne cette idée comme critère pour distinguer

Dialogue ou violence ?

ce qui peut être un vrai dialogue de ce qui n'est qu'une manifestation d'un autre type de relations, par exemple des négociations entre Etats ou des concordats commerciaux ou d'autre nature.

Mais là où il y a vraiment dialogue, il y a toujours, au départ, une amitié vraie ; c'est-à-dire des partenaires poursuivant un même but. La divergence tient tout simplement au sentiment qui est au commencement de cette recherche.

LE PRÉSIDENT : Je ne crois pas que cet aspect ait été laissé de côté. Rappelez-vous les conférences du R. P. Congar et du pasteur Kloppenburg.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je voudrais me justifier en quelques mots. Le dogme ne peut pas être l'objet du dialogue. Le R. P. Congar et le pasteur Kloppenburg ont pris pour objet de leur débat le dogme, c'est-à-dire quelque chose qui est une vérité au départ, vérité acceptée, qui n'a rien à voir avec l'amitié ; au contraire, il y a tendance au prosélytisme. Cela n'a d'ailleurs pas échappé au R. P. Congar qui a dit : il faut distinguer le dogme et les intentions dont il se recouvre.

LE PRÉSIDENT : C'est un habile expédient, mais je rappelle que le pasteur Kloppenburg a dit : Il faut laisser mettre en question même sa doctrine ; autant dire qu'il faut discuter sans savoir où on arrivera. C'est cela la condition nécessaire pour que le dialogue soit authentique.

M. JEAN RUDHARDT : Que le marxisme soit animé d'un élan profond qui entraîne les hommes à la conquête de certaines valeurs, il me semble que M. Terracini, par ses propos, par sa vie, nous en a convaincu. Il a parlé ce matin en termes remarquables — à la suite de M. Faure — du bien-être. Il unit en lui à la fois un bien-être matériel et un bien-être intellectuel et moral, un bien-être spirituel. Et il veut que tous les hommes y puissent accéder. N'est-ce pas proclamer une volonté de justice ?

Je voudrais alors demander à M. Terracini de m'expliquer comment le marxisme peut, à partir de la position du matérialisme, serait-ce du matérialisme dialectique, rendre compte de ce besoin de justice qui est au fond du cœur de l'homme et qui anime le marxiste lui-même.

Dialogue ou violence ?

p.361 Si les pensées sont seulement des superstructures — quelle que soit d'ailleurs l'influence qu'elles exercent par la suite — qui se développent sur les bases de rapports économiques, si la conception que l'on a de la justice est seulement le produit d'une situation sociale, qu'est-ce qui doit nous faire préférer la conception prolétarienne à la conception bourgeoise ?

Qu'on ne réponde pas que dans la société sans classe notre pensée échappera à une telle détermination. Cette société sans classe n'est pas réalisée, et en fait le communisme est maintenant la doctrine d'une classe dans une société où les classes existent. Si les idéologies ne sont qu'une superstructure, il n'est lui-même qu'une superstructure, et les valeurs qu'il proclame sont relatives à la classe qui les proclame. Si même cette classe est la classe montante, pourquoi devrais-je les préférer puisqu'elles ne sont que relatives ?

Je ne conteste pas l'influence que notre milieu, notre condition historique et sociale exerce sur notre pensée. Je le conteste si peu que je m'étonne de l'étonnement de M. Terracini devant les progrès du communisme. Si le communisme doit exercer un attrait sur les masses ouvrières, s'il est l'expression même de la psychologie de ces masses à une certaine phase du processus d'industrialisation ou lors de certains bouleversements des structures économiques, son développement n'a rien de miraculeux lorsque ces conditions se trouvent réalisées. Mais s'il nous faut reconnaître l'influence des conditions historiques et sociales sur la structuration de notre pensée, il faut reconnaître aussi à notre pensée un sens indépendant de cette structuration, faute de quoi nous lui refusons toute valeur et nous nous interdisons de parler au nom de la justice ou de la vérité.

Le dialogue, en nous permettant de confronter des pensées diversement structurées, n'a-t-il pas, entre autres, pour fonction de nous aider à découvrir ce sens et de nous affranchir ainsi quelque peu des conditionnements économiques ?

M. ROBERT JUNOD : Je voudrais dire à M. Terracini que les paroles que je vais prononcer, qui ont été jetées sur le papier, lui sembleront sans doute un peu abruptes. C'est la franchise la plus amicale que me les a dictées. Je me permets donc de prendre la parole, non pour poser une question, mais pour vous faire

Dialogue ou violence ?

part de deux sentiments que je ressens très fortement à l'issue de ces Rencontres, sentiment d'angoisse et sentiment d'espoir.

J'ai, je crois, quelque chose de fraternel à vous offrir, cher Monsieur, qui n'est pas un sourire ou une critique polie, si je vous fais l'aveu sincère de l'état dans lequel vous m'avez mis. Votre attitude peut se résumer en un mot : l'anti-dialogue. Votre disposition d'esprit, je ne dis pas vos actes, me semble-t-il, est celle de la violence. Voici pourquoi : quatre traits la caractérisent.

D'abord, l'agressivité. Votre analyse de la situation mondiale a consisté à rejeter toute la responsabilité sur autrui, et vous avez dit que le communisme est une croisade, sinon une croisade militaire, du moins une croisade idéologique.

p.362 En second lieu, vous recherchez en somme l'anéantissement pur et simple de la pensée, des convictions d'autrui. On a d'ailleurs rappelé ce qu'avait dit Khrouchtchev : « Nous vous enterrerons... »

En troisième lieu, vous avez déclaré qu'il vous était impossible de changer d'opinion. Enfin, vous avez reconnu qu'on ne pouvait pas agir sans avoir l'orgueil de posséder la vérité. Ce qui me paraît encore le plus triste, c'est que votre attitude, au lieu de lui donner son vrai nom qui est violence, vous l'appellez du nom contraire, vous l'appellez dialogue. Vous lui accordez le qualificatif de « pacifique ». La dénaturation du langage est aussi pour moi un sujet de tristesse, et même de révolte.

J'aimerais remarquer que cette attitude a également le tort de s'appeler scientifique : « socialisme scientifique ». Que dirait-on d'un savant qui refuserait les critiques d'autrui et qui prétendrait ne pas pouvoir changer d'opinion ? Mais davantage que les savants qui travaillent avant tout avec leur intellect, nous sommes, vous et moi, des hommes. Et je suis forcé de remarquer que votre attitude nie mon humanité. En disant à ceux d'entre nous qui ne partagent pas votre théorie dans son intégralité, que vous les rejetez, que vous n'avez pas besoin d'eux, que vous avez besoin qu'ils disparaissent et qu'on les enterre, vous les blessez profondément.

Ainsi, cher Monsieur Terracini, je ne viens pas ici, maintenant, pour disputer avec vous sur tel ou tel point, et je sais que vous avez raison sur bien des points. Je viens ici pour vous dire que vous blessez un homme dans ce qu'il a de

Dialogue ou violence ?

plus intime, c'est-à-dire dans l'autonomie de sa pensée. La blessure que je ressens ne consiste pas en un froissement d'amour-propre ; elle consiste en ceci que je souffre et ne peux pas m'empêcher de souffrir de votre inhumanité. Quand on croit en l'homme, on souffre de voir des hommes qui piétinent la fraternité et qui méconnaissent autrui par système.

Au cours de ces Rencontres, beaucoup de choses très précieuses ont été dites tant dans les conférences que dans les entretiens. Le Président les relèvera sans doute pour conclure. Toutes ces choses révèlent un mouvement de fond qui est en train de transformer la planète. Nous commençons à devenir humains, c'est-à-dire à nous reconnaître unis dans la recherche difficile du mieux. L'esprit de dialogue, c'est la volonté d'être unis au départ et de le rester tout au long de la recherche. Nous ne possédons pas la justice, nous ne possédons pas le bonheur, mais nous commençons à comprendre que nous les posséderons peut-être, à condition de les rechercher tous ensemble. Le dialogue, c'est le communisme dans la recherche et dans la construction.

Construction ? Oui, car comme l'a très bien dit M. Terracini, le dialogue vers le bas ne suffit pas. C'est pourquoi M. Faure nous a placés dans une juste perspective lorsqu'il a invité l'Est et l'Ouest à collaborer en commun, contractuellement, au sauvetage du Tiers Monde. C'est de ce côté-là que se trouve l'espoir.

J'aimerais encore ajouter ceci, parce que je sens bien qu'en lisant mon texte je peux vous avoir blessé ; quand on est blessé soi-même on blesse les autres, peut-être par la vivacité de sa réponse. Ce qui vous ^{p.363} semblera peut-être trop personnel dans ma réponse, je crois qu'il faut le généraliser à tous les hommes de bonne volonté qui ne sont pas dans votre camp. Lorsque M. Khrouchtchev prononce cette phrase : « Nous vous enterrerons tous », il blesse des hommes de bonne volonté. Je ne dis pas que ce n'est pas diplomatique, mais ce qui est beaucoup plus grave, c'est que c'est décourageant. Or, je crois que les hommes ont besoin d'être encouragés. Et c'est dans ce sens-là peut-être qu'avec des mots un peu trop crus, je me suis permis de vous dire ma pensée qui, au fond, ne fait que répéter, avec un autre ton, ce que les deux derniers orateurs viennent de dire.

M. UMBERTO TERRACINI : Je ne suis pas blessé de ce que vous avez dit et je

Dialogue ou violence ?

vous en remercie. L'ardeur même avec laquelle vous avez pris la parole et manifesté vos sentiments, démontre que lorsqu'on est sûr de son affaire et qu'on désire aller jusqu'au fond des choses on n'a pas la préoccupation hypocrite de ménager les autres. On se trouve alors dans la nécessité de dire ce qu'on a sur le cœur. Mais je suis un peu étonné d'entendre que moi personnellement, je n'ai pas le sens de l'homme, que je n'ai pas le sens de la fraternité, nécessaire à tous les rapports humains.

Qui, au cours de l'histoire, a le plus travaillé pour donner aux hommes, à tous les hommes, la possibilité de développer leur personnalité et de devenir, non pas quelque chose, mais d'être des hommes parmi les hommes ? Le rachat des travailleurs, ce n'est pas seulement une question matérielle. Je suis assez vieux pour me rappeler ce qu'étaient les masses ouvrières à la fin du siècle dernier. Elles étaient hors de la société humaine ; elles étaient repoussées, en marge du monde ; elles n'appartenaient pas à la grande famille des créatures humaines. Qui donc a réussi à faire de ces hommes des égaux avant même qu'ils le soient devenus sur le plan politique, sur le plan moral ? Je dirai que c'est le socialisme. Et si l'on veut mettre en discussion le fait qu'il y a socialisme et communisme, je dirai qu'au moins ils sont frères, bien que parfois ils se disputent entre eux.

J'ai été socialiste à un certain moment, mais mes idées et la nécessité de réaliser mon idéal m'ont porté dans le camp communiste. Et si quelqu'un peut aujourd'hui revendiquer d'avoir lutté pour obtenir pour tous les droits humains, ce sont les communistes. Ce sont les communistes qui se sont toujours élevés contre toutes les formes de violence.

Lorsqu'on veut dialoguer, point n'est besoin d'avoir la conviction d'être dans la vérité absolue. Non, mais il faut y aller avec une conviction. Cela dépend des autres de me convaincre, de mettre en discussion ma position, d'apporter des éléments qui, peu à peu, sèmeront le doute dans mon esprit. Au début, tout le monde l'a reconnu, chacun y va avec son point de vue. Et lorsqu'on dit que les communistes viennent au dialogue avec la décision bien arrêtée de ne rien céder, ce n'est pas exact.

Quant à faire au socialisme le reproche de se prétendre une doctrine scientifique, je dirai qu'il n'y a pas de science exacte, pas même l'arithmétique, et moins encore les sciences sociales ou politiques. Et vous avez p.364 tout à fait

Dialogue ou violence ?

raison lorsque vous affirmez que le communisme, même s'il était une doctrine scientifique, peut et doit encore évoluer, c'est-à-dire changer ; mais depuis cinquante ans, combien de fois et sur combien de voies avons-nous élaboré à nouveau notre doctrine !

Je me bornerai à rappeler le fait que lorsque Lénine a élaboré la doctrine de l'impérialisme, le monde socialiste a estimé que c'était une hérésie. Certains estimaient que rien ne devait être changé, et pourtant un point décisif de notre conviction idéologique a été modifié. Et aujourd'hui même, lorsque dans le mouvement communiste on est en train de réélaborer la doctrine sur la conquête du pouvoir, certains sourient parce qu'ils croient qu'il s'agit d'une habileté. Ils croient à une ruse lorsqu'on affirme la possibilité de progresser vers le socialisme par des voies pacifiques. Or, il s'agit d'une grande transformation. On fait des découvertes même en ce qui concerne la vie des hommes, leurs rapports sociaux. Et chaque fois qu'il y a une nouvelle découverte, que quelque chose change, la science qui traite de ce domaine doit elle-même changer. Mais apportez-nous les preuves que les changements sont tels, dans les rapports sociaux, que nous ayons à réviser les fondements de notre théorie...

Jusqu'à aujourd'hui, l'histoire, c'est-à-dire le développement de l'humanité, démontre la vérité fondamentale de la théorie à laquelle se rattache le communisme. Un petit exemple. On a parlé du Marché commun ; mais qu'est-ce que le Marché commun ? C'est une institution qui était déjà contenue dans la doctrine de la loi du développement du capitalisme définie par Marx. C'est un centre de la production capitaliste qui a tendance à s'agrandir toujours davantage. On passe de la petite entreprise à la moyenne ; de la moyenne à la grande ; de la grande entreprise au complexe d'entreprises. On passe au monopole. Le monopole se forme au commencement sur le plan national, car bien que le capitalisme ait été et soit encore un système mondial, il est divisé par les frontières en secteurs nationaux. Mais à un certain moment il déborde parce que sa loi d'agrandissement joue encore. En réalité, le Marché commun n'est rien d'autre que l'intégration des éléments de production d'une même branche par-dessus les frontières. C'est encore une fois la loi de développement du capitalisme qui se vérifie dans les conditions fixées. C'est-à-dire qu'il existe une situation telle que les petites et moyennes entreprises sont en train de perdre de l'importance dans la vie économique du monde, à un moment où, en Europe, l'organisation polycentrique, du point de vue politique, a presque

Dialogue ou violence ?

disparu. La situation est donc favorable pour l'intégration des centres de production capitaliste par-dessus les frontières, alors même que des oppositions d'origine politique s'élèvent encore.

Pourquoi n'a-t-on pas voulu admettre l'Angleterre dans le Marché commun ? Parce que, en plus de la loi d'intégration, joue encore la loi de la concurrence. Et l'Angleterre, avec son immense empire, constitue encore un obstacle trop important pour permettre une intégration complète.

Je crois que la position scientifique du socialisme n'a pas encore été entamée.

M. ROBERT JUNOD : p.365 Mais sa position philosophique ?

M. UMBERTO TERRACINI : Quant à la position philosophique, je suis heureux de constater que, jour après jour, le matérialisme historique, qui récemment encore n'était pas accepté en général par les historiens non marxistes, est aujourd'hui accepté avec des limitations. Mais aucun historien qui affronte un problème quelconque de l'histoire de l'humanité n'accepte de l'étudier sans tenir compte du point de vue du matérialisme historique.

Je pense que le matérialisme dialectique n'est pas un matérialisme positiviste ; c'est une conception philosophique qui fait une large part aux forces morales ou spirituelles — je n'ai pas peur des mots — de l'homme. A ce point de vue, les autres nous reprochent de ne rien changer. Mais ont-ils changé eux-mêmes quelque chose à leurs opinions ? Ont-ils accepté d'entrer en dialogue ? Si le dialogue se réfère à la réalité, qui est la mesure de toutes les idées, alors il est bien possible que le dialogue progresse et parvienne à de bons résultats. Mais si on reste sur le plan de l'opinion pure, de la doctrine abstraite, alors je suis d'accord avec vous : Il y a un semblant de dialogue ; mais en réalité, ce n'est pas un dialogue, ce sont des monologues.

M. RAYMOND CAHEN : Etant donné l'heure tardive, je m'attacherai uniquement à un point tout à fait limité. Je voudrais dire simplement au président Edgar Faure que le spécialiste du dialogue que je suis — en ma qualité de psychiatre — peut souscrire entièrement à l'effort de terminologie qu'il nous a présenté hier dans son brillant exposé. J'ai infiniment regretté, personnellement, que sa conférence n'ait pas figuré au début de nos

Dialogue ou violence ?

Rencontres, car sa terminologie nous aurait donné une base solide de référence autour de laquelle nous aurions pu discuter plus fructueusement. Je veux en apporter un seul témoignage.

Lorsqu'un de nos malades vient, en toute liberté, consulter, j'ai l'habitude de dire que par cette démarche la moitié de la thérapeutique est faite. Pourquoi ? Parce qu'à partir du moment où un homme qui a perdu, à des degrés divers, son équilibre, vient consulter le médecin, c'est qu'il accepte le principe de l'arbitrage. Et il accepte ce principe de l'arbitrage entre qui et qui ? Non point entre lui et le médecin, mais entre les termes de son conflit intérieur.

Je sais bien que le président Faure, hier soir, nous a parlé d'objets extérieurs, et je sais bien qu'il ne s'agit point de mélanger l'objet extérieur et l'objet intérieur ; néanmoins des comparaisons sont possibles et légitimes. Certes, le président Faure nous a parlé hier de conflits entre le patron et ses ouvriers, mais le conflit du névrosé entre sa tendance à la jouissance, par exemple, et son interdit qui émane du surmoi, est d'une nature tout à fait parallèle et comparable.

Donc, cette notion de l'arbitrage, adoptée comme critère de dialogue, me semble tout à fait fondamentale.

Sa notion du concordat me semble également très utile.

p.366 En effet, lorsque le traitement démarre dans ce dialogue qui est un monologue dialogué, où le médecin ne sert que de relance au dialogue entre le malade et ses différentes tendances intrapsychiques, lorsque la « palabre » — pour reprendre l'expression de M. Ki-Zerbo — a assez progressé, que voyons-nous naître ? Un concordat. Nous voyons naître une synthèse qui se situe en général, selon la théorie du dépassement à laquelle tout à l'heure M. Faure faisait allusion, à un niveau de conscience supérieur. Le dépassement permet l'acquisition d'une perspective concordataire dans l'économie intrapsychique du sujet, qui lui donne la possibilité, dorénavant, de retrouver l'unité de sa personne dans une action coopérante.

Lorsque l'homme d'action, que le président Faure incarnait dans son discours, et le témoignage de l'homme intérieur, que je ne fais qu'évoquer ici, se retrouvent, il y a dans cette convergence un élément lumineux qui éclaire — ou qui aurait pu éclairer — notre débat sur le dialogue.

Dialogue ou violence ?

R. P. KAELIN : Je serai très bref, mais j'aimerais que ne manque pas, dans ce débat sur le dialogue et la violence, un aspect qui me paraît important et qui n'a pas été, me semble-t-il, souligné jusqu'à présent. On a vu, on a pu même expérimenter les difficultés du dialogue. On a même esquissé des solutions. Or il me semble qu'on n'a pas assez insisté sur l'importance du fait de l'éducation. La seule chose que je veux souligner, c'est que dans la mesure où nous sommes en marche vers une mutation de la conscience humaine, vers une prise de conscience nouvelle des hommes et de leurs rapports entre eux, il faudrait atteindre tous les éducateurs, et les parents, utiliser les programmes de cours qui en fournissent de multiples occasions, pour faire comprendre aux enfants, dès le plus jeune âge, puis aux jeunes et à tous les hommes, à tous les échelons de la vie, que l'appartenance à la famille humaine passe avant l'appartenance à une nation déterminée. On s'insère dans la famille humaine à travers une nation déterminée, et par conséquent il faut sauvegarder les valeurs de patriotisme ; mais il y a des liens beaucoup plus profonds qui réunissent les hommes. Tout un travail d'éducation peut préparer, à lointaine échéance, une situation dans laquelle la violence deviendra, au moins dans certaines de ses formes, impossible.

M. EDGAR FAURE : Je voudrais dire à M. Terracini que je ne suis pas d'accord avec lui lorsqu'il dit qu'on n'a pas voulu accepter l'Angleterre dans le Marché commun parce que c'était un concurrent trop puissant. L'affaire n'est pas là. La communauté repose sur l'harmonisation des prix et des tarifs. Or actuellement cette harmonisation n'est pas possible avec l'Angleterre, ni en matière de prix agricoles (l'Angleterre pratique systématiquement des prix très bas, compensés par son contrat de garantie entre l'Etat et les agriculteurs), ni en matière de tarifs, en raison de sa préférence dite du Commonwealth. Techniquement, nous ne pouvons pas envisager l'entrée de l'Angleterre dans le Marché commun tant qu'elle ne modifiera pas sa politique.

p.367 Cela dit sur l'affaire anglaise, je voudrais répondre à certains orateurs qui se sont plaint que les questions que nous soulevions exigeaient un emploi métaphorique du terme de dialogue. Tel n'est pas mon avis. Nous sommes des hommes politiques, M. Terracini et moi-même. On nous demande de parler du dialogue et de la violence ; nous parlons du dialogue et de la violence dans les questions politiques. Nous n'aurions pas l'audace d'en parler dans les questions

Dialogue ou violence ?

psychiatriques, et vous avez vu que, faute de compétence, je me suis récusé sur les problèmes artistiques.

M. Campagnolo a dit, en termes d'ailleurs très élevés, que le dialogue se plaçait uniquement sur le plan de l'amitié. C'est une conception comme une autre. Mais quand on nous demande de traiter le thème *Dialogue ou violence ?* il doit bien s'agir de protagonistes entre lesquels l'expression peut être : ou le dialogue ou la violence. Si on commence à dire qu'on se trouve dans l'amitié, je crains que le thème de la violence ne soit un peu effacé.

En terminant, je remercie Raymond Cahen de ce qu'il m'apporte. Il m'apporte une confirmation sur un point où, dans une discussion avec M. Beuve-Méry ce matin, je m'étais montré hésitant. Or il me montre que j'étais tout de même dans la bonne voie en envisageant la formule de l'arbitrage sur soi-même. J'avais essayé de faire une distinction entre l'homme qui dit : « Je ne céderai jamais, que les grévistes crèvent de faim, cela m'est égal », et le patron qui n'a pas l'intention d'accepter un arbitrage mais qui, au bout de 15 jours ou un mois, se dit : « Cela suffit. Il vaut mieux faire une concession. » Dans ce cas-là, vos analyses m'encouragent à considérer qu'il a pu se faire un certain dédoublement et un certain arbitrage entre la part intransigeante et la part concédante, dans le même individu.

Dans l'analyse que vous avez faite, je pourrai trouver un point d'appui pour cette recherche. Je vous en remercie.

LE PRÉSIDENT : Nous sommes arrivés au terme de cet entretien. Je vous fais grâce des réflexions que j'aurais voulu apporter ici sur l'ensemble de ces Rencontres où il y a eu certaines lacunes regrettables, où il y a eu des parties très positives et intéressantes. Je crois que nous en sortons un peu plus éclairés sur certains problèmes, et que c'est là la grande vertu de cette institution à laquelle il ne faut pas demander plus. Je crois que la seule chose qu'elle puisse faire, c'est de renseigner les esprits de bonne volonté sur des problèmes actuels très délicats, compliqués. C'est pourquoi je tiens à remercier très chaleureusement tous les conférenciers et les personnes éminentes qui ont bien voulu nous prêter leur concours.

Evidemment, les conditions pour qu'un dialogue absolument authentique s'institue sont très difficiles à réunir. Mais je crois que même le dialogue

Dialogue ou violence ?

imparfait, tel qu'il ne peut pas exister autrement dans notre société, est cependant très utile. Car, lorsque nous écoutons les arguments d'un interlocuteur, nous sommes, malgré nous, et à notre insu, très souvent influencés par ce qu'il nous dit.

p.368 Par conséquent, à la longue, les positions crispées que nous pouvions avoir au début, et qui sont absolument opposées au dialogue, finissent par se détendre et éventuellement se dissoudre.

Je pense que dans notre société, qui est en train de changer avec une rapidité vertigineuse, il est souhaitable que sous toutes ses formes, si imparfait soit-il, le dialogue se maintienne. Et c'est bien ce que nous commençons à faire ici, dans le secteur restreint et modeste des Rencontres internationales.

Pour finir, je remercie donc tous ceux qui nous ont apporté leur concours matériel, à commencer par les autorités cantonales et municipales. Je pense aussi à l'UNESCO qui, cette année, nous a été particulièrement utile. Grâce à une allocation substantielle il nous a été permis de faire venir des invités de pays éloignés, ce que nous ne pouvons pas toujours faire, faute de moyens financiers.

Je voudrais donc donner la parole ici au représentant de l'UNESCO, M. Lebar, que je prie de bien vouloir transmettre nos remerciements aux autorités de l'institution qu'il représente.

M. PIERRE LEBAR : En choisissant comme thème des entretiens qui se déroulent chaque année dans cette maison : « Dialogue ou Violence ? », les Rencontres internationales de Genève se montrent fidèles à leur meilleure tradition ; elles donnent l'occasion à des hommes venus d'horizons différents, hommes de réflexion, hommes d'action ayant parfois exercé les plus hautes et les plus lourdes responsabilités, d'exprimer leurs points de vue, de nous faire bénéficier de leur expérience et d'engager précisément sous nos yeux ce dialogue qui n'exclut pas la passion mais n'atteint jamais la violence.

Cette tradition, les Rencontres de Genève ont tenu à la préserver au cours d'années difficiles, lorsque régnait à travers le monde cette tension et cette méfiance qui semblaient reléguer dans un avenir incertain tout espoir de véritable communication.

Dialogue ou violence ?

Les hommes de notre génération ont assisté, au cours de leur adolescence, à cette lente montée de la violence dont les signes se multipliaient sous nos yeux. Lorsque la violence eut tout submergé, nous avons vécu d'un espoir, celui de pouvoir reprendre un jour en hommes libres un vrai dialogue avec des hommes qui ne partageaient pas nos opinions, nos préférences, mais qui ne refusaient pas au départ d'écouter et parfois d'entendre ce qui leur était le plus opposé. Il ne peut y avoir de dialogue qu'à condition de renoncer au mépris et à la négation de l'adversaire, d'accepter de reconnaître dans celui qui vous parle, ou auquel on s'adresse, un homme qui possède la liberté d'être ce qu'il est et qui n'essaie pas, par la violence, de réduire au silence celui qui parle.

Avant la deuxième guerre mondiale, l'Institut international de coopération intellectuelle a encouragé et favorisé le dialogue entre quelques-uns des représentants les plus éminents de la culture ; mais, avec le recul du temps, on est obligé de constater que ce dialogue se développait entre hommes qui avaient en commun, à travers les différences d'origines nationales, une même conception humaniste de la p.369 culture. Depuis quelques années, la communauté internationale s'est enrichie à l'apport des jeunes nations qui ont accédé à l'indépendance.

Notre horizon s'est élargi : le musée imaginaire nous permet d'avoir désormais à notre disposition les témoignages de toutes les civilisations à travers le temps et l'espace. Ce dialogue entre les cultures nous a conduits à reconnaître l'originalité et la valeur de ce que nous étions parfois tentés de considérer comme le plus déconcertant. L'UNESCO, qui s'est attachée depuis sa création à favoriser les échanges culturels internationaux, qui a lancé le projet majeur sur l'appréciation mutuelle des valeurs culturelles de l'Orient et de l'Occident, n'a jamais prétendu inaugurer je ne sais quelle civilisation mondiale standardisée, où se confondraient dans une grisaille universelle les pensées et les œuvres d'art. Au moment où, à travers le monde, un certain nombre d'Etats ont accédé à l'indépendance en accomplissant cet acte décisif qui consiste à prendre à charge leur propre destin, et non plus à le subir, l'UNESCO est plus que jamais préoccupée de les aider à affirmer leur propre personnalité dans ce qu'elle a d'original et d'irremplaçable. C'est la condition même d'un dialogue vivant et enrichissant. Disant ceci, je pense tout naturellement à un homme qui, pendant de longues années, illustra cette tribune de son talent et de sa passion, à Jean Amrouche, qui affirma jusqu'à son dernier souffle sa foi dans les vertus

Dialogue ou violence ?

d'un dialogue qui, pour devenir véritable, supposait que les deux partenaires parlent désormais le langage de leur égale dignité. Qu'il me soit permis d'évoquer aujourd'hui, en ce lieu, sa mémoire.

Mais ces nouveaux Etats qui font entendre désormais leur voix au sein de la communauté internationale, comment pourraient-ils dialoguer avec le reste du monde tant que l'inégalité dans la répartition des richesses matérielles reste immense et que continue à s'accroître l'écart qui les sépare des pays riches. Il y a là, on l'a souvent dit, une grave menace pour la paix et un risque de violence universelle. L'aide aux pays sous-développés n'est pas seulement un devoir des pays riches vis-à-vis de ceux que l'histoire ou la nature ont longtemps défavorisés. Le gigantesque effort qu'entreprennent, dans le cadre de la Décennie du développement, les Nations Unies et leurs institutions spécialisées, vise à répondre à ce défi. Mais comment pourrait-on espérer élever le niveau de vie, assurer plus de prospérité, sans poursuivre un immense programme d'éducation destiné à développer l'esprit, l'âme et la vigueur morale des hommes, mais aussi à former les cadres dont une société ne peut se passer lorsqu'elle crée péniblement les instruments matériels de sa croissance économique et de son progrès social ? C'est pourquoi l'UNESCO s'efforce de lier l'éducation en un même faisceau avec la culture dans laquelle elle se prolonge, avec la science dont elle contient les promesses. L'UNESCO entend de plus en plus être présente, comme le déclarait récemment son directeur général, « aux grands débats qui préoccupent actuellement les hommes et sur lesquels l'éducation, la science et la culture peuvent avoir un impact ». Elle s'efforcera d'apporter un esprit d'objectivité dans l'examen des problèmes les plus urgents de notre temps, par exemple celui du passage d'une économie d'armement^{p.370} à une économie de désarmement, en les dépassonnant par une approche scientifique.

Au moment où l'arrêt des expériences nucléaires a fait renaître à travers le monde l'espoir, où s'éloigne la menace de la violence universelle, et où le dialogue est engagé, succédant à la méfiance, il n'est plus interdit d'espérer que d'immenses ressources seront un jour libérées et pourront être consacrées à élever le niveau de vie de centaines de millions d'hommes. En contribuant à éclairer l'opinion par des études objectives, l'UNESCO, dans le domaine qui est le sien, entend agir conformément à la vocation que lui ont reconnu ses fondateurs.

Dialogue ou violence ?

Permettez-moi de conclure, Monsieur le Président, en vous transmettant le message d'amitié fidèle et les vœux chaleureux du directeur général de l'UNESCO. L'UNESCO, vous le savez, attache le plus grand prix à vos travaux. Les Rencontres internationales de Genève assurent à tous ceux qui y participent, dans un climat d'amitié et de liberté, les conditions d'un dialogue riche et sans complaisance.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie, Monsieur Lebar. Nous sommes très sensibles à votre message.

Je ne voudrais pas lever la séance sans exprimer encore nos remerciements à la presse et à la radio, que nous mettons à rude épreuve.

Je déclare closes les dix-huitièmes Rencontres internationales de Genève.

@

INDEX

Participants aux conférences et entretiens

@

ABRAHAM, Pierre : 312.
ANGELOPOULOS, Angelos : 256, 357.
BAUDOUIN, Charles : **11**.
BERENSTEIN, Alexandre : 264.
BERGIER, Jean-François : 347.
BEUVE-MÉRY, Hubert : 299, 326.
BOURBON-BUSSET, Jacques DE : 317.
BREGA, Gian Piero : 250.
CAHEN, Roland : 282, 365.
CAMPAGNOLO, Umberto : 359, 360.
CATTUI, Georges : 234, 235.
CHAVANNE, André : 199.
CONGAR, Yves, R. P. : **37**, 214, 216.
COTTIER, M., R. P. : 279.
DUCOMMUN, Charles-Frédéric : **85**, 271, 277, 281, 283.
FAURE, Edgar : **145**, 328, 337, 341, 347, 351, 366.
FESSARD, R.P. : 341.
FÈVRE, Pierre, R. P. : 214, 335.
GURVITCH, Georges : 204, 215.
HERSCH, Jeanne : 305, 306, 340.
HESSEL, Stéphane : **111**, 285, 299, 300, 302.
IWASKIEWICZ, Jaroslaw : 359.
JÉHOUDA, Josué : 230.
JUNOD, Henri-Philippe : 321.
JUNOD, Robert : 210, 361, 365.
KAELIN, Jean de la Croix, R. P. : 238, 366.
KI-ZERBO, Joseph : **127**, 288, 296, 301, 306, 309, 314, 315, 317, 320.
KLOPPENBURG, Heinz : **55**, 217, 229, 231, 237.
LA ROCHEFOUCAULD, Edmée DE : 249.
LEBAR, Pierre : 302, 368.
LÉVY, Madeleine : 209.

Dialogue ou violence ?

LIPATTI, Valentin : 219, 309, 310.
LUKIC, Radomir : 246.
LUNEL, Armand : 228, 314.
LYON DE CASTRO, Francisco : 201, 243, 254, 315.
MARCHAL, Georges : 203.
MARTIN, Victor : 189, 227.
MATIC, Dusan : 283.
MAYER, Hans : 310.
MESTRIAUX, Robert : 294.
MULLER, Philippe : 353.
NOJORKAM : 358.
PELLEGRINI, Alessandro : 272, 334, 336.
PIETTRE, André : 272.
PIRENNE, Jacques : 256.
RALEA, Mihail : 248.
ROCHE, Claude : 231, 234, 237.
ROCHEDIEU, Edmond : 241, 270.
ROLLAND, Maurice : 263.
RUDHARDT, Jean : 212, 214, 360.
SAFRAN, Alexandre : 207.
SOLAS-GARCIA, José : 240.
TERRACINI, Umberto : **173**, 275, 297, 323, 336, 340, 341, 344, 351, 355, 358,
363, 365.
TEVOEDJRE, Albert : 291, 350.
THORP, René-William : **63**, 251, 262, 267.
TOZZOLI, Paolo : 265.
TROCME, André : 220, 295.
VIGORELLI, Giancarlo : 222.
WALL, Bernard : 219, 242, 280, 320.
WIDMER, Gabriel : 269.
ZIEMILSKI, Andrzej : 245.

*

Conférences : [Baudoin](#) - [Congar](#) - [Kloppenbourg](#) - [Thorp](#) - [Ducommun](#) - [Hessel](#) - [Ki-Zerbo](#) - [Terracini](#) - [Faure](#).

Entretiens : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#) - [Quatrième](#) - [Cinquième](#) - [Sixième](#) - [Septième](#) --- [Entret. privé](#).

@