

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



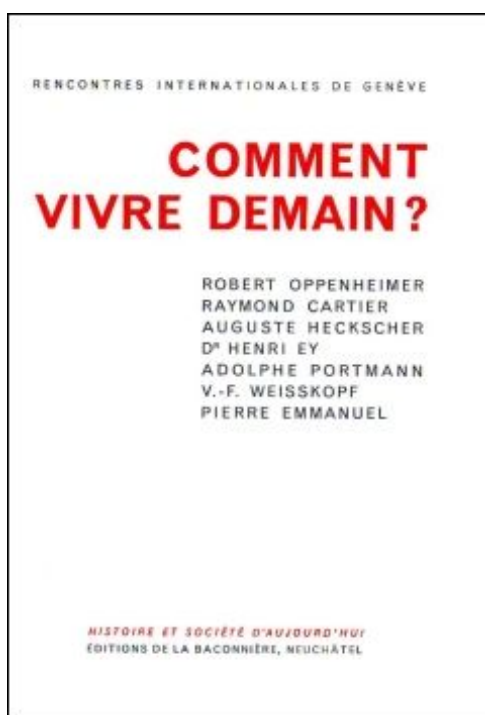
TOME XIX
(1964)

**COMMENT
VIVRE DEMAIN ?**

Robert OPPENHEIMER — Raymond CARTIER
Auguste HECKSCHER — Dr Henri EY
Adolphe PORTMANN — V.-F. WEISSKOPF
Pierre EMMANUEL

Comment vivre demain ?

Édition électronique réalisée à partir du tome XIX (1964) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1964, 352 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

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

[Robert OPPENHEIMER](#) : [L'intime et le commun](#). ([en anglais](#)). Conférence du 2 septembre.

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC : [L'esprit de la science](#). Le 3 septembre.

[Raymond CARTIER](#) : [Eloge de la vie moderne](#). Conférence du 3 septembre.

[August HECKSCHER](#) : [L'homme et les masses](#). Conférence du 3 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Les deux étages](#). Le 4 septembre.

[Henry EY](#) : [Folie et monde moderne](#). Conférence du 4 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Constance de la folie](#). Le 5 septembre.

ENTRETIEN SPECIAL : [L'homme et son habitat](#). Le 7 septembre.

[Adolf PORTMANN](#) : [La sociologie et la conduite de notre vie](#). Conférence du 7 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Droit sur la vie](#). Le 8 septembre.

[Victor Frederick WEISSKOPF](#) : [La science de demain](#). Conférence du 8 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Science et morale](#). Le 10 septembre.

[Pierre EMMANUEL](#) : [Poésie, art moribond ?](#) Conférence du 10 septembre.

SIXIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [La poésie dans le monde actuel](#). Le 11 septembre.

SEPTIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Entretien de clôture](#). Le 11 septembre.

*

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

@

Comment vivre demain ?

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 néanmoins 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.

@

Comment vivre demain ?

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 XIX^{es} R.I.G., et tout particulièrement aux autorités cantonales et municipales de Genève.

Comment vivre demain ?

INTRODUCTION

@

p.009 En 1947, les Rencontres Internationales de Genève mirent en discussion le thème *Progrès technique et progrès moral*. Les questions débattues dans cette session — au retentissement considérable — n'ont rien perdu de leur actualité, le problème des relations entre l'homme et la technique étant plus que jamais sujet d'inquiétude pour ceux qui pensent.

Nos sociétés, dans la situation révolutionnaire qu'elles vivent : promotion historique des peuples autrefois colonisés, accroissement des populations, inégalité dans la répartition des biens de consommation, accumulation d'armes nucléaires dont la puissance même interdit aux Etats d'envisager la guerre comme *ultima ratio*, sont simultanément la proie de techniques bouleversant toutes les conditions sociales et les relations humaines, tant publiques que privées : surindustrialisation, aéronautique, automobile, cinéma, radio-télévision... Tant et si bien que les hommes d'aujourd'hui doivent, pour survivre, non seulement s'adapter à des modes de vie sans précédent historique, mais surtout, s'ingénier à trouver des solutions neuves à des problèmes entièrement nouveaux.

C'est pourquoi le Comité des R.I.G. a estimé nécessaire d'ouvrir sur l'avenir de l'homme une vaste confrontation, avec l'espoir qu'une analyse objective — à son plus haut niveau — de la situation actuelle, permettra de dégager certaines prévisions et surtout quelques lignes d'orientation. Il espère ainsi contribuer à l'effort d'imagination et d'invention qu'exige le temps présent.

Il était évidemment impossible d'aborder tous les aspects impliqués par le thème adopté. Le Comité des R.I.G., en déterminant le champ d'investigation, a estimé qu'une place importante devait être faite aux sciences physiques et biologiques, dont l'essor prodigieux est à la base des bouleversements de notre civilisation. Les personnalités de MM. Oppenheimer, Portmann et Weisskopf sont, dans ces domaines, les sûrs garants d'un apport exceptionnel. Il fera prendre conscience des problèmes que posent aux hommes du XX^e siècle les découvertes scientifiques et leurs applications ; et aussi du hiatus qui s'est introduit dans l'existence humaine entre son expérience vécue, conditionnée par

Comment vivre demain ?

une enfance dont les exigences demeurent p.010 les mêmes, et sa projection dans un monde que les sciences et les techniques rendent chaque jour plus artificiel.

MM. Cartier et Heckscher abordent notre thème sous l'aspect de la « massification » de la culture et de ses conséquences, le Dr Henri Ey sous l'aspect de la santé mentale, alors que Pierre Emmanuel apporte le message d'un poète pour qui la destinée spirituelle de l'homme importe au tout premier chef.

@

Comment vivre demain ?

ROBERT OPPENHEIMER est né à New York City le 22 avril 1904. D'une grande précocité, il fit de brillantes études à Harvard — où son intérêt s'éveilla pour la physique théorique — avant de se rendre à Cambridge et à Göttingen, où il obtint à 23 ans, auprès de Max Born, son doctorat avec les plus grands éloges. Lorsqu'il retourna dans son pays, après deux nouvelles années d'études à Leyden et à Zurich, sa réputation de savant l'y avait précédé ; plusieurs grandes universités lui offrirent une chaire. Oppenheimer opta pour l'Université de Berkeley, près de San Francisco, avec un enseignement simultané à l'Institut technique de Californie, proche de Los Angeles.

Au cours des douze années que dura cet enseignement, Oppenheimer apporta une contribution essentielle au développement de la physique théorique. Survint la guerre, qui allait mêler étroitement Oppenheimer à des événements d'une portée incalculable. C'est lui qui eut l'idée du plateau rocheux de Los Alamos (Nouveau-Mexique) pour le laboratoire que les Etats-Unis voulaient consacrer aux recherches atomiques à des fins militaires. Il y déploya comme directeur une intense activité, de juillet 1943 à octobre 1945, mais abandonna ses hautes fonctions peu après Nagasaki. Par la suite, lorsque les Etats-Unis orientaient leurs efforts vers la production de la bombe H, les difficultés ne manquèrent pas à Oppenheimer, qui limita depuis lors son activité à la direction de l'*Institute for Advanced Study* de Princeton.

L'INTIME ET LE COMMUN ¹

@

p.011 As my title indicates, perhaps somewhat obscurely, I shall talk about one aspect of our life which may change very much in the times ahead, which has to do with how we shall live tomorrow, "Comment vivre demain". But since I am opening this session — and for me this is both a great honour and a great responsibility — I will make some introductory generalities, having to do with what one can say about tomorrow. I am aware, as all of you are, but perhaps a little more sharply, that there is still an open question : whether we shall live tomorrow : whether we can live through the threat to life and civilization.

I think that when one comes to talk about tomorrow, there is a sense that the book of the past is closed, that one has a fresh

¹ Conférence du 2 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

page to write on ; there is a sense of delight and hope that one is free of all that has happened, and able to make it better. I know that, in 1945, after the war was over, not only in Europe, but in the Pacific, some of us met — I see some of them in this audience — to talk about the future. We had a great sense that the terrors that had marked ^{p.012} the preceding decade, that dreadful war, Hitler, blood and death, were past, that we were looking out at a future which was ours to hope. We even thought about atoms for peace ; we thought about them much more gaily than is possible now in the working conference that is going on in this city. One has these moods as after a severe illness, a long convalescence, after being in battle, and recovering from wounds, of looking to the future, untrammelled by the past. What Baudelaire said of death, we think of tomorrow : "qui refait le lit aux gens pauvres et nus". But it is not really so. Our morality, our politics, our law, our art and even our revolutionary science are rooted in the past and the present ; they do not determine, but they condition, what can happen.

Indeed, the pages are not blank that we have to write on, that we have to read. To me, it is not clear, not in the least, whether we shall live tomorrow. I think it only reasonable to welcome the fact that we have lived for twenty years without war, without great war ; to welcome the increasingly wide and the deep recognition of the danger that lies in war. This recognition has been made formally manifest in some arrangements between the Soviet Union, the United States and other powers, the test ban, a few other things, and even in the very existence of the Disarmament Commission which continues to meet, here in this city of Geneva. We can very much welcome the substantive changes in military

Comment vivre demain ?

policy of the great powers, which reject any simplistic view, such as the rather dangerous one of massive retaliation. But the dangers continue varied and acute, and both they and the measures to reduce them have much to do with how we shall live in the future.

There are many other things that we cannot erase from the pages when we look towards the future. It is a time when we are aware, I think more acutely than for a long time, perhaps ever, of social injustice in all its forms ; aware of the fact that freedom, even by the modest definition which we accept, is by no means universal in the world ; aware of the fact that there are acute injustices within countries. I think of my own, where the signs of this, disturbing, are nevertheless also necessary and encouraging. It is a time when there is a new sense of injustice, again welcome, but full of danger, ^{p.013} between nations. I think of the fact that it is just a quarter of a century ago tonight that the planes and tanks moved eastward from Germany to Poland, ushering in a disaster which is a disgrace to our civilization and our heritage, and that we have not recovered from it. I think of the fact that in trying to help, or in watching other people try to help themselves, the cultures with which they have lived, fragile, unstable cultures, are being destroyed, and that the great strong western culture of which we are the representatives often has very shallow roots to replace what has been lost.

Other people would make different lists. I think of the fact that we have not come at all to grips with the humanization of work in a technical and automated society. We do not know yet what this will mean for us. I think of the fact that all about us there are, there may always be, signs of savagery and hatred, hardly

Comment vivre demain ?

compatible with what we profess and what we hope. I think of Proust's phrase ; we are not far from it : "that indifference to the suffering of others which is the one true permanent form of evil." We would all draw up the things we have to live with, and to redress, in different terms.

But there is complementary danger in foreseeing the future, and trying to foretell it. We are often convinced that yesterday's surprises will determine what happens tomorrow. We are often convinced that if we only make it go more so as it has gone in the last year or decade, we shall see the future. But for good or ill, tomorrow is novelty. It is the novelty of chance, things that come together in a way one cannot predict. Even more, it is the novelty of human imagination, love and design, dedication and purpose. What makes tomorrow is that it cannot be foretold today ; it is not implied by today.

So, doing our best — and I here presume to speak for all your other speakers — doing our best and drawing on history and political economy, on what we know of psychology, we shall probably miss the point. We shall give a varied, a plural, an incoherent account : I hope illuminating, I am sure honest, assessments of what we see today, what we see in the immediate past, that will limit, will help to determine — but will not determine — what will happen tomorrow.

^{p.014} My title is an ambiguous one, and it is equally ambiguous in English and in French. The word 'common', le mot 'commun' means what we share, what is for all men or for many men. It also means 'vulgar', 'vulgaire'. This is a comment on the time. One ought to have a word which means 'humanitas' and does not mean 'vulgar'. But I do not have it in English ; I could not find it in

Comment vivre demain ?

French. This is something that I think other speakers will talk about : the size, the philistinism, the vulgarity of our Society, the difficulty of maintaining things intact and clean and beautiful ; it is not my subject, and I must confess I do not worry about it too much. I think if a few people maintain things, it will help everybody else.

I have in mind in using the word 'common', 'commun', that it refers to what is general, accessible common knowledge, neither secret, nor restricted to an elite ; knowledge that is not private, private to a man, to a family or a profession, to any of the many communities which span this earth : technical, artistic, professional, mostly perhaps scientific : to the privacy of some village in the cultural landscape of our day.

Two great men of Geneva had a great deal to do with altering, in the European tradition and in history, the line which separates what is regarded as private and what is regarded as the business of all men. One was Calvin, who played so very large a part in the attempt to eliminate any human community from the great questions of a man's salvation. The other was Rousseau — I am oversimplifying in a horrible way — who made the individual man historically and also essentially prior to society, not co-equal, and thus in a way complementary to it.

We should be aware that cultures differ in no way more radically than in where they decide that something is public business, the business of the village or of the community, and where it is the individual's. Even the most elementary physical aspects of life are assigned public or private, solitary or familial roles, in a way which varies from place to place, perhaps described by anthropologists, but not easily understood. It is so extreme that

Comment vivre demain ?

students of traditional Japan have found in the absence — almost total absence — of ^{p.015} private life, in the totally public character of human existence in Japan, the origin of the custom of suicide for reasons of honour. It was an isolated community, with no place to go, no place to hide, no place to flee, no place to be private, no escape, beside death. In general, I think it is true that the more isolated and the more primitive communities have had a greater common culture and reserved less for private life than we are used to or can easily imagine.

I want to talk, then, about two developments, both technical, which open the question of what should be private, what should be public, what can be private, what can be public, what should be secret. They both, I think, come from physical science. The first could easily have come from biological discoveries, and may still. The second starts with physical techniques and physical technology, but it is beginning to involve some biological and some very primitive psychological techniques as well. The two are quite unrelated in origin, and incommensurable. But just for this reason, together they span some of the prospects of private and of open and accessible knowledge.

Before I turn to that, one "caveat" ! The fact that knowledge is open, as it normally is in scientific things, for instance, as it normally is in art, the fact that it is public, printed, does not really mean that it is shared. It is very much a characteristic of our time, of how vast the world is, of how fast it changes, of its important and beautiful powers of specialization and language, that all channels are overloaded, and all spirits struggle for light, clarity and depth against the flood of the information, the creation, the discovery and the invention that is available. This struggle one

Comment vivre demain ?

must not lose. I have often, among many others, spoken of this, and also here, two years ago, in Geneva, and especially as it affects the life of the arts and the sciences. We all know that something can be and is being done about it by education, above all by the sense of lifelong education and learning, by teaching in all its manifold forms, by the catalysis of friendship and love. We all know that these help to keep our spirits at the same time open, so that we are not shut off from what is open knowledge, and still to ^{p.016} keep them honest and intimate and very deep. It would be a mistake for me to repeat these themes again.

Both of my technological developments derive from science. Science at its best, and really inherently, is both intimate and open. And I cannot help feeling that it has a remarkable sunniness, a sunny, warm quality. It has, of course, its rivalries, its agonies, its struggles, its partisans, but not really, I believe, any barriers or any apparatus of secrecy. There is nothing in it, nothing even marginally relevant to it, involving hate, or anything dark or evil. It has no way to suppress and no way to exploit. Of course, it has its sorrows, but so does all life. I remember what Wolfgang Pauli said when he was very young ; he was a very early genius. When he was studying in Copenhagen, Niels Bohr's wife asked : "Pauli, Pauli, why are you so unhappy ?" And he looked at her angrily, and said : "Why shouldn't I be unhappy ? I can't understand the anomalous Zeeman effect." In this sense, science is not always happy ; but compared to all other life, I think it is.

Of this field, I think one can always prophesy in the sense that we shall know more, and usually that one can identify the growing tips of knowledge, that one will find as many new questions as

Comment vivre demain ?

answers, that one will be amazed, and when things are really good, shocked and filled with wonder and rather shaken. But I think that in the course of these lectures, Weisskopf will do this much better and very well indeed.

Yet once it comes to the practical powers that come from science and its techniques, there are quite other notes sounded. Here prophecy is relevant and here, I think, we ought to spend our time seeing what we can make of the future, prophecy, with all the wisdom of experience, all that the historian, the economist, the political scientist can teach. But here there also is a sense of responsibility for the future, for choice. Prophecy and responsibility are related but complementary modes ; the one says : "this will happen ; it must ;" the other says : "this should happen ; and I will work for it." "The mode," said Justice Holmes, "by which the inevitable comes to pass is effort."

^{p.017} Of the two themes I want to sketch, one is the ideal of an open world. It haunts, though it certainly neither informs nor inspires, the Geneva Disarmament Conference. The other theme is what has happened, what is happening, what can and probably will happen, to privacy.

The first theme is very old, but was newly sharpened and given new meaning some twenty years ago, when the first atomic bombs were being developed. At that time, in mid-war, I think there were two reasons that one went into this. The first was Hitler. I think it was a good reason. The second was also, I think, a good reason, and that is that this development would change the world, the world of Ypres and Verdun, of Guernica and Warsaw ; one hoped that it would be changed for the better. Later, in our country, as it was clear that Hitler would be defeated, there were I think two

Comment vivre demain ?

views of the future, probably shaded and mingled. One was that these instruments, if they worked, would help keep the peace. The other was that they would lead, that they should lead, to an international scientific and technical collaboration, which would serve to control their dangers, which would help to transcend national powers to prepare and to make war, national powers to isolate people and engulf them in lies, as Hitler had done, and Stalin. There were many who thought such thoughts and hoped such hopes ; but one man, I think, saw somewhat more vividly how deep the changes would have to be, and struggled to bring them about. He was Niels Bohr. You will remember him as the man who learned of the atomic nucleus just after Rutherford had discovered it, and from this evolved the atomic model which was finally understood fifteen years later, which made atomic theory and explained most of what had been known about matter before the turn of the century, and a good deal that was found out since. You will probably remember him as a man of deep philosophical interests, who understood that different approaches to human experience were required for any adequate description of life, as they were in atomic physics, who characterized these modes, which could not be combined, but which were not in themselves complete, as complementary. Bohr in 1939 had come to the conclusion that making bombs from fission was a pretty tough ^{p.018} job. When, in 1943, he escaped from Denmark, probably at the last possible moment, he was flown to England. There he learned from Chadwick and Sir John Anderson what was up, and they asked him to take part in the enterprise in the United States. This made a very great impression on Bohr, because unknown to him, great industries had been developed to make the bombs ; he was

Comment vivre demain ?

persuaded that they would succeed. He had a great vision then, as he had had thirty years earlier, when he learned about the atomic nucleus from Rutherford. He understood that these weapons, if they could be made, could be made bigger, and could be made plentifully, and that their secret accumulation, their accumulation in closed societies, in societies that had no converse with one another, would pose a threat to the security of the world and all its peoples which would be intolerable. He thought the atomic arms-race, and he was sure that the Soviet Union would be the major protagonist, would be intolerable. He did not think that we could live through it, as we have for two decades. He did not want us to, and in that he was certainly right. But he understood immediately that this could not be prevented just by signing treaties saying : "We won't make such things," or even by having commissions of experts meet from time to time to control the observance of these treaties. He thought that any real security would have to lie in a deep change in the world, a change which first of all implied that nations would not try to destroy each other, or to conquer one another, and which then implied that all nations would be open to each other, in so far as what went on in them would concern the security and the welfare of men. Nothing of import to that security and welfare should be kept secret.

Bohr knew, of course, that there are moments in man's life when things have to be private and secret. Essentially he knew from his own experience, as we all do, that when we approach a problem, we usually make mistakes : that the only way to try out a course of action, the only way to see whether an interpretation of nature is right, is to talk about it, and not to be held responsible for advocating something that one has proposed. This is essential

Comment vivre demain ?

in government ; this is essential in any group that has responsibility ; and ^{p.019} of course it has a deeper and richer meaning in the life of the individual man.

Bohr thus hoped that the allies, the United States, the United Kingdom, would approach the Soviet Union — he regarded this as the vital step — to see whether they could not be interested in attempting a new form of international and national life in which there weapons would not be made, in which things would be open, and in which we would renounce the use of the weapons, the weapons themselves, and offer to help with all the technical enterprises which might open up from this and other branches of science, working in co-operation in a world in which there would be no secrets, where secrets would indeed be illegal. Bohr talked about this with Roosevelt, apparently successfully, and with Churchill, obviously not successfully, and with many of their advisers : Sir John Anderson and Halifax, Justice Frankfurter in America, who were deeply moved, and not unhopeful. As it turned out, Roosevelt and Churchill — Roosevelt by then no longer well — partly misunderstood, partly distrusted and indeed thoroughly rejected this suggestion. The efforts that were made to revive it after Roosevelt's death also came to nothing whatever.

It is hard, looking back, to take a very sanguine view of what Stalin would have thought of it. Bohr knew enough of dictatorships to assess the great part that secrecy had played, and would have to play, in their maintenance. He knew that a contempt for truth really played a very large part in the whole nature of the Soviet regime, and its stability. He still would have liked to work for an open world.

Today, twenty years have passed, and it seems to me — I

Comment vivre demain ?

speaking with great timidity of this — that although the political grounds within the Soviet Union for being troubled about an open world have lessened, they are still quite far from being trivial. I think that probably the military grounds are gradually being eroded by technical intelligence. Of course, today less than ever is this a problem for just two countries alone.

We may live with the arms-race and deterrence, with its very great and rather incalculable dangers, dangers of error, of accident, ^{p.020} of folly. Perhaps the time to avert it has passed, or never was ; and other great catastrophes or changes will have to come. But if we should ever move, and I think we should not at all give up hope, to a less dangerous world, it will indeed have to be an open one. From the fact that there are no bombs, it will follow that there will be also no great national wars, and no hopes of conquest or dominion by force or stealth, and perhaps not even any sanctioned and even hallowed hatreds of one nation against another. There are, even today I think, some limited, very slight signs ; I think not so much of the formal agreements, limited and tentative, symbolic though they are, and welcome though they are, as of the obvious intention of the armed powers to reduce the probability that they will find themselves engaged in this great new slaughter.

The other side is that there have been some changes, obvious when you think about it, but not much described — not until recently much described — in the status of the privacy of an individual. It has always been an essential part of our lives ; and increasingly, as the world has grown, and grown larger and faster and louder and windier, we have treasured it : privacy of the person, of the family, of the group of colleagues, of the profession,

Comment vivre demain ?

anything that gave intimacy, deep meaning, friendship, simplicity to human intercourse. We need it to make our errors without disaster ; we need it even to find out what we mean, to talk with one another freely, and for the health of the human spirit, we have always needed it very deeply indeed.

In conflict, privacy is always invaded ; the "police dossier", the private detective — though he may perhaps be more modern — the informer, the practices of seizure and search and sometimes of torture, whether for power, for knowledge, for battle, for money, for love. I know of a study made by the New York Bar Association. In England, surely, in this country, in the United States, there must be a dozen such. What one finds is at the same time completely obvious, in that it would have had to happen, but also fantastic. The most benign techniques can, as so often, be used to invade privacy. Let me give one example : for medicine, in order to find out what is happening in a man, very small capsules which will for ^{p.021} instance measure acidity, pressure, what have you, and transmit by radio what they found, have been developed. These are very fine for finding out where a man is, and they are very fine for finding out other things about him ; you can conceal them, so he swallows them without knowing. Another example : the tracers, the radioactive products which are the first early major scientific and technical by-products of large-scale atomic energy, are very readily available and are frequently used to follow people when one wants to know where they have gone, and does not want to be seen following them. And so it goes. The circuitry that has been developed for rocketry, microminiaturization, information retrieval, has led to the possibilities of surveillance which do not reveal themselves to the victim, which make it possible to follow,

Comment vivre demain ?

to see, to hear, and often to interpret what is going on. These of course are primarily things that one would expect to find in intelligence and counterintelligence agencies. But they are for sale, and cheaply and abundantly and more and more effectively. I do not mean to pretend that there are not countermeasures, or that all devices work all the time ; but generally speaking, privacy is not something that you can have, unless you have rather a good technical apparatus to protect you, or unless you are just not interesting, and nobody wants to find out about you. There are also medical applications ; there are drugs which make you say what you would not say if you had not taken them ; there are effective uses of subliminal perception which make you behave in ways in which you would not if you were aware of what was being done to you. This is a very rapidly growing affair, and so far in our country rather completely uncontrolled.

There are of course, and with us this is very important, legal restrictions on what you can do with evidence like this in a court of law. You cannot introduce evidence obtained in many of these ways as valid evidence in legal proceedings ; there are constitutional guarantees in most countries of the western world against unwarranted search or seizure or detention. But the guarantees are of course far from universal ; and they are not relevant to the private feuds and struggles of a pluralistic society. I do not know how ^{p.022} widespread and how subject to control these possibilities of invasion of privacy will turn out to be ; perhaps rather little ; and of course, no one may be sure that he is without privacy. But if a man is interesting, if he has an enemy or is a trouble, I think he will not be very sure, unless he is well technically equipped himself, that his actions, his words, his

Comment vivre demain ?

appearance, and what one may conclude from all of this, will be unknown to others. This inspires in most people a certain revulsion.

A decade ago, the Atomic Energy Commission in my country did investigate and hold hearings on my trustworthiness ; when the proceedings were published, many said that my life had become an open book. That was not really true ; most of what meant most to me never appeared in those hearings ; perhaps much was known ; certainly much was not relevant. But I did have occasion then to think of what it might have been to be an open book. I have come to the conclusion that if in fact privacy is an accidental blessing, and can be taken from you, if it is worth anyone's trouble, for a few dollars, and a few hours, it may still not be such a bad way to live. We most of all should try to be experts in the worst about ourselves ; we should not be astonished to find some evil there, that we find so very readily abroad and in all others ; nor should we, as Rousseau tried to, comfort ourselves that it is the responsibility and the fault of others, that we are just naturally good ; nor should we let Calvin persuade us that despite our obvious duty we are without any power, however small and limited, to deal with what we find of evil in ourselves. In this knowledge, of ourselves, of our profession, of our country — our often beloved country — of our civilization itself, there is scope for what we most need : self-knowledge, courage, humour, and some charity. These are the great gifts that our tradition makes to us, to prepare us for how to live tomorrow.

Comment vivre demain ?

L'INTIME ET LE COMMUN

@

p.023 Comme l'indique mon titre, un peu obscurément peut-être, je parlerai d'un aspect de notre vie susceptible de connaître de grands changements dans les temps à venir, aspect qui touche à l'interrogation : « *comment vivre demain ?* ». Mais puisque j'ouvre ces Rencontres — et c'est pour moi à la fois un grand honneur et une grande responsabilité —, je proposerai tout d'abord des généralités sur ce que l'on peut dire de demain. Je suis conscient, comme vous l'êtes tous, mais peut-être plus pleinement encore, qu'une question demeure sans réponse, celle de savoir si nous vivrons demain, si nous pouvons vivre malgré les menaces qui pèsent sur notre vie et sur notre civilisation.

Je pense que lorsqu'on en vient à parler de demain, on éprouve le sentiment que le livre du passé est refermé, et qu'une nouvelle page doit être écrite. C'est un sentiment délicieux et riche d'espoir d'être libéré de tout ce qui s'est passé, et d'être capable de l'améliorer. Je sais qu'en 1945, quand la guerre prit fin (en Europe et aussi dans le Pacifique), quelques-uns d'entre nous nous rencontrâmes — j'en aperçois certains dans cette salle — pour parler de l'avenir. Nous éprouvions intensément le sentiment que les terreurs qui marquèrent les dix années qui venaient de s'écouler, que cette horrible guerre, qu'Hitler, le sang et la mort, que tout cela appartenait au passé, que nous pouvions — pleins de foi — nous tourner vers un avenir qui serait le nôtre. Nous pensions même à l'atome pour la paix, et nous y pensions avec un plus vif enthousiasme que celui qui règne aujourd'hui à la Conférence se déroulant à Genève. Comme après une grave

Comment vivre demain ?

maladie et une longue convalescence, comme après une bataille — lorsque l'on guérit de ses blessures, on a envie de regarder vers l'avenir, détaché du passé. Ce qu'a dit Baudelaire de la mort, nous le pensons de demain « qui refait le lit aux gens pauvres et nus ». Mais la réalité n'est point telle. Notre morale, notre politique, notre justice, notre art et même notre science révolutionnaire sont enracinés dans le passé et dans le présent ; ils ne déterminent pas mais conditionnent ce qui peut arriver.

p.024 En fait, les pages que nous avons à écrire et à lire ne sont pas blanches. Pour moi, rien n'est moins certain que le fait que nous vivrons demain. Je me borne à penser qu'il est raisonnable de prendre conscience avec satisfaction du fait que nous venons de vivre vingt années sans guerre, sans grande guerre ; de reconnaître la signification profonde et toujours plus large du danger de la guerre. Ce danger fut formellement dénoncé comme manifeste dans certains traités entre l'Union Soviétique, les Etats-Unis et d'autres puissances, par l'arrêt des essais nucléaires et par quelques autres initiatives de ce genre, ainsi qu'à travers la Conférence du Désarmement qui continue de se tenir ici à Genève. Nous pouvons grandement nous réjouir des changements positifs survenus dans la politique militaire des grandes puissances, politique qui rejette tout objectif simpliste tel celui, particulièrement dangereux, des représailles massives. Néanmoins, multiples et aigus, ces dangers existent ; leur réalité ainsi que les mesures employées à les réduire contribuent largement à déterminer la manière dont nous vivrons demain.

Lorsque nous nous tournons vers l'avenir, nous constatons que bien d'autres choses ne peuvent être effacées de ces pages. De nos jours, nous prenons conscience avec plus de force que par le

Comment vivre demain ?

passé, voire avec plus de force que jamais, de l'injustice sociale sous toutes ses formes ; nous prenons conscience du fait que la liberté, malgré la modeste définition que nous lui prêtons, n'est en aucun cas universelle dans le monde ; nous prenons conscience des injustices profondes sévissant à l'intérieur des pays. Je pense au mien, où de tels signes, perturbateurs, n'en sont pas moins nécessaires et encourageants. Nous vivons à une époque où apparaît un nouveau sens de l'injustice, combien dangereux, entre les nations. Je pense qu'il y a, ce soir, juste un quart de siècle que les avions et les tanks prirent la direction de l'Est, de l'Allemagne vers la Pologne, provoquant un désastre qui est un déshonneur pour notre civilisation et notre patrimoine, et que nous n'en sommes pas encore remis. Je pense à ceux qui essayent d'aider les autres, ou qui voient les autres se venir en aide mutuellement, je pense aux cultures fragiles et instables qui furent les leurs, et qui sont en train d'être détruites. Hélas, notre grande et puissante culture occidentale a souvent, pour remplacer ce qui est perdu, des racines bien creuses.

Des tableaux différents pourraient être dressés. Je pense que nous n'en sommes point du tout encore aux prises avec l'humanisation du travail dans une société technique et automatisée. Nous ignorons encore ce que cela signifiera pour nous. Tout autour de nous, il y a, il y aura peut-être toujours, des signes de barbarie et ^{p.025} de haine, difficilement compatibles avec ce que nous professons et ce que nous espérons. Je pense à la phrase de Proust, et nous n'en sommes pas loin, qui dénonce « cette indifférence à la souffrance des autres, seule forme vraiment permanente du mal ». Chacun de nous, de manière différente, aime à concevoir les choses qui l'entourent, et désire les modifier.

Comment vivre demain ?

Il y a cependant un danger complémentaire dans la prévision de l'avenir et dans sa prédiction. Souvent, nous sommes convaincus que les surprises d'hier détermineront ce qui arrivera demain. Souvent nous sommes persuadés qu'en agissant comme nous l'avons fait durant la dernière année, ou durant les dix dernières années, nous discernons le futur. Mais, bon ou mauvais, demain est un renouveau. C'est le renouveau de la chance, les choses qui se rencontrent d'une manière qu'on ne peut prévoir. Plus encore, c'est le renouveau de l'imagination humaine, de l'amour et des aspirations, du don de soi et de la volonté. Ce qui fait demain, c'est qu'il ne peut être prédit aujourd'hui, qu'il n'est pas déterminé par aujourd'hui. Ainsi, même en faisant de notre mieux — et je présume parler ici au nom de tous les orateurs —, et en nous basant sur l'histoire, sur l'économie politique et sur ce que nous savons de la psychologie, nous répondrons vraisemblablement à côté de la question. Nous ferons un récit varié, multiple, incohérent ; le récit, sans doute révélateur, honnête assurément, de ce que nous voyons aujourd'hui, de ce que nous voyons dans un passé immédiat, qui limitera et qui contribuera à déterminer (sans toutefois y parvenir) ce qui arrivera demain.

Mon titre est ambigu, tant en anglais qu'en français. Le mot « commun » signifie ce que nous partageons, ce qui appartient à tous les hommes ou à beaucoup d'hommes. Ce mot signifie également « vulgaire ». Cette ambiguïté illustre bien notre époque. On devrait avoir un mot signifiant « humanitas » et non « vulgaire ». Mais je ne l'ai pas en anglais, et je ne l'ai point trouvé en français. Je suppose qu'il s'agit de quelque chose dont d'autres orateurs vous entretiendront : la dimension, l'esprit bourgeois et la vulgarité de notre société, la difficulté de maintenir les choses

Comment vivre demain ?

intactes, propres et belles ; ce n'est pas mon sujet, et j'avoue ne point trop m'en soucier. Pour l'aide de tous, il suffit que quelques-uns conservent aux choses leur place et leur valeur.

Il me vient à l'esprit, en employant le mot « commun », qu'il se rapporte à une connaissance commune, générale et accessible, ni secrète ni réservée à une élite. Connaissance qui n'est pas privée, privée pour un homme, pour une famille ou pour une profession, ou encore pour l'une des nombreuses communautés répandues dans ^{p.026} le monde, communauté de nature technique, artistique ou professionnelle, le plus souvent scientifique ; pour l'intimité de quelque village dans le paysage culturel de notre époque.

Dans la tradition européenne et dans l'histoire, deux grands Genevois jouèrent un rôle important dans le déplacement de la ligne de partage entre ce qui est considéré comme privé et ce qui est considéré comme l'affaire de tous les hommes. L'un deux fut Calvin, auquel revient, pour la plus large part, la tentative d'éliminer toute communauté humaine des grandes questions du salut de l'homme. L'autre fut Rousseau — je simplifie à l'excès — qui donna à l'homme en tant qu'individu, historiquement et essentiellement, la primauté sur la société, l'individu n'étant pas égal, mais complémentaire à celle-ci.

Nous devrions être conscients du fait que les cultures ne se différencient jamais plus radicalement entre elles que lorsqu'elles décident de ce qui est du domaine public, du domaine du village ou de celui de la communauté, et de ce qui appartient à l'individu. Même les aspects physiques les plus élémentaires de notre vie sont décrétés publics ou privés (rôles solitaires ou familiaux), d'une manière qui varie d'un lieu à l'autre, phénomène décrit probablement par les anthropologistes, mais peu aisément

Comment vivre demain ?

compris. A tel point que des étudiants du Japon traditionnel ont trouvé dans l'absence — presque totale — de vie privée, dans le caractère totalement public de l'existence humaine dans leur pays, l'origine de la coutume du suicide pour raison d'honneur. C'était une communauté isolée, sans endroit où se rendre, sans lieu où se cacher, où fuir, où préserver son intimité, sans évasion sinon dans la mort. Il est vrai, nous pouvons le concevoir, que les sociétés plus isolées et plus primitives avaient acquis une culture et faisaient à leur vie privée une part moins importante que celle à laquelle nous sommes habitués.

Mon but est donc de faire deux développements, tous deux techniques, pour déterminer ce qui devrait être privé, ce qui devrait être public, ce qui peut être privé, ce qui peut être public, ce qui devrait être secret. Tous deux, je pense, découlent des sciences physiques. Le premier d'entre eux aurait facilement pu et pourrait encore être issu de découvertes biologiques. Le second prend naissance dans les techniques et dans la technologie de la physique, mais il s'étend progressivement également à quelques techniques biologiques et à quelques techniques psychologiques très rudimentaires. Tous deux sont tout à fait distincts à l'origine, et incommensurables. C'est pourquoi, ensemble, ils découvrent certains horizons de la connaissance intime, ouverte et accessible.

^{p.027} Avant que j'en vienne au cœur du sujet, un *caveat* ! Le fait que la connaissance est ouverte, ainsi qu'elle l'est normalement en science, ainsi qu'elle l'est normalement en art ; le fait que la connaissance est publique, publiée, ne signifie pas forcément qu'elle soit partagée. C'est avant tout une caractéristique de notre époque, de notre vaste monde, de son évolution rapide, de ses beaux et importants pouvoirs de spécialisation et de langage, c'est

Comment vivre demain ?

avant tout cette caractéristique qui fait que toutes les voies sont encombrées, que tous les esprits luttent pour la lumière, la clarté et la profondeur contre le flot de l'information, de la création, de la découverte et de l'invention. On ne doit pas perdre ce combat. Je ne suis pas seul à avoir, à maintes reprises, parlé de ce sujet. Ainsi à Genève, il y a deux ans, j'ai dit combien la vie des arts et des sciences se trouve affectée par cet état de choses. Tous, nous savons que quelque chose peut être et est actuellement tenté pour y remédier, grâce à l'éducation, grâce surtout au sens de l'étude de toute une vie, grâce à l'enseignement sous toutes ses formes, grâce à la catalyse de l'amour et de l'amitié. Tous, nous savons combien, ainsi, nous pouvons garder notre esprit ouvert, afin de ne plus être isolés de la connaissance ouverte, et le garder en même temps honnête, intime et profond. J'aurais tort de revenir sur ces thèmes.

Mes deux développements technologiques dérivent de la science. La science en tant que telle est réellement à la fois intime et ouverte. Et je ne puis m'empêcher de sentir qu'elle possède quelque chose de remarquablement radieux, ensoleillé et chaud. Bien sûr, elle a ses rivalités, ses agonies, ses luttes, ses partisans... mais pas vraiment, je crois, de barrière ni de secret. Rien en elle, rien en ce qui la concerne même indirectement n'implique la haine ou le mal. La science en soi ne peut rien détruire, ni exploiter personne. Naturellement, elle a ses peines, mais chaque vie n'en a-t-elle pas ? Je me souviens des paroles de Wolfgang Pauli, encore très jeune et déjà un génie. Lorsqu'il étudiait à Copenhague, la femme de Niels Bohr lui demanda : « Pauli, Pauli, pourquoi êtes-vous si malheureux ? » Il se tourna vers elle, de mauvaise grâce, et répondit : « Pourquoi ne serais-je

Comment vivre demain ?

pas malheureux ? Je ne parviens pas à comprendre l'effet anormal de Zeeman. » Dans ce sens, la science n'est pas toujours heureuse, mais comparée à toute autre vie, je pense qu'elle l'est.

Dans ce domaine, je pense qu'on peut toujours prophétiser, c'est-à-dire que nous en saurons davantage, et généralement d'autant plus que l'on peut identifier les limites toujours plus éloignées de la connaissance, que l'on trouvera autant de nouvelles ^{p.028} questions que de réponses, que l'on sera étonné et — si les expériences sont réellement bonnes — saisi d'admiration et ému. Mais j'imagine qu'au cours de ces conférences, M. Weisskopf développera cette idée beaucoup mieux que moi.

Toutefois, lorsqu'il s'agit des pouvoirs pratiques que nous confèrent la science et ses techniques, c'est tout autre chose. C'est alors que la prophétie a sa raison d'être et que, je le pense, nous devrions passer notre temps à voir ce que nous pouvons faire de l'avenir, à prophétiser, avec toute la sagesse de l'expérience, tout ce qu'enseignent l'historien, l'économiste, le savant intéressé à la politique. C'est là également qu'intervient un sens des responsabilités dans les options du futur. La prophétie et la responsabilité sont apparentées, complémentaires. L'une dit : « cela arrivera, cela doit arriver » — l'autre dit : « cela devrait arriver, j'y consacrerai mes forces ». « C'est l'effort — disait le juge Holmes — qui conduit l'inévitable à se réaliser. »

Je voudrais exposer deux thèmes. L'un est l'idéal d'un monde ouvert, cet idéal même qui hante — bien qu'il ne l'inspire guère — la Conférence du Désarmement de Genève. L'autre traite de ce qui est arrivé, de ce qui arrive, de ce qui peut arriver et probablement arrivera à l'intimité.

Comment vivre demain ?

Le premier thème, très ancien, prit un sens nouveau, plus aigu, il y a quelque vingt ans, lorsque la fabrication des premières bombes atomiques fut entreprise. A cette époque, au milieu de la guerre, je pense qu'il y avait deux raisons à cela. La première fut Hitler. C'était une bonne raison. La seconde fut aussi, je le pense, une bonne raison : cette découverte allait changer le monde, le monde d'Ypres et de Verdun, de Guernica et de Varsovie ; on espérait que ce serait un monde meilleur. Plus tard, dans mon pays, comme il devint certain qu'Hitler serait battu, l'avenir fut envisagé de deux manières différentes, probablement nuancées et liées l'une à l'autre. La première était que ces instruments, s'ils fonctionnaient, serviraient à maintenir la paix. La seconde était que ces instruments inciteraient, devraient inciter à une collaboration scientifique et technique internationale, afin de contrôler leur propre danger. Ces armes devaient contribuer à surpasser les puissances nationales dans la guerre et dans sa préparation, à dominer ces puissances pour isoler les populations et les engloutir dans le mensonge, comme l'avaient fait Hitler et Staline. Beaucoup pensaient ainsi, beaucoup caressaient cet espoir. Pourtant, il y eut un homme qui sut avec davantage de clairvoyance combien les changements allaient devoir être profonds, et qui y consacra toutes ses forces. Cet homme fut Niels Bohr. Vous vous en souvenez comme ^{p.029} de l'homme qui prit connaissance du noyau nucléaire aussitôt après que Rutherford l'eut découvert. Ainsi naquit le modèle de la structure atomique, qui ne fut compris que quinze ans plus tard, donnant lui-même naissance à la théorie atomique et expliquant presque tout ce qu'on savait à ce sujet avant le début du siècle, et en grande partie ce qu'on découvrit ensuite. Vous vous en souvenez sans

Comment vivre demain ?

doute comme d'un homme passionné de philosophie, qui comprit que différentes approches vers l'expérience humaine étaient nécessaires pour toute description adéquate de la vie, comme elles l'étaient dans la physique atomique qui caractérisait ces méthodes, qui ne pouvaient être combinées. Mais, en tant que complémentaires, ces méthodes n'étaient pas complètes en elles-mêmes. En 1939, Bohr aboutissait à la conclusion que la fabrication des bombes à partir de la fission constituerait un travail ardu. Lorsqu'en 1943, il s'enfuit du Danemark, vraisemblablement au dernier moment possible, ce fut pour s'envoler vers l'Angleterre. Là, Chadwick et Sir John Anderson lui apprirent la véritable situation ; ils le prièrent de prendre part à l'entreprise, aux Etats-Unis. Bohr fut vivement impressionné car, sans qu'il s'en doutât, de grandes industries avaient été développées pour la fabrication des bombes atomiques ; Bohr fut certain du succès. A trente ans, la connaissance du noyau nucléaire de Rutherford provoqua en lui une grande vision. Il comprit que si ces armes pouvaient être fabriquées, elles pourraient être construites plus grandes et en quantité, et que leur secrète accumulation, leur accumulation dans des sociétés fermées, sans aucun lien entre elles, constituerait une menace à la sécurité du monde et à celle de tous les peuples, menace proprement intolérable. Bohr pensa que la course aux armements atomiques — et il était certain que l'Union Soviétique en serait le principal protagoniste — serait inadmissible. Il ne pensait pas que nous pourrions vivre à travers elle comme nous l'avons fait durant deux décennies. Il ne le voulait pas, et il avait certainement raison. Pourtant, immédiatement, Bohr comprit qu'on ne pouvait l'éviter simplement par la signature de traités disant : « Nous ne commettrons pas de

Comment vivre demain ?

tels actes », ou même par la rencontre occasionnelle de commissions d'experts garantissant ces traités. Il estimait que la sécurité réelle devait résider dans un changement profond du monde, un changement impliquant tout d'abord que les nations n'essayeraient pas de s'anéantir mutuellement, ni de se conquérir, et aussi qu'elles seraient ouvertes les unes aux autres. Ainsi, leur seul but et leur unique préoccupation devraient être la sécurité et le bien-être de tous les hommes. Rien ne touchant à cette sécurité et à ce bien-être ne devrait être gardé secret.

p.030 Bohr, naturellement, savait que dans la vie d'un homme, il doit y avoir des moments intimes et secrets. Comme nous tous, il savait de sa propre expérience qu'en abordant un problème, nous commettons fréquemment des erreurs ; que la seule manière de nous engager dans une ligne de conduite, que la seule façon de vérifier si notre interprétation de la nature est correcte, est d'en discuter et non de nous rallier à telle proposition, en plaidant pour elle. Cela est essentiel dans les gouvernements, essentiel dans tous les groupes chargés de responsabilités. Dans la vie de l'individu, la signification en est encore plus profonde et plus riche.

Bohr espérait que les alliés, les Etats-Unis, le Royaume-Uni, tenteraient un rapprochement avec l'Union Soviétique (ce qu'il considérait comme un progrès vital) afin de savoir dans quelle mesure cette dernière serait intéressée de tenter une nouvelle forme de vie nationale et internationale, dans laquelle ces armes ne seraient pas fabriquées ; vie ouverte où nous renoncerions à l'utilisation de ces armes, aux armes elles-mêmes, et offririons de l'aide au moyen de toutes les entreprises techniques susceptibles d'être lancées grâce à une telle décision, grâce également aux autres secteurs de la science collaborant dans un monde dans

Comment vivre demain ?

lequel il n'y aurait pas de secret, où les secrets seraient illégaux. Bohr en parla à Roosevelt, apparemment avec succès, à Churchill, visiblement sans succès, et à nombre de leurs conseillers, parmi lesquels Sir John Anderson et Halifax, le juge Frankfurter en Amérique. Ces derniers furent profondément émus et conçurent un certain espoir. Roosevelt, alors déjà malade, et Churchill comprirent mal cette suggestion, s'en méfièrent et la rejetèrent tout à fait. Les efforts entrepris pour la relancer, après la mort de Roosevelt, n'aboutirent pas davantage à un résultat.

Il est difficile, en regardant derrière soi, d'imaginer avec optimisme ce qu'en aurait pensé Staline. Bohr connaissait suffisamment les dictatures pour évaluer la grande part qu'avait jouée et qu'aurait encore à jouer le secret dans leur survie. Il savait que le mépris de la vérité participait de la nature même du régime soviétique et de sa stabilité. Pourtant, il aurait voulu que son travail continuât d'être au service d'un monde ouvert.

Vingt années ont passé, et il me semble aujourd'hui (j'en parle avec beaucoup de timidité) que, bien qu'en Union Soviétique les raisons politiques d'être troublé par l'idée d'un monde ouvert se soient affaiblies, elles sont encore loin d'être insignifiantes. Je pense que les raisons militaires ont probablement peu à peu été évincées par l'intelligence technique. Bien sûr, aujourd'hui plus que jamais, ce problème n'est pas simplement celui de deux pays seuls.

^{p.031} Nous pourrions vivre avec la course aux armements et les armes préventives, avec leurs dangers, immenses et quasi incalculables, dangers d'erreur, dangers d'accident, de folie. Peut-être le temps de les écarter est-il passé, ou n'a-t-il même jamais existé. Peut-être d'autres grandes catastrophes ou d'autres

Comment vivre demain ?

bouleversements surviendront-ils. Si toutefois nous nous dirigeons vers un monde moins dangereux — et nous ne devrions pas en perdre l'espoir —, il faudra bien que ce monde soit un monde ouvert. S'il n'y a pas de bombes atomiques, il n'y aura pas non plus de grandes guerres civiles, aucun espoir de conquête et de domination par la force ou par la ruse, peut-être même plus de légitimation — même morale — de la haine d'une nation envers une autre. Même aujourd'hui, j'en distingue certains signes, limités et très faibles. Ces signes ne m'apparaissent point tellement dans les traités rédigés en due forme, en vue d'objectifs limités et à titre expérimental — bien que symboliques et réjouissants. Ces signes m'apparaissent plutôt dans l'intention évidente des puissances armées de réduire la probabilité de s'engager dans un nouveau et gigantesque massacre.

Mais l'on observe certains changements — indiscutables, mais peu étudiés, du moins jusqu'à présent — survenus dans les conditions de l'intimité de l'individu. Elles ont toujours été une partie essentielle de nos vies ; et de plus en plus, tandis que le monde croissait, plus vaste, plus rapide, plus bruyant et plus agité, nous avons chéri cette intimité : intimité de la personne, de la famille, du groupe de collègues, de la profession ; tout ce qui donne au contact humain l'intimité, le sens profond, l'amitié, la simplicité. Nous en avons besoin pour commettre nos erreurs sans désastre, et même pour définir ce que nous sommes, pour nous parler les uns aux autres librement, pour la santé de l'esprit humain ; nous en avons toujours eu un pressant besoin.

Dans un conflit, l'intimité est toujours violée : par le dossier de police, par le détective privé (bien que ses méthodes ne soient pas modernes), l'informateur ; les pratiques de saisie, de la

Comment vivre demain ?

perquisition et quelquefois de la torture, fût-ce pour le pouvoir, pour la connaissance, pour le combat, pour l'argent, pour l'amour. Je connais une étude faite à ce sujet par le barreau de New York. En Angleterre, ici dans ce pays, aux Etats-Unis, il doit exister une dizaine d'enquêtes analogues. Ce qu'on découvre est à la fois évident (en ce sens que cela aurait dû se produire) et fantastique. Les techniques les plus élémentaires contribuent bien souvent à violer l'intimité. Permettez-moi cet exemple : en médecine, pour découvrir ce qui se passe dans un homme, on a conçu de très petites capsules chargées de mesurer par exemple l'acidité ou la pression, et qui transmettent par ^{p.032} radio le résultat de leur examen. Elles peuvent fort bien permettre de savoir où un homme se trouve, et bien d'autres choses encore à son sujet ; vous pouvez les dissimuler, et ainsi on les avale sans le savoir. Autre exemple : les traceurs, produits radioactifs qui constituent les premiers sous-produits scientifiques et techniques importants de l'énergie atomique à large échelle, sont très facilement disponibles et fréquemment utilisés pour suivre les gens quand on veut savoir où ils sont et qu'on ne veut pas être vu en train de les suivre. Ainsi vont les choses... Les dispositifs mis au point pour les fusées, pour la microminiaturisation, pour la correction de l'information, ont permis une surveillance que la victime ne peut pas soupçonner, qui rend possible de suivre, de voir, d'entendre et souvent d'interpréter ce qui se passe. Ce sont là naturellement des objets qu'on s'attendrait à trouver dans les bureaux d'espionnage et de contre-espionnage. Pourtant, ils sont destinés à la vente, sont bon marché, largement répandus, et toujours plus efficaces. Je ne prétends pas qu'il n'existe pas de contre-mesures, ou que tous les moyens fonctionnent tout le temps ; mais généralement, vous ne

Comment vivre demain ?

pouvez bénéficier de l'intimité que si vous disposez de sérieux moyens techniques pour vous protéger, à moins que vous ne soyez inintéressant, et que personne ne se soucie de vous. Il existe également des applications médicales, telles les drogues qui vous font dire ce que vous ne diriez pas si vous ne les aviez pas prises ; il y a l'emploi efficace de la perception qui ne dépasse pas le seuil de la conscience, et qui dirige votre comportement d'une manière que vous rejeteriez si vous étiez conscient de ce qu'on vous fait subir. Il s'agit d'un domaine qui prend rapidement de vastes proportions et qui, dans notre pays, est resté jusqu'à présent sans contrôle.

Il existe bien entendu — et cela est très important — des restrictions légales à l'utilisation d'une telle preuve dans une cour de justice. Vous ne pouvez pas introduire une preuve obtenue par bon nombre de ces procédés en tant que preuve valide dans un procès ; la plupart des pays occidentaux possèdent des garanties constitutionnelles contre une perquisition, une saisie ou une détention injustifiée. Cependant, les garanties sont loin d'être universelles et ne concernent pas les dissensions et les luttes intimes d'une société pluraliste. Je ne sais pas dans quelle mesure ces possibilités d'intrusion dans l'intimité se répandront, et dans quelle mesure elles seront contrôlées. Peut-être très peu. Comment une personne peut-elle être certaine de n'avoir aucun secret ? Si un homme est intéressant, s'il a un ennemi ou s'il se trouve dans la difficulté, il ne sera jamais certain, à moins d'être lui-même techniquement très bien équipé, que ses actes, ses paroles, ainsi que son apparence et ^{p.033} ce que l'on peut en conclure, soient inconnus des autres. La plupart des gens en éprouvent une certaine indignation.

Comment vivre demain ?

Il y a dix ans, la Commission de l'Énergie atomique de mon pays fit des recherches et tint des audiences sur mon honnêteté. Lorsque les débats furent publiés, beaucoup affirmèrent que ma vie était devenue un livre ouvert. Ce n'était pas réellement la vérité, car ce qui me tenait le plus à cœur n'apparut jamais dans ces débats ; peut-être en savait-on beaucoup, mais ce qu'on savait n'était pas pertinent. J'eus alors l'occasion de réfléchir sur ce qu'aurait pu signifier pour moi le fait d'être un livre ouvert. J'en arrive à la conclusion que si l'intimité est un bienfait accidentel et peut vous être ôté, que si quiconque doit s'en soucier pour quelques dollars, pour quelques heures, alors cette manière de vivre n'est pas tellement mauvaise ! La plupart d'entre nous devrions nous efforcer de bien connaître ce qu'il y a de pire en nous ; nous ne devrions pas nous étonner d'y trouver quelque mal, ce mal que nous dénonçons si volontiers au-dehors et chez les autres ; pas plus que nous ne devrions, comme Rousseau s'y est efforcé, nous reconforter en nous persuadant que la responsabilité et la faute incombent aux autres, que nous sommes naturellement bons ; nous ne devrions pas non plus laisser Calvin nous convaincre que, malgré nos devoirs, nous sommes sans aucun pouvoir, si faible et si limité soit-il, pour venir à bout du mal qui se trouve en nous. Dans cette connaissance de nous-mêmes, de notre profession, de notre pays — notre patrie souvent si chère —, de notre civilisation elle-même, il y a place pour ce dont nous avons le plus besoin : la connaissance de soi, le courage, l'humour — et un peu de charité. Ce sont là les dons précieux que nous lègue la tradition afin de nous préparer à « *comment* vivre demain ? ».

@

Comment vivre demain ?

RAYMOND CARTIER s'est acquis une réputation universelle par ses retentissants articles dans *Paris-Match*. Il avait auparavant collaboré à *l'Echo de Paris*, puis à *l'Époque* comme rédacteur en chef, et il fut, après l'armistice de 1940, pendant trois ans rédacteur en chef de *l'hebdomadaire 7 jours*, créé en zone libre à Lyon.

Grand journaliste, Raymond Cartier est aussi un écrivain. Outre ses nombreux ouvrages consacrés à la biographie de grands hommes tels que *Churchill*, *Gambetta*, *Roosevelt*, il a publié notamment : *Le monde d'où vient-il ? Où va-t-il ?* ; *L'Archipel des hommes* (Japon) ; *L'Algérie sans mensonges*, et plus récemment : *L'Europe à la conquête de l'Amérique* ; *France, quelle agriculture veux-tu ?* ; *Les 50 Amériques* ; *Les 19 Europes* ; *Hitler et ses généraux*.

Directeur politique de *Paris-Match*, Raymond Cartier publie chaque semaine un article sur les grands événements internationaux. Un pied à Paris, un pied à New York, huit à dix traversées de l'Atlantique par an, trois ou quatre mois dans les pays de la grande actualité, sa vie est celle d'un homme qui collabore intensément à la rédaction d'un hebdomadaire répondant parfaitement à ses conceptions de la grande presse.

ÉLOGE DE LA VIE MODERNE ¹

@

p.035 Je n'ai pas, Mesdames et Messieurs, l'impression de me faire l'avocat du diable en prenant la parole pour dire autre chose que du mal de notre époque, devant un auditoire comme le vôtre, et dans cette ville de Genève, qui est en elle-même un éloge de notre temps. Il est inévitable, et sans doute utile, que l'homme avance quelque peu à reculons, le regard tourné vers un passé qui signifie sa jeunesse et se pare en s'éloignant de nostalgie et de poésie. Je n'en crois pas moins que notre époque est la plus belle de toutes — en attendant, je l'espère, que demain apporte à l'humanité des satisfactions encore plus grandes et des horizons encore élargis.

Je m'empresse d'ajouter qu'il n'est pas question de déterminer si l'homme du présent est plus ou moins heureux que l'homme du passé. Le bonheur est une capacité individuelle, comme l'agilité ou

¹ Conférence du 3 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

le don du calcul mental. Il représente probablement une constante, à travers toutes les époques, toutes les classes sociales et toutes les conditions économiques. Un million d'hommes du XIV^e siècle devait bien comprendre la même proportion d'optimistes et de pessimistes, de bons vivants et d'hypocondriaques, donc d'heureux et de malheureux, qu'un million d'hommes ^{p.036} contemporains. Il faudrait, pour démontrer le contraire, pouvoir promener sur les générations disparues un appareil de mesure, un fé-li-ci-to-mètre, qui n'a même pas encore été inventé à notre usage. En son absence, c'est la permanence de la nature humaine qui emporte les plus grandes probabilités.

Ceux qui cherchent à mettre le bonheur dans des conditions extérieures, la sécurité, la stabilité, la suppression des angoisses, n'ont pas, à mon avis, plus de chance avec l'histoire qu'avec le présent.

La crainte de la peste noire, qui tua en une seule épidémie les deux tiers des Européens, ne devait pas être beaucoup moins angoissante que la peur atomique.

La hantise du diable, la phobie des sorcières, l'effroi du monde invisible, la terreur du mauvais œil, jusqu'à la pensée du chien enragé, dont la morsure vous condamnait à mourir étouffé entre deux matelas, me paraissent des sources d'inconfort mental au moins comparables à la pollution de l'air atmosphérique.

Les douces Belles Epoque, proches de nous — et si chantées ! — étaient en réalité des époques de fer. La sécurité économique pouvait exister pour les quelques milliers de personnes qui, dans chaque pays, inscrivaient fièrement sur les fiches d'hôtel la profession de « rentier ». Mais le travailleur chassé de son emploi

Comment vivre demain ?

par un caprice patronal, une crise économique, une attaque de la maladie, devenait une épave sociale. Que de nuits ont dû être hantées par ce cauchemar !

En vérité, si le bonheur était un état objectif, résultant de conditions psychiques — déterminées elles-mêmes par des circonstances extérieures —, je croirais que notre époque est mieux organisée pour l'engendrer que les époques antérieures. Mais c'est une opinion individuelle, qui ne peut être ni démontrée ni infirmée. Notre époque n'a élevé aucun des maxima humains, ni pour la taille, ni pour la longévité, ni pour l'intelligence, ni pour la sagesse, ni pour la sainteté, ni certainement pour le bonheur. Ce qu'elle apporte, c'est une promotion massive des moyennes. Il n'en faut pas davantage pour faire naître une société dans laquelle tous les rapports sont transformés et multipliés. Les pierres, les p.⁰³⁷ hommes, sont sans doute les mêmes dans leur nature ; et cependant l'édifice est nouveau.

La révolution la plus importante du dernier demi-siècle n'a même pas été le coup de force bolchevik de 1917 ; c'est l'apparition du loisir dans les masses. Elle date d'hier et c'est à peine si nous commençons à prendre conscience des bouleversements qu'elle entraîne. Elle correspond à l'entrée en scène d'un nouvel homme social dans lequel les besoins, les dépenses, les aspirations, tout ou presque tout — sauf l'essentiel peut-être — sont ou seront différents de ce qui fut la règle jusqu'ici.

Jusqu'à une date toute récente — et sauf pour une couche sociale minuscule, vouée par contraste à une oisiveté fonctionnelle — l'homme ne connaissait que le repos, c'est-à-dire la suspension du travail indispensable pour reconstituer les forces du travailleur

Comment vivre demain ?

et en perpétuer l'espèce : manger, boire, dormir et se reproduire.

L'enfance de beaucoup d'entre nous — la mienne, en tout cas — s'est écoulée entre des usines dans lesquelles l'ouvrier travaillait dix ou onze heures par jour, six jours par semaine, cinquante-deux semaines par an.

Encore commencions-nous à émerger d'un régime plus rigoureux encore. Le libéralisme économique avait alourdi la servitude du travail en supprimant la multitude des fêtes chômées — religieuses, paroissiales, corporatives, locales — qui coupaient, d'une manière d'ailleurs anarchique, la continuité du labeur.

Le repos hebdomadaire, la trêve du dimanche, ne revint en vigueur que par un effort des Eglises, qui fut combattu comme une campagne démagogique, au même titre que la réglementation du travail des enfants, par les partisans du laisser-faire.

En Angleterre, on considéra comme une coupable extravagance, comme une concession funeste à la paresse des masses, comme l'entrée dans un engrenage fatal, l'institution des « Bank Holidays » qui suspendaient quatre jours par an le travail de la nation.

En France, les employés de Balzac et même ceux de Zola allaient à la campagne, c'est-à-dire à Suresnes, une après-midi par an, le jour de la fête patronale, et les enfants de Paris qui ^{p.038} n'habitaient pas près des abattoirs n'avaient vu une vache que sur les gravures de leurs livres de classes — quand ils en avaient !

La productivité encore faible des débuts de l'ère industrielle, coïncidant avec l'explosion démographique du XIX^e siècle, rendait sans doute impérative cette autre loi d'airain. Elle s'est démantelée, comme celle des salaires, avec une facilité inespérée.

Comment vivre demain ?

Certes, en France, en 1936, les « congés payés » entrèrent en vigueur au milieu de l'hostilité et de l'ironie bourgeoises. Des circonstances gravement particulières, les harangues de M. Hitler, le réarmement allemand, la guerre fatale, donnaient à la réforme une inopportunité maximum.

Elle fut vilipendée pour des raisons moins avouées. L'oisiveté totale ou partielle était un attribut de classe, comme le banc du seigneur ou le colombier du gentilhomme, et il est sans exemple qu'un privilège — substantiel ou honorifique — disparaisse sans une résistance, ou au moins sans une plainte, des privilégiés.

On aurait pu dire, en parodiant un mot affreux de Jules Renard : « Ce n'est pas tout de prendre des vacances ; encore faut-il que les autres n'en prennent pas ! » On préféra parler de la pollution des sites, des cohues populaires faisant irruption à Deauville et à Cannes comme des hordes barbares, de l'ivrognerie dans laquelle allaient tomber les masses désœuvrées et de l'affreux ennui qui allait les saisir lorsqu'elles seraient arrachées pour plus de quarante-huit heures à leurs machines-outils.

Ne rien faire était une chose difficile, qui demandait un entraînement héréditaire, et l'improvisation du farniente allait coûter cher !

Il est intéressant de mettre en regard de ces sombres prédictions d'il y a trente ans les constatations faites aujourd'hui par les stratèges et les intendants des loisirs collectifs. Le terme « stratèges » n'est pas ironique. A eux seuls, les quatre plus grands clubs français, la Fédération de Camping et Caravaning, le Club Méditerranée, le Club européen de Tourisme, le Touring-Club de France, ont mis en mouvement, cette année, des masses

Comment vivre demain ?

correspondant à vingt-cinq divisions à effectifs pleins.

Or, disent les dirigeants de ces organisations, notre tâche devient sans cesse plus compliquée. Au début, nos vacanciers ^{p.039} étaient contents lorsque nous les emmenions au soleil et qu'ils pouvaient passer la journée sur le dos. Ils demandent de plus en plus, non seulement des divertissements, mais aussi des motifs d'intérêt intellectuel et des occasions de s'instruire. Si nous les emmenons en Grèce, ils veulent s'initier à l'archéologie, et si nous les conduisons en Israël, ils veulent comprendre le fonctionnement des kibboutzim.

Le loisir, dans un premier stade, n'a été que le prolongement du repos. Il devient progressivement l'exercice d'activités autres que l'activité professionnelle. A telle enseigne qu'on voit surgir un problème, celui de la fatigue vacationnelle. Il faut s'attendre à une nouvelle revendication sociale, qui prendra la forme suivante : « Ce n'est pas tout d'avoir des vacances ; encore faut-il pouvoir s'en reposer. »

Les simples conséquences économiques de l'avènement des loisirs sont incalculables.

Quand j'ai commencé à connaître l'Amérique, l'un des spectacles qui m'ont le plus impressionné a été un magasin d'articles de pêche. J'en étais resté à ceux de ma ville natale, où l'on vendait quelques gaules et un cornet d'asticots. J'ai été émerveillé qu'on pût dépenser tant d'ingéniosité, tant de matières, tant d'effort industriel pour fabriquer un nombre pratiquement illimité d'accessoires dans le but de capturer une proie dont la valeur n'est qu'une faible fraction de la dépense qu'elle nécessite. Cela m'a paru la marque d'une société. Et je me suis demandé si

Comment vivre demain ?

la principale des industries américaines n'était pas celle qui se consacrait à meubler les loisirs.

Il paraît que je ne me trompais pas de beaucoup, puisque le budget américain des loisirs atteignait dès cette époque 30 milliards de dollars. Avec la courte journée de travail et le « week-end » intégral, l'homme moderne consacre au loisir la plus grande partie de sa vie. Si, comme en Amérique, la satisfaction des besoins vitaux laisse une marge importante du revenu, le loisir devient automatiquement le plus grand moteur économique d'une nation.

Nous n'en étions pas là encore en Europe. Nous ne devons pas en être loin. En France, suivant les comptes de la nation, les dépenses de culture et de loisirs se sont élevées en 1963 à 17.138 p.040 millions de francs, soit près de 4 milliards et demi de dollars. Ajoutez-y la majeure partie des 18.000 millions dépensés dans les hôtels, cafés et restaurants, vous trouverez que le budget des loisirs d'une nation européenne, qui n'est ni la plus peuplée ni la plus riche, dépasse 7 milliards de dollars, soit 10 % de la consommation française globale.

Etendez ces chiffres à la totalité du continent, vous arrivez à des sommes gigantesques, à des bases d'activité sans lesquelles la prospérité de l'Europe serait totalement inconcevable. Le loisir trouve dans son contraire sa justification économique : c'est le plus grand créateur de travail de notre temps.

Vis-à-vis de l'homme, le loisir fonctionne comme un unificateur social. Le développement de la vie moderne met à la portée des multitudes des formes d'existence qui étaient typiquement, à une époque récente, celle des classes privilégiées.

Comment vivre demain ?

Prenez la navigation de plaisance. Suivant les chiffres donnés au Congrès du Tourisme par l'amiral Meyer, il y avait en France, en 1951, 6.000 yachts à voile ou à moteur. En 1961, on en comptait 250.000, soit une augmentation de 2.000 % en dix ans. A l'heure actuelle, le chiffre de 300.000 est dépassé et les carnets de commandes des chantiers montrent que le mouvement ascendant est destiné à se poursuivre. L'entretien, le ravitaillement, le gardiennage de cette flotte immense créent une activité inédite pour laquelle on fait revivre des ports dont la concentration de la navigation maritime avait fait souvent des villes mortes. L'art de la voile se perdait ; il revit. On croyait que le XX^e siècle enterrerait les derniers gabiers ; il en fait éclore en foule.

Si l'on admet que la mer est, avec la montagne, l'école la plus rude et la plus pure, il est difficile de contester que cette initiation de plusieurs centaines de milliers de jeunes hommes aux rudesses et aux périls des vagues, représente une valorisation du capital humain de la nation française. Même les critiques les plus déterminées du soi-disant matérialisme de la vie moderne perdent leur cause devant ce retour sensationnel de la jeunesse à la mer, c'est-à-dire à la plus grande source d'émotion, de poésie et d'humilité dont le Créateur nous ait fait présent.

^{p.041} Sur une moindre échelle, et parmi de multiples exemples, je pourrais citer l'exemple du cheval. L'une des crises les moins connues, mais les plus aiguës de la France, est celle des palefrois et destriers. L'accès à un club hippique exige des protections plus hautes que l'admission dans la Légion d'honneur, si raréfiée qu'elle ait été récemment. Point de chevaux ! Il restait en France quelque dix mille chevaux de selle en état de chômage chronique ; brusquement, « leurs reins ploient sous la joie », comme disait

Comment vivre demain ?

Victor Hugo. L'armée s'est précipitée au secours des clubs hippiques en leur cédant les quelques centaines de chevaux qui lui restaient, mais il faut tripler ou quadrupler la cavalerie de plaisance et cela ne peut se faire en un jour. De superbes régions de France abandonnées, comme les Causses de la Lozère, vont revivre par le culte du cheval.

Dans l'augmentation du budget des loisirs, il n'est pas sans intérêt de noter que le papier imprimé, en première ligne le livre, représente le coefficient le plus élevé.

La pensée ne se pèse pas, mais l'édition est une industrie, ou tout au moins un artisanat : elle nous dit que le poids des livres vendus en France a doublé en dix ans, passant de 40.000 en 1953 à 80.000 tonnes l'an dernier.

Le livre de poche, qui nous a été apporté par les vents d'ouest, avec tant d'autres choses excellentes, a suivi la même évolution qu'en Amérique, mais avec des étapes plus rapides. Au début, il fut le véhicule du roman policier, du roman d'espionnage, du roman d'aventures, d'Agatha Christie, de Pierre Nord ou du Gorille. Puis l'on a vu apparaître sur les tourniquets les grands classiques du roman, Balzac, ou les sœurs Brontë, ou Stendhal, ou Hemingway, ou Faulkner. On voit apparaître maintenant les grands classiques tout court. S'ils s'éditionent, c'est qu'ils se vendent ; et s'ils se vendent, c'est qu'il existe dans une clientèle populaire une aspiration à la culture.

Je parlerai des réserves que des esprits éminents croient nécessaire d'exprimer à ce sujet. Mais le fait n'est pas discutable, et, en lui-même, il est sympathique et émouvant.

J'en dirai autant des foules qui se pressent aux spectacles de

Comment vivre demain ?

« Son et Lumière », ou qui s'alignent aux portes des châteaux^{p.042} historiques — dont certains, s'ils valent toujours la visite, ne valent pas toujours le droit d'entrée.

Il m'arrive quelquefois de compter la somme que le père de famille aligne au guichet pour faire écouter à ses enfants le monologue invertébré du guide, devant des témoignages du passé qui n'ont même pas toujours le mérite de l'authenticité. Cela représente une quantité appréciable de ces plaisirs grossiers dans lesquels on a tant craint de voir sombrer les masses arrachées à l'atelier.

Sous quelque forme que ce soit, le désir de s'instruire est un témoignage de dignité. J'avais été frappé de son intensité en m'initiant à l'Amérique, dont on nous présente des caricatures si désolantes. Il me semble que j'assiste en Europe à une évolution dans le même sens. Et, sans doute, pour la même raison. Dans une société plus riche, moins étroitement enchaînée au labeur quotidien, des aspirations plus vastes, une curiosité croissante, une impatience grandissante de l'ignorance se font jour.

Mon métier me met en contact avec le public. Je ne crois pas me tromper en disant que nous assistons à une élévation continue et rapide du niveau intellectuel de nos lecteurs. Les hausses sérieuses des grands magazines, en France comme en Amérique, correspondent toujours à un effort pour améliorer et pour rehausser la qualité des sujets qu'ils traitent. Par contre, ce qu'on appelle, en vertu d'une pétition de principe, les concessions au goût du public se traduisent en général par des déceptions.

La seule exception notable est celle des mariages royaux et princiers. Si les têtes couronnées se trouvent un jour dans des

Comment vivre demain ?

embarras d'argent, les publications illustrées des deux hémisphères pourront bien se cotiser, en témoignage de gratitude pour les augmentations de tirage que leurs épousailles nous ont apportées. Mais ce goût intempérant du public n'est qu'une satisfaction à l'attrait du merveilleux qui, sous une forme ou sous une autre, emplit tous les cœurs, y compris le mien. Je souhaiterais qu'il n'y eût pas dans la presse d'autre excès.

Je dirai la même chose de la télévision. On l'oppose à la presse et à l'édition — alors qu'elle les sert toutes les deux, soit immédiatement, soit à terme, en élargissant le champ de la curiosité.

^{p.043} On a interrogé récemment à ce sujet Arnold Toynbee — qui n'est pas suspect d'une indulgence systématique. « Au début, a-t-il répondu, on a l'impression que les gens s'abrutissent à regarder n'importe quel programme à longueur de journée. Mais bientôt, on s'aperçoit qu'ils s'instruisent et que leurs horizons s'élargissent. J'ai remarqué chez le fermier anglais propriétaire d'une télévision un intérêt pour les problèmes mondiaux qui n'était pas concevable au début du siècle. »

Je sais qu'il est plus conformiste de gémir ou d'épiloguer sur l'abaissement, la standardisation, la vulgarisation des esprits par l'instrument tyrannique qu'est le petit écran. Je ne me dissimule pas, d'autre part, le danger que fait courir aux libertés publiques le monopole pratiqué dans un grand nombre de pays. La télévision n'en reste pas moins, toutes choses considérées, l'une des forces contribuant au progrès du plus grand nombre et le véhicule d'un enrichissement intellectuel collectif d'une longue et profonde portée.

Je n'arrive pas davantage à partager les critiques communes

Comment vivre demain ?

sur la laideur de la vie moderne. La plupart des erreurs étant des vérités qui ont vieilli, je me demande s'il n'existe pas, à cet égard, une confusion et si beaucoup des critiques en question ne visent pas la vie moderne d'hier en s'attaquant à celle d'aujourd'hui. Leur calendrier n'est pas à jour.

Il est vrai que la civilisation industrielle, nourrie au début par l'affreux charbon, a fait son entrée dans un cortège de noirceur et de hideur. Il en reste de nombreux vestiges. Mais le deuxième stade de la technique se différencie complètement du premier. La beauté fonctionnelle est née, et la réconciliation de l'esthétique et de l'industrie est en cours.

Je n'arrive pas à trouver laid un « Boeing » prenant son essor, ou la passerelle du *France*, ou le pont de la baie de Chesapeake, ou les nouveaux buildings de Park Avenue. New York, au reste, est un cas curieux. Il fut décrit longtemps avec des expressions de consternation et d'horreur, même à l'époque où il avait pris à peu de chose près sa physionomie actuelle. Il est reconnu aujourd'hui presque unanimement comme un spectacle admirable, comme l'une des créations les plus grandioses faites de main d'homme.

p.044 Rien n'est plus normal que cette variation. Il existe, en matière de goût, la même inertie qu'en physique, ce qui explique les résistances ou même les persécutions auxquelles se heurtent les novateurs. Votre compatriote Le Corbusier en sait quelque chose, mais j'espère qu'il se console en pensant que l'architecte du Parthénon a bien dû avoir contre lui tous les gens de goût d'Athènes. On a dû lui reprocher d'avoir démoli un vieux temple pour faire du nouveau, de défigurer l'Acropole et d'endommager le « skyline » de l'Attique par une construction démesurée et intempestive. Nous sommes ainsi, conservateurs.

Comment vivre demain ?

L'usine, à son tour, se transforme. En Europe comme en Amérique, les premiers efforts pour abattre les bagnes industriels, pour donner au travail un cadre de clarté et de gaieté, ont été accueillis avec hostilité par les travailleurs eux-mêmes. Cette réaction, héritage d'un passé de guerre sociale, disparaît. Je visitais il y a quelque temps une grande usine, dans une ville qui n'est pas très éloignée de Genève. Le restaurant, entouré de verdure, prolongé par une terrasse fleurie, était digne d'un établissement de premier ordre. On me raconta la polémique qu'il avait suscitée dans le personnel. Quelques meneurs avaient attaqué les embellissements, en disant que leur coût serait pris sur les salaires. La direction soumit son plan à un référendum en déclarant qu'elle était prête à y renoncer pour répartir la somme correspondante entre les ouvriers. Il y eut 90 % des voix en faveur des embellissements.

En France, l'industrie qui a connu le plus fort coefficient de croissance est celle de la fleur. A la chère Belle Epoque, vers 1880, on comptait dans tout le pays une cinquantaine de fleuristes ; leur nombre a été multiplié au moins par cent. La fleur est un autre privilège que les riches ont perdu. A Paris, les Floralies, qui ont lieu tous les quatre ans au Rond-Point de la Défense, mettent en marche des foules compactes qui acceptent de payer, pour un spectacle d'ailleurs magnifique, un droit d'entrée qui n'est pas négligeable pour un petit budget. Nouvelle manifestation du matérialisme triomphant !

L'habitation est l'un des domaines dans lesquels la vie moderne introduit les transformations les plus intéressantes, par lesquels le ^{p.045} mode de vie de l'homme moderne connaît ou connaîtra les changements les plus bienfaisants.

Comment vivre demain ?

Je n'écoute pas sans irritation les critiques suscitées en France par ce qu'on appelle les « grands ensembles ». Usines à dormir, villes sans âme, cultivateurs de neurasthénie, pépinières de crimes, corrupteurs de la jeunesse, taudis neufs, etc. Ceux qui les font perdent de vue que les grands ensembles correspondent à une opération de sauvetage. On croirait, à les entendre, que les hommes et les femmes qui les habitent ont été arrachés à de charmants petits cottages pour être entassés dans des casernes — alors qu'ils proviennent de chambres d'hôtel lépreuses ou de taudis croulants.

Pour des raisons diverses, dans lesquelles la démagogie a la plus grande part, la France s'est laissée acculer à un désastre immobilier. Les Français ont été menacés de se trouver sans toit. Les grands ensembles — encore très insuffisants — répondent à cette situation caractérisée par l'urgence. Mais on leur fait l'éloge qu'ils mériteront, je l'espère, en disant qu'ils ne dureront que le temps d'une génération. Le plus grand hommage qu'on puisse leur rendre, c'est d'aspirer à les démolir dans le délai le plus bref.

L'habitation de l'homme moderne est incontestablement la maison individuelle. En Amérique, elle représente 72 % du logement et, en Angleterre, ce taux est dépassé. La France est fort en retard, mais les trois quarts des Français déclarent qu'ils préfèrent la « chacunière » à l'immeuble collectif. L'homme moderne aura besoin pour son toit de surfaces dont l'importance détruira la notion traditionnelle de la ville et la distinction, encore si accusée, déjà si périmée, de la ville et des champs. La densité moyenne des agglomérations urbaines varie de 200 à 500 habitants à l'hectare, ce qui est l'une des formes de la barbarie. Le peuplement, dans les cités-jardins, tombe à vingt habitants à

Comment vivre demain ?

l'hectare. A ce taux, il faudra une grande partie du sol cultivé pour loger, selon ses exigences, l'homme du prochain avenir. Nous pouvons sans crainte développer la productivité agricole ; le siècle qui vient devra produire sa nourriture sur un terroir rétréci.

Ce n'est pas tout. L'un des traits de la réorganisation de la vie est le développement de la résidence secondaire — autre luxe ^{p.046} des grands riches qui devient l'apanage d'un nombre croissant d'individus.

En France, il était courant de s'apitoyer sur les habitations rurales abandonnées par suite de l'impitoyable, et nécessaire, désertion des campagnes. Les pauvrettes ont été recueillies, tout au moins autour des grandes villes. Dans un rayon de 100 kilomètres autour de Paris, on ne trouve plus une vieille grange, plus une étable à restaurer, et il faut envisager de bâtir en grande série des chaumières du XVIII^e siècle et des moulins de grand-papa pour satisfaire les nouvelles aspirations bucoliques.

La compétition classique du centre et des banlieues voit paraître un développement nouveau. L'homme moderne choisit d'habiter dans le centre pour ses jours de travail et, pour ses jours de loisir, de s'enfuir au-delà des banlieues. Les loisirs s'élargissant, le travail se rétrécissant, la résidence secondaire deviendra progressivement la résidence principale. Toutes les anticipations sur Métropolis, tous les tableaux généralement hallucinants sur la vie future risquent d'être complètement démentis par cette évolution imprévue.

Une conséquence immédiate de la résidence secondaire est une tendance à la stabilisation des loisirs. Dans un premier stade, celui du loisir-repos, ils furent plutôt sédentaires. Dans le stade actuel,

Comment vivre demain ?

ils ont atteint la capacité de vagabondage que vous connaissez. Mais je me demande si le tourisme n'est pas à son apogée.

La résidence secondaire fixe l'homme à nouveau et ramène au travail par les pièges innombrables du jardinage et du bricolage. J'avais été surpris d'apprendre que l'outillage du *do it yourself*, du bricolage, représentait en Amérique, il y a déjà plusieurs années, une *one milliard dollar industry*, une industrie dont le chiffre d'affaires dépasse un milliard de dollars. Un milliard de dollars pour réparer la chasse d'eau, installer une sonnette électrique, et éventuellement faire un peu de céramique ou de tournage sur bois dans la pièce-atelier qui complète maintenant les maisons américaines ! Cela fait rêver. Mais j'ai fait faire une enquête en France, et, toute proportion gardée, la tendance est la même. L'homme croyait qu'il échapperait au travail. Le malheureux ! Le loisir l'y ramène — avec la différence qu'il y apporte plus d'acharnement.

^{p.047} Notre époque signifie indubitablement plus de bien-être, plus de santé, plus de propreté, plus d'hygiène, plus d'instruction, plus de sécurité sociale que toutes celles qui l'ont précédée. Elle harmonise nos sociétés. L'extinction du paupérisme — les farceurs ajouteraient : à partir de 8 h. du soir — qui hantait les sociologues du XIX^e siècle, qui inspira au futur Napoléon III une brochure socialisante, n'est plus considérée comme une utopie. La classe ouvrière a cessé d'être un peuple à part caractérisé par la blouse, la casquette, la rudesse de langage, la grossièreté des mœurs, l'esprit de révolte systématique. La classe agricole — je ne dis pas « paysanne » : j'ai horreur de ce mot médiéval — est réintégrée dans un corps social dont elle était séparée par l'ignorance, l'isolement, le travail manuel éreintant, le patois, l'apparence et

Comment vivre demain ?

l'accent. Ce sont des apports positifs de la société industrielle, des conséquences bienfaitantes de l'enrichissement collectif qu'elle a permis.

Une règle d'expérience que quiconque peut vérifier en parcourant le monde est la suivante : qu'il soit communiste ou capitaliste, blanc ou coloré, tempéré ou tropical, plus un pays est pauvre et plus les différences sociales y sont grandes, visibles et brutales. Inversement, plus un pays est riche, et plus les frontières entre les classes ou les catégories sociales tendent à s'abaisser, ou, en tout cas, à devenir moins choquantes. Pour ne blesser ni ne flatter personne, je ne prendrai pas d'exemple. Vous n'aurez pas de peine à en trouver.

Mettre en accusation la richesse, la confondre avec le matérialisme est un exercice de rhétorique courant et facilement brillant. Mais il est arbitraire. Le matérialisme n'est pas lié à un degré plus ou moins grand d'opulence. De même qu'il existe une tyrannie de la faiblesse, il existe un matérialisme de la pauvreté, plus excusable, naturellement, mais tout aussi fort que le matérialisme naissant de l'abondance.

Toutes les civilisations de l'histoire sont nées de la richesse et furent précédées, avant d'éclorre, par un processus d'enrichissement, que ce soit l'Égypte avec la miraculeuse fécondité du Nil, Athènes avec le négoce maritime, Florence avec la banque, etc. Je crois que l'Amérique vérifiera cette grande loi.

^{p.048} Hormis une catastrophe politique ou économique, nullement impossible d'ailleurs, le mouvement continuera et s'amplifiera.

Comment vivre demain ?

Le travail manuel salarié disparaîtra à peu près totalement. Le temps des loisirs augmentera encore. L'abondance matérielle continuera de croître. La prolongation de la scolarité élèvera le niveau général de l'instruction.

Tous ces mouvements sont normalement irréversibles. Mais conduisent-ils à ce qu'on a appelé la culture des masses ? Nous dirigent-ils vers un niveau de civilisation dans lequel l'homme quelconque, M. Tout le Monde, l'homme dans la rue, atteindra une plénitude intellectuelle, sinon une capacité de sagesse qui n'étaient réservées antérieurement qu'à un petit nombre ? En d'autres termes, ces immenses progrès dont nous sommes les témoins signifient-ils quelque chose dans le bilan historique et philosophique de l'homme ? Ou ne sont-ils qu'une apparence et une déception ?

C'est un grand débat, fort théorique d'ailleurs, et assuré de rester sans conclusion, puisque les options et les réponses dépendront du versant de l'esprit humain sur lequel chacun d'entre nous se trouve placé.

Pour une famille d'esprit, les loisirs populaires ne sont qu'une forme de l'abrutissement des masses. L'homme moderne, suivant un philosophe caustique, est le même imbécile mécanisé pendant ses heures de loisir que pendant ses heures de travail.

Le seul loisir digne de ce nom est une aptitude à la méditation qui ne se trouve que dans l'isolement et dont très peu d'hommes sont capables. Qu'il y ait vingt fois plus de visiteurs dans les musées, vingt fois plus d'auditeurs de musique classique, vingt fois plus de pèlerins de Delphes ou de Ravenne, vingt fois plus de lecteurs d'Homère, est un phénomène sans signification, une

Comment vivre demain ?

simple multiplication, une mode, dont la nature est la même que la vogue du yéyé ou l'engouement pour le whisky.

Cette thèse conduit un procès-verbal d'incompatibilité entre la civilisation et les masses. Le sage regarde passer avec dédain le flot tumultueux et s'isole dans la certitude orgueilleuse de sa rareté.

Il n'y a rien à répondre. Une telle manière de voir correspond à une conception pessimiste et aristocratique vieille comme l'homme. ^{p.049} Elle s'appuie sur les plus hautes références. Elle s'insère dans une tradition ininterrompue et même dans une routine. La haine ou le mépris de son époque a toujours été, et à peu près dans les mêmes termes, et avec le même cortège de prédictions, un thème philosophique et littéraire. Il serait dommage que notre temps, si riche en contradictions, ne lui fournisse pas des arguments en grande abondance. Il y aurait là une anomalie digne de surprendre et d'inquiéter.

Pour mon compte, je suis heureux de vivre mon époque. J'éprouve un contentement en voyant autour de moi des hommes, des femmes et des enfants de mieux en mieux vêtus, de mieux en mieux lavés, connaissant le soleil, la mer et la montagne autrement que par ouï-dire, fleurissant leurs maisons, circulant dans leurs propres automobiles, franchissant les frontières de leurs pays, accédant en masse aux privilèges de quelques-uns.

Je trouve dans beaucoup de paysages urbains et industriels, dans de nombreuses créations de la technique, dans les formes d'art suscitées par notre époque des satisfactions répétées. Je considère comme un don du Ciel d'avoir pu admirer les beautés de la terre auxquelles je n'aurais pas eu accès si j'étais né dans un siècle antérieur.

Comment vivre demain ?

Je ne me blase pas de prendre l'avion pour Hong-Kong ou Buenos Aires, et je considère comme une faveur de la vie d'avoir pu fouler les glaciers du pôle sud. Je suis curieux et ravi des inventions que la chaîne de la science nous apporte, même s'il est vrai qu'elles ne servent pas les fins dernières de l'homme et n'en perfectionnent pas la nature intime.

Je suis heureux de penser que je verrai peut-être, avant de mourir, le départ d'un vaisseau spatial, inaugurant une nouvelle aventure de l'homme.

Hélas ! j'aurai le regret de ne pas y prendre place. Je ne regrette pas de n'avoir vécu aucune des Belles Epoque des robes à panier, des diligences et des prétendues douceurs de vivre, mais je voudrais bien être né demain.

@

Comment vivre demain ?

AUGUST HECKSCHER est né en 1913 à New York. Après de solides études à la St. Paul's School et aux universités de Yale et de Harvard, il devint éditeur au *Citizen-Advertiser* (Auburn, New York), puis rédacteur en chef du *New York Herald Tribune* ; pendant la guerre, il collabora à l'*Office of Strategic Services* dans son pays et outre-mer, particulièrement en Afrique du Nord.

Auteur de nombreux ouvrages : *These are the Days, A Pattern of Politics, The Politics of Woodrow Wilson, Diversity of Worlds* (en collaboration avec Raymond Aron), *The Public Happiness, etc.*, August Heckscher déploie une intense activité culturelle. Editeur et conférencier, conseiller spécial de la Maison-Blanche, il fut notamment président de la Fondation Wilson et délégué aux beaux-arts de la ville de New York. Depuis plusieurs années, il dirige le *Twentieth Century Fund*, fondation philanthropique consacrée à des recherches théoriques et pratiques dans les domaines économique, social et éducatif. C'est tout naturellement à lui que le président Kennedy recourut lorsqu'il eut l'idée d'une enquête et d'un rapport sur la situation de la culture aux Etats-Unis.

L'HOMME ET LES MASSES ¹

@

p.051 J'ai choisi pour cette conférence un titre qui nous est familier — peut-être trop familier : « L'homme et les masses ». Depuis le début de l'époque moderne, les philosophes se sont demandé comment conserver à l'homme son individualité et la possibilité de s'affirmer malgré la pression du grand nombre ; comment le citoyen peut préserver ses droits civils sous un régime de majorité. Ce sont de très vieux problèmes. Je ne puis dire qu'ils ont été résolus ; ils se dressent toujours devant nous et viennent troubler nos rêves de liberté. Mais les craintes des hommes du passé ne sont pas, malgré tout, celles qui nous préoccupent tout d'abord aujourd'hui.

Le danger se présente de nos jours sous de nouvelles formes. La meilleure façon de voir en quoi réside cette nouveauté, est peut-être d'examiner ce que nous voulons dire en parlant de

¹ Conférence du 3 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

« masses », comparé à ce que recouvrait le terme « masses » il y a cinquante ou cent ans. Quelle image évoquait-il alors ? C'était, il me semble, l'image d'une foule illettrée et affamée, d'une foule dépourvue des avantages et des bénéfices assurés au reste des citoyens par la société. Et quelle image évoque-t-il maintenant dans nos esprits ? C'est d'abord et surtout celle, tout simplement, d'un *grand nombre*.^{p.052} Puis c'est celle de gens éduqués, possédant les avantages et les instruments produits par une époque de technologie avancée.

Face à une foule ainsi caractérisée, l'individu se trouve dans une situation entièrement différente. Le danger qui le menace n'est plus celui d'être écrasé, mais celui d'être neutralisé. L'individu, dans le monde actuel, se rend compte qu'il risque d'être absorbé par la foule et d'en devenir un simple élément ; il en sent la contagion et redoute les influences subtiles qui l'amèneraient à se conformer à elle. En un mot, les masses d'aujourd'hui ne sont pas faites d'un prolétariat déshérité, mais d'hommes prospères et aisés, possédant automobiles et appareils de télévision, ayant abondance de loisir et incertains quant à la manière d'en profiter. La foule, c'est nous-mêmes, quand nous oublions ce que nous avons à attendre de nous-mêmes.

Et que dirons-nous maintenant de l'individu traditionnellement opposé à la foule ? Il a beaucoup changé, depuis deux ou trois siècles. L'individu en fonction duquel, au XVII^e siècle, le philosophe Thomas Hobbes construisit son Etat, était un homme d'une indépendance agressive et d'un caractère ingouvernable. Il était constamment en guerre avec ses voisins, il était hostile à tout effort pour se discipliner ou limiter ses appétits insatiables. C'est pourquoi il parut nécessaire à Hobbes de le soumettre à un pouvoir

Comment vivre demain ?

absolu. Dans notre monde actuel, l'individu est infiniment plus doux et maniable. Le danger n'est pas qu'il se révolte avec violence, mais qu'il se soumette passivement et sans murmure. C'est le problème du conformisme et non celui de la révolte, qui a préoccupé les philosophes de la démocratie depuis Tocqueville et John Stuart Mill autrefois, jusqu'à David Riesman et C. Wright Mills de nos jours.

Nous voilà donc devant une situation nouvelle : une manière de concevoir les masses totalement différente ; et une manière de concevoir l'individu également neuve. C'est dans ce contexte qu'il faut examiner la vieille antithèse : individu — masses. C'est dans les limites du monde actuel qu'il faut se demander comment préserver l'individualité de chaque homme de l'anonymat dont le menace la foule.

*

p.053 Si nous nous demandons ce qui nous inquiète tout d'abord, vivant notre vie quotidienne sur cette planète, il est tentant de répondre tout simplement : *il y a trop de monde.*

Le sentiment de vivre dans l'encombrement est général et ira très certainement en s'accusant. Nos grandes villes sont encombrées : il devient de plus en plus difficile de se rendre à son travail et d'en revenir ; l'idée de rentrer chez soi pour le déjeuner ou de sortir le soir pour aller au théâtre ou au concert suffit pour nous décourager. La campagne est encombrée aussi : il devient de plus en plus difficile d'atteindre la pleine campagne. Nous nous réfugions au bord de la mer — pour découvrir que le silence antique des mers est tué par le bruit des bateaux à vapeur qui, tous les ans, deviennent plus bruyants.

Comment vivre demain ?

A tous moments, dans notre vie quotidienne, nous sommes assaillis par le sentiment d'être poussés et coudoyés par la foule.

Ce sentiment si subjectif ne correspond pas entièrement aux faits. Il est vrai que le monde a maintenant plus de 3 milliards d'habitants ; mais le professeur Gottman nous a dit que si l'on noyait tous ces milliards dans le lac de Genève, le niveau de ses eaux ne monterait que de quelques centimètres. Même sans avoir recours à une solution aussi radicale, il se trouve encore de vastes espaces sur la surface de notre planète où l'homme peut vivre presque seul. Il m'est souvent arrivé de me trouver, en avion, déprimé par ce sentiment d'encombrement, et de voir avec surprise se dérouler au-dessous de moi les grands espaces vides de l'ouest américain.

Il est encore possible pour l'individu favorisé, qui a établi dans un coin paisible son foyer et son travail, de dénoncer la crainte de surpopulation comme imaginaire. Il est même possible, au milieu des grandes foules, d'organiser sa vie de manière à n'en pas trop sentir l'effet. Ainsi à New York, par exemple, celui qui s'arrange pour prendre le métro « uptown » quand tout le reste du monde va « downtown », peut voyager dans un train presque vide. En France, pendant l'été, si vous allez à la plage le lundi, ou si vous visitez Paris en fin de semaine, vous pourrez, même aujourd'hui, vous trouver relativement tranquille.

^{p.054} Tout cela admis, l'accroissement critique de la population est tout de même un fait ; un accroissement qui la doublera d'ici à la fin de notre siècle. La congestion des villes est sérieuse partout ; il n'y a plus d'espace libre dans un pays géographiquement peu étendu comme la Grande-Bretagne — surtout pour un peuple qui aime le sport et les pique-niques. En

Comment vivre demain ?

regardant vers l'avenir, on est inévitablement amené à conclure que cette situation déjà grave va le devenir plus encore, et que tout ce qui est jusqu'ici localisé va se généraliser. Bientôt les métros seront combles dans toutes les directions, à toutes les heures ; les plages seront couvertes d'êtres humains tous les jours de la semaine, et là où le climat le permet, en toutes saisons. Déjà, dans une grande ville comme New York, on est frappé de voir combien la circulation reste dense pendant la nuit et jusqu'à l'aube. Dans la ville moderne, comme pour l'homme moderne, il n'y a plus ni silence ni repos.

Ce que tout cela signifie pour l'avenir de l'individu est clair : d'être incessamment et sans recours en contact avec d'autres êtres humains, d'être perpétuellement au milieu du monde ; de fuir et de voir qu'on ne peut échapper ; de rester sur place et de se trouver toujours cerné par la grande foule. La vie privée, telle qu'elle a été conçue jusqu'ici, appartient désormais au passé ; le désir de la solitude devient un espoir illusoire. L'homme des temps modernes, sous le poids du nombre, se sent progressivement diminué. Il oscille entre le sentiment d'appartenir à une foule qui l'effraie, et le sentiment d'un vide qui le déprime et l'ennuie.

*

Les développements techniques rendent encore plus insupportable la présence concrète, physique, de la foule. Jusqu'à un certain point, les inventions de la science permettent à la terre de subvenir facilement aux besoins d'une population qu'il aurait été impossible de nourrir auparavant. Des ressources synthétiques nouvelles se développent à mesure que les ressources naturelles anciennes s'épuisent. Mais en même temps, un effet contraire se produit. Grâce à la nouvelle technologie, l'homme occupe plus

Comment vivre demain ?

d'espace, multiplie son influence et augmente son rayon d'action sur le globe. Le téléphone donne à sa voix une nouvelle portée ; les machines cybernétiques prolongent infiniment sa volonté ; l'avion à réaction lui permet de joindre les continents en une journée. Ses projets deviennent de plus en plus complexes et étendus, à la mesure de cette puissance nouvellement acquise. Cependant, l'automobile change les verts prés en surfaces asphaltées. C'est un fait bien connu que le nombre des automobiles, dans les pays avancés, augmente plus vite que la population humaine ; et partout où sévit la rage de l'automobile, le paysage s'altère d'une manière brutale. Des villes fameuses, ayant survécu à des siècles de guerres et s'étant adaptées aux changements constamment renouvelés de l'ordre social, se trouvent fatalement ruinées par l'automobile, avec ses besoins insatiables de routes où circuler, de places où stationner, et de tous les services d'entretien.

Jusqu'ici, la plupart d'entre nous se refusaient d'entrer dans les vues de ceux qui affirmaient que la machine s'accroît suivant ses propres lois et impose à l'homme les rythmes et les méthodes qui lui sont propres. Parler des « impératifs technologiques » nous semblait être une négation de la nature même de l'homme. J'ai souvent adopté cette position moi-même, mais il me semble que le moment est venu de la réviser. Jusqu'à un certain point, la machine est en effet la servante de l'homme. Elle accroît ses capacités, elle ouvre de nouveaux horizons à ses desseins. Mais au-delà d'un certain point ? Voilà la grave question à laquelle il faut faire face aujourd'hui.

Je vais vous donner un exemple très simple. Je viens de passer une partie de l'été près d'une petite baie où les marécages et prés-

Comment vivre demain ?

salés s'étendent au bord d'eaux peu profondes, d'une tranquillité bénie, très riches en plancton et en toutes formes de coquillages et de vie sous-marine. De temps en temps un bateau fait son entrée dans la lagune, que son manque de profondeur protège de l'invasion de centaines de petits bateaux à vapeur et de docks — ce qu'on appelle maintenant aux Etats-Unis les « Marina » — où viennent s'amarrer les bateaux les plus larges tout comme les automobiles ^{p.056} se garent dans les villes, amenant avec eux des éclairages aveuglants et la musique bruyante des radios.

Tout à coup, les autorités locales annoncèrent que cette petite lagune allait être draguée afin d'y creuser un chenal plus profond. Ce serait la fin des coquillages, principale ressource de la petite communauté de l'endroit. C'était la fin de sa tranquillité. La vase draguée serait déposée sur les côtes de la baie, formant pour un temps des masses inutiles et puantes, employées après séchage comme base de lotissement. Et pourquoi tout cela ? On expliqua avec gravité aux habitants de la petite communauté que le gouvernement municipal possédait une drague et que son inactivité la rendait onéreuse. A quelqu'un qui suggérerait qu'elle soit employée pour creuser un petit chenal seulement, on expliqua que cette drague n'en pouvait creuser que de profonds et de larges.

Dans ce cas particulier, la communauté résista à la séduction de la machine ; les citoyens décidèrent que, en somme, ce serait une fausse économie que de détruire les ressources naturelles, ainsi que le calme et la beauté de leur baie, dans le seul but de justifier le coût d'une machine. C'était vraiment une raison absurde que de faire subir à la communauté ce qu'elle ne voulait pas pour sauver une machine de l'inaction. Mais la question n'est pas toujours résolue de cette façon. Pour beaucoup de gens, il n'est pas

Comment vivre demain ?

absurde de dire que, puisqu'un avion commercial supersonique est faisable, il faut en faire un. Ou d'affirmer que du moment qu'il nous est possible d'atteindre la lune, il faut dépenser des billions de dollars pour y aller. On admet de plus en plus facilement que ce qui est possible doit être fait — sans égard au coût en valeurs humaines et en bien-être de l'individu. De plus en plus la machine — pour être une machine qui réalise tout son potentiel et agit selon sa nature — impose à l'homme une lourde charge sous forme d'adaptation et de conformité.

*

Le résultat de ces forces technologiques — combinées à une population toujours croissante, une affluence grandissante, une mobilité et des loisirs plus grands — est de menacer l'existence de p.057 tous les lieux géographiques qui possèdent une atmosphère particulière, une identité marquante, la survie de tout ce qui permet à l'homme d'être lui-même face au monde et à la vie. L'homme qui peut résister à la pression de la foule est celui qui possède un coin à lui. Cela ne veut pas dire qu'il doive être isolé ou vivre en ermite. Mais il a besoin de se sentir entouré par un espace où il peut se mouvoir et qui lui laisse le temps de penser, il a besoin d'un espace vital qui soit propice à une extension de sa personnalité. Si les limites de cet espace vital s'amenuisent, il se sent lui-même diminué.

Dans le passé, les philosophes de la politique ont défendu par de semblables arguments l'institution de la propriété privée. Ce que possède un homme reflète son caractère et donne une forme tangible à des impulsions qui seraient sans cela invisibles et fugitives. Le sol sur lequel l'homme se tient — la place qu'il s'est créée pour lui-même au milieu des remous de ce monde — est

Comment vivre demain ?

littéralement terre sacrée, car cela lui permet de penser et d'agir selon sa nature ; et sa nature est, dans le sens le plus exact, immortelle. Ainsi disaient ces philosophes.

Il est à peine nécessaire de vous faire remarquer que cette ancienne conception de la propriété privée a perdu une grande partie de sa signification. La propriété telle que nous la connaissons maintenant est le plus souvent impersonnelle et abstraite. Vous n'apprendrez pas grand-chose sur l'âme éternelle d'un homme si on vous dit qu'il a vendu ses actions de General Motors pour acheter celles des International Business Machines. Même les objets les plus tangibles autour de lui, il ne les possède pas, mais bien plutôt les « consomme ». On les acquiert, puis on en dispose. Et ils ne laissent derrière eux nulle trace, ne prenant rien du caractère de leur propriétaire qui ne leur confère rien non plus de propre. Quant à posséder un bout de terre, cela a de moins en moins de signification. On fait passer de grandes routes tout à côté. Des lotissements l'entourent. La vue, l'air même, sont supprimés. Nous disons en anglais que « a man's home is his castle » — que le logis d'un homme est son château. Mais cela n'est plus vrai si son horizon familial est devenu méconnaissable.

^{p.058} Ce dont l'individu a besoin, ce n'est pas d'une parcelle de terre quelconque, mais d'un environnement total, doué d'un caractère propre, dans les limites duquel il peut se développer suivant sa nature. Prise dans ce sens, une telle localité ne peut s'acheter. Elle ne peut que prendre forme lentement, grâce aux efforts répétés d'une communauté d'êtres humains qui lui donnent dimension et sens par leur dévotion. Il faut, enfin, la préserver contre les changements trop rapides et les sortes de violations qui peuvent menacer l'essence de son caractère.

Comment vivre demain ?

Le monde contemporain nous présente des exemples innombrables de telles localités qui ont été détruites, souvent en pleine conscience, avec l'arrivée de la drague et du bulldozer ; quelquefois inconsciemment et petit à petit, par une multitude de plus en plus nombreuse déferlant brutalement et chassant les génies du lieu. Aux Etats-Unis, nous ouvrons les forêts à quiconque sait conduire une voiture, et ensuite on s'étonne de ne plus trouver la solitude qu'on est venu y chercher. On ouvre l'accès d'une montagne jusqu'à son sommet pour découvrir, lorsqu'il est trop tard, que la vue a perdu de sa grandeur. L'effort qu'on avait dû faire pour l'atteindre, la longue anticipation et la révélation soudaine, sont les conditions qui rendaient cette vue différente de celle que l'on peut avoir d'un avion ou du haut d'un bâtiment.

D'une manière plus subtile, le rythme et l'organisation de la vie moderne en général contribuent à détruire le caractère de toute localité. Les voyages se font maintenant si rapidement qu'ils éliminent cette anticipation qui permettait autrefois au voyageur de se préparer en esprit à son arrivée. Avec la rapidité accrue des voyages, les différences géographiques sont de toute façon oblitérées, de telle sorte que l'arrivée ou le départ n'ont plus grande importance. Ce que les gens recherchent maintenant, c'est d'être en mouvement ; et plus ils se déplacent, moins il reste d'endroits qu'il vaille la peine de visiter.

*

La destruction des entités géographiques à caractère défini, combinée à la multiplication des rapports possibles entre les ^{p.059} groupements humains et l'augmentation du nombre de la population du globe, conduisent à la diminution de la valeur de l'individu. Voilà ma thèse.

Comment vivre demain ?

Deux sortes d'influences peuvent s'employer à contrebalancer ces tendances : celle de l'éducation et celle de l'art. L'éducation et l'art ont tous deux valeur d'antidotes à ces maladies qui nous affligent. Mais tous deux appartiennent à ce monde, et comme tels sont soumis à son influence et à ses tendances.

Vous avez sans doute remarqué que les sociologues s'empressent de proposer, en toute occasion, les bienfaits de l'éducation pour guérir n'importe laquelle des maladies sociales qu'ils ont diagnostiquée. Au XIX^e siècle, après avoir exposé toutes les incertitudes et les inquiétudes que lui causait l'institution démocratique, l'auteur traditionaliste prescrivait une dose augmentée d'éducation. Aujourd'hui où le chômage s'avère le résultat d'un industrialisme avancé, on propose le même remède. Il n'est donc pas étonnant que j'avance également les promesses qu'offre l'éducation comme moyen d'effectuer le sauvetage d'un individualisme en péril. « L'esprit, dit Milton, se suffit à lui-même. » « The mind is its own place. » Quand il devient difficile de trouver, dans les caractéristiques géographiques de ce qui nous entoure, un lieu propice au développement de l'individu, on est tenté de trouver en soi-même des ressources d'indépendance et de personnalité. Un de mes amis prétend même que la lecture est la seule occupation qui pourrait occuper les loisirs de demain, car lorsque tout le monde aura ses loisirs, il n'y aura pas de place pour autre chose. On peut concevoir un jour où il ne sera plus possible de faire de la voile, du tennis ou du golf, mais où il sera encore possible de s'asseoir et de lire.

L'homme cultivé a toujours été l'homme capable de résister à l'emprise de son temps ; c'est lui qui possède la vraie formule de l'individualisme. L'étude a enrichi et approfondi sa personnalité,

Comment vivre demain ?

car elle lui a fait connaître toutes les époques et civilisations ; de l'ensemble de ce qu'il a appris et de ce qu'il a oublié, il s'est formé une image claire et personnelle du monde : de ce qui est important, de ce qui est valable pour toujours, de ce qui n'offre qu'un plaisir passager parce que ce n'est qu'un reflet de son temps. Il est difficile ^{p.060} de croire qu'un homme semblable puisse se perdre facilement dans la foule. On l'imagine plutôt — quand tout se sera réduit à une masse homogène, informe et sans couleur, quand la surface de la terre sera couverte d'êtres humains et qu'il n'y aura plus de différence entre la ville et la campagne, quand les bulldozers auront tout nivelé, montagnes et vallées — on l'imagine encore calme, ayant préservé son intégrité, se demandant ce que l'homme peut tirer, en fait de morale, d'une fin si horrible mise à l'aventure humaine.

Dans le pays où le niveau de l'éducation est le plus élevé, on se rend moins compte du développement de l'homme comme foule. Dans les vieux pays de l'Europe, on trouve rarement une personne qui ne tienne pas à un point de vue personnel invétéré. Il faut ajouter que, parmi les gens plus simples, dont l'éducation est faite en grande partie de méditations sur l'expérience quotidienne de la vie, le sentiment de la personnalité persiste. Ce n'est que là où l'éducation se fait sur une vaste échelle, et devient par force superficielle, qu'on trouve d'autres résultats. Aux Etats-Unis, on peut voir, je le crains, ce qui arrive lorsque l'éducation se fait générale et superficielle. Elle forme des jeunes gens pleins de confiance en eux-mêmes, capables et souvent très séduisants, mais sans le désir ni la volonté de résister aux impératifs sociaux.

On se demande, aux Etats-Unis, si le système d'éducation dans les écoles primaires et secondaires est conçu comme moyen de

Comment vivre demain ?

développer et d'élargir l'esprit, ou comme un moyen d'assurer la cohésion sociale de la nation. Il est inquiétant de voir l'importance que l'on attache, dans nos écoles, à faire partie d'un groupe. Les livres de classe présentent à nos enfants, au début de leur carrière scolaire, le portrait d'une société heureuse, confortable et propre, dépourvue d'inquiétudes et libérée de ses problèmes ; et le but de l'éducation est d'apprendre à l'enfant à y trouver sa place avec le moins de heurts possible. En même temps, on incorpore dans la manière même de conduire les classes, les procédés propres à souligner l'importance du développement de la pensée en commun et du travail en groupe. L'enfant pour qui il existe une autre manière de s'exprimer devient vite le mauvais élève ou — ce qui est pis — un mauvais exemple pour l'école.

p.061 Après cette première préparation vient celle du collège. Là, des jeunes gens, libérés de soucis matériels, aiguillés vers des buts idéalistes, y vivent dans un milieu souvent plein de beauté et de paix. Ces institutions sont en fait typiquement américaines, et représentent des efforts plus réussis que ceux déployés par nos villes et nos autorités pour construire des centres d'habitation. Et cependant, on se demande si l'on y forme des citoyens capables de résister à la pression du conformisme.

Je crains que la réponse à cette question ne soit pas très rassurante. Pour nos étudiants, la recherche de la vérité n'est pas aussi importante que l'effort à faire pour s'adapter aux normes de la société. Le collège ne forme pas un groupement isolé du monde, s'opposant à son système de valeurs et cherchant le sien propre. C'est plutôt une imitation du monde, une petite société pour une jeunesse pleine de charmes — une société semblable aux autres mais plus confortable et mieux protégée. Il est juste de dire que

Comment vivre demain ?

depuis deux ou trois ans, un courant de pensée plus vif, plus provoquant, traverse les collèges américains ; on y trouve un intérêt nouveau pour les questions de politique nationale ou internationale. Des mouvements comme le « Peace Corps » et les batailles pour les droits civils ont fait appel à des sentiments qui semblaient moribonds — le sentiment que la poursuite de ce qui est juste exige qu'on lutte, que l'on souffre et que l'on se soumette à une discipline intérieure. Tant que ces forces se manifestent, on ne peut considérer le collège comme ayant failli à sa tâche d'éducateur de la personnalité.

La vraie difficulté, c'est que les collèges eux-mêmes sont affectés par ce qu'ils essaient de combattre. La qualité de l'éducation est forcément influencée par l'immense tâche de préparer le collège à recevoir toute une population d'étudiants qui exigent comme un dû les avantages d'une éducation supérieure. Le collège ou l'université, avec ses centaines d'étudiants, ses facultés, se consacre à la recherche plus qu'à l'enseignement, et la complexité de sa bureaucratie n'est pas faite pour mettre l'empreinte d'une personnalité fortement individualisée sur ses étudiants. D'autant plus que le genre de recherches dont s'occupent les facultés américaines n'est pas en général de celles que l'on associe traditionnellement à l'image du ^{p.062} savant isolé, poursuivant une idée qui lui est propre. Ce sont le plus souvent des recherches que l'on poursuit en groupe, aiguillées directement vers les besoins de la société et même souvent conduites sous l'impulsion du gouvernement ou d'un de ses départements.

*

Je voudrais dire maintenant quelques mots sur les arts et le rôle qu'ils jouent dans une société moderne.

Comment vivre demain ?

Les arts ont une importance sociale qui se rattache nettement à la valeur éternelle de l'art pour l'art. Ils expriment le génie d'une nation et lui valent une grande partie de sa renommée internationale. Ils contribuent au bonheur d'un peuple. Ils apportent aux masses une satisfaction qui leur évitera la passivité et l'ennui que créent les loisirs. Ils deviendront peut-être un réservoir d'occupations au fur et à mesure que l'automatisation affranchira l'homme. Il n'est donc pas difficile de trouver de bonnes raisons pour dire que les arts jouent un rôle important dans l'harmonisation de l'ordre social. Mais l'essentiel de ma thèse est plus subtil, et plus proche du thème de cette conférence. Car je pense que la contribution suprême des arts est de dévoiler à l'individu la qualité unique de sa vie, son authenticité personnelle.

Dans un monde qui tend à une uniformité visuelle, l'artiste voit ce qui ne se découvre qu'à sa perception particulière. Ce que la machine fait en série, l'artiste le fait un à un. Le monde qui avale continuellement les produits industriels doit respecter l'intégrité de l'œuvre d'art. Je dirais même que la foule ne dominera jamais une société qui aura compris l'importance des arts. Mais est-ce que nous avons, nous, apprécié l'art de cette façon ? Aux Etats-Unis, l'intérêt populaire pour les arts s'est développé d'une manière remarquable ces toutes dernières années. Aux moments d'optimisme, je pense que cela vient de ce que les gens recherchent, d'une manière quelquefois gauche et à demi consciente, les choses mêmes dont ils ont besoin pour leur salut. Mais il n'est besoin que d'un léger changement de point de vue pour voir, au contraire, les sources de la création artistique contaminées par ces mêmes enthousiasmes.

p.063 Dans les arts visuels, nous trouvons des tendances qui sont

Comment vivre demain ?

sujettes à caution. Le rythme de la création artistique, en peinture par exemple, suit celui qui prévaut dans les sphères scientifiques et technologiques. De sorte qu'on nous présente un nouveau style aussi souvent que les usines de Detroit sortent un nouveau modèle de voiture. On nous dit qu'il y a des avantages dans la cadence rapide avec laquelle les objets fabriqués se démodent. Ainsi les désirs du consommateur restent toujours en éveil et les machines toujours en marche. Mais on ne peut voir que peu d'avantages dans la rapidité avec laquelle un style de peinture succède à un autre, à un rythme qui ne correspond pas au rythme normal d'expérimentation et d'invention.

L'artiste est forcé de suivre constamment une nouvelle mode, et son succès dépend plus de ses possibilités d'adaptation que de son pouvoir de création. Les artistes qui ne peuvent s'adapter facilement sont distancés, leurs potentialités ne sont pas réalisées et le mouvement tout entier qu'ils représentent avorte. On peut voir ce phénomène dans la manière dont le « Pop'art » a succédé à l'impressionnisme abstrait, obligeant l'inspiration d'un groupe de peintres de talent de se développer sans le soutien qui lui permettrait d'attendre une pleine maturité.

Cependant, pour le public, l'œuvre d'art perd son caractère de valeur durable et même permanente. Accoutumé à consommer les produits de la machine, le public consomme de la même manière les œuvres d'art, les achetant et les rejetant selon les décrets des arbitres du goût.

Je viens de parler des arts visuels. Mais on peut en dire autant de l'architecture. Les énormes progrès dans les techniques de construction permettent à l'architecte une liberté de conception jusqu'ici impossible à concevoir. En même temps, les limites

Comment vivre demain ?

imposées par la tradition sont complètement abandonnées, et le sentiment d'un développement organique s'affaiblit. Le résultat en est que chaque style adopté est poussé jusqu'à ses dernières limites. On peut en voir les conséquences dans n'importe quelle ville moderne. On peut les voir dans la carrière de certains architectes de grand talent, tel le regretté *Eero Saarinen*. Quand un homme est ^{p.064} ainsi poussé vers une grande variété d'inventions esthétiques et de structures sans qu'il ait développé une seule forme à fond, son œuvre devient une série d'improvisations qui ne forment un ensemble que grâce au génie de leur créateur.

Comme les œuvres d'art, les grandes œuvres architecturales, plus massives et que l'on penserait indestructibles, tombent rapidement en désuétude. Si l'on démolit aujourd'hui de grands bâtiments à un rythme tel qu'une ville comme *New York* change complètement d'aspect d'une génération à l'autre, c'est en partie parce qu'il devient avantageux de le faire en raison du développement de la technologie. Mais c'est aussi parce que nous ne considérons plus un édifice comme une œuvre d'homme — comme une œuvre d'art douée d'une vie autonome. La grande gare de *Pennsylvania* à *New York*, l'*Hôtel Imperial* de *Frank Lloyd Wright* à *Tokyo*, ne sont que deux exemples d'édifices condamnés à disparaître bien avant leur temps — pour des raisons qui ne peuvent que refléter le rythme général du changement et l'insouciance générale pour une création artistique unique. Bien entendu, cette destruction est suivie presque invariablement de la construction, dans l'espace ainsi libéré, d'un bâtiment d'architecture médiocre et fait en série comme ceux qui ont envahi une grande partie de la ville. C'est tout à fait comme si nous avions vu s'accomplir sous nos yeux, et d'une manière criminelle,

Comment vivre demain ?

la destruction d'une personnalité vigoureuse et pleinement indépendante.

Il est possible que ma thèse vous paraisse pessimiste. Il est toujours plus facile de faire le diagnostic du mal présent que d'en suggérer le remède. Cependant, je ne voudrais pas terminer cet exposé sans faire quelques suggestions et quelques remarques d'un caractère plus positif.

Le degré jusqu'où l'esprit d'individualisme peut se maintenir est étroitement lié au degré jusqu'où il nous est possible de façonner et de contrôler le milieu matériel. Un grand nombre de nos maux viennent de l'encombrement. Les résultats en sont souvent directs et concrets. Les conséquences psychologiques n'en sont pas moins réelles. L'être humain reflète et répète les formes que lui présente le monde qui l'entoure ; son âme prend les couleurs du paysage sur ^{p.065} lequel se posent ses yeux. L'uniformité de telle perspective monotone et dénuée de rythme se reflète dans des âmes facilement gagnées par l'ennui et par un sentiment envahissant d'impuissance.

Ma première suggestion est que l'aspect physique de nos milieux de vie est de première importance. Ceux qui conçoivent les plans de nos villes modernes pourraient peut-être faire plus pour nous que les psychiatres. En faisant quoi ? Tout d'abord, les « planners » devraient soumettre les ingénieurs à leur discipline, et imposer à leur puissance des buts rationnels et des projets adaptés à l'être humain. On peut voir aujourd'hui, dans une île autrefois pleine de beauté, le genre de ravages que causent les ingénieurs. Ils sillonnent Long Island, dont la pointe touche New York, d'un immense système de routes, et en font une mosaïque hideuse de lotissements. Et, comme si ce n'était pas suffisant, ils

Comment vivre demain ?

projetent la construction de deux grands ponts. Ceci fait, tout ce qui a quelque valeur unique sera détruit. Les îles en général peuvent servir de symbole géographique de l'indépendance spirituelle dont nous parlons. Il semble bien que le but des ingénieurs est de détruire jusqu'à l'existence des îles.

La génération nouvelle a produit nombre d'experts qui connaissent les principes qu'il faut appliquer au développement d'une cité pour en préserver l'esprit, pour sauvegarder les variations du paysage, et pour aménager en même temps des espaces suffisants pour une population croissante et de plus en plus mobile. Ils savent que les routes ne doivent toucher que légèrement tout établissement humain si on veut lui garder son caractère. Ils savent que c'est une folie d'essayer de créer des routes capables de contenir n'importe quelle quantité de circulation — car s'il y a un principe général qui s'est justifié à tout coup, c'est celui qui affirme que tout système de routes attirera une circulation croissante et atteindra une saturation certaine. Ils savent concevoir, ces architectes de l'espace, des villes taillées à l'échelle de la démarche de l'homme ; ils savent avant tout qu'une cité ne peut assimiler indéfiniment sans perdre son caractère.

Nous assistons aujourd'hui, dans toutes les parties du monde, à un courant qui emporte les populations vers les villes, à un ^{p.066} mouvement de masse de proportion effrayante. Dans l'histoire de l'Europe, le développement des villes, puis des grandes métropoles, servait d'indice à l'accroissement de la richesse et à la libération de l'asservissement du labour agricole. Dans les régions sous-développées de notre âge, le développement des villes n'est plus fonction du progrès de l'agriculture ; c'est souvent un indice de pauvreté et non de richesse.

Comment vivre demain ?

La tâche de ceux qui préparent les plans économiques est de prendre les mesures nécessaires pour ralentir cette explosion malade. Il faut donc accorder aux connaissances des « planners » toute l'autorité dont ils ont besoin. C'est le premier pas, et le plus important, à faire, pour affirmer la place de l'individualisme dans notre société. Cela veut dire non seulement qu'il faut limiter l'autorité présomptueuse que s'arrogent les ingénieurs. Cela veut aussi dire, très souvent, qu'il faut limiter les bénéfices des spéculateurs et donner priorité aux mises en valeur à longue échéance sur les gains immédiats. Il nous faut soumettre à un nouvel examen le système démocratique lui-même, et nous demander si son organisation permet de soustraire aux considérations immédiates le système des priorités et des valeurs. C'était bon pour autrefois de justifier un système politique comme pouvant indiquer l'endroit où le soulier faisait mal ! Aujourd'hui, pour être efficace, il faut qu'il remplisse un rôle infiniment plus vaste.

Je n'ai point, pour le reste, de solution facile à proposer. Il faut, comme on le fait d'habitude, recourir à une déclaration de foi. L'éducation va certainement former un grand nombre d'hommes et de femmes qui s'adapteront sans difficulté au système prévalant ; il restera peut-être tout de même quelques centres d'éducation pour qui l'ancienne conception de l'homme cultivé sera encore vraie : de l'homme qui questionne et raisonne, et qui marque le doute d'un caractère divin. L'œuvre d'art pourrait n'être plus qu'un article de consommation ; mais survivra peut-être, tenant la dernière barricade, celui qui dira non : Non, cette œuvre n'est pas un *article de consommation* ; non, les procédés de mécanisation ne feront pas mainmise sur toutes choses. Certaines choses leur

Comment vivre demain ?

échapperont. Certaines choses ont une valeur éternelle et immuable.

p.067 Peut-être sera-t-il possible, dans un âge futur, d'assurer une protection et des encouragements particuliers à ceux qui possèdent des dons rares et un tempérament mystique, et dont le caractère ne se plie pas au moule d'une société mécanisée. Ceux qui, par exemple, voient des fantômes et sont le sujet de perceptions extra-sensorielles. Ceux qui peuvent « voir » les couleurs avec le bout de leurs doigts ou qui peuvent trouver des sources d'eau vive avec une baguette. Ceux qui possèdent une affinité spéciale avec les animaux, leurs mœurs et leurs moyens de communication. Les prophètes aussi, et les hommes possédés par l'esprit d'une religion ; et les vrais artistes, ceux dont la vue perce par-delà le domaine du monde visible. Nous pourrions accorder à tous ceux-ci une place spéciale dans notre société, reconnaissant ainsi qu'ils sont le siège de dons de grande valeur qu'il faut préserver parce qu'ils sont délicats et que la société peut les flétrir avant qu'ils ne fleurissent.

Il est permis de croire que les peuples finiront par comprendre ce qui leur arrive et se rendront compte du danger. Mais s'en rendront-ils compte trop tard ? Où trouveront-ils les remèdes efficaces ? Quand un peuple se sent coupé de ses traditions passées, en danger d'être absorbé par la multitude anonyme et par les forces impersonnelles, sa première réaction est de se retourner vers les croyances établies du passé. Il écouterait ceux qui lui assureront, non sans dogmatisme, que le monde est en réalité très simple, que ce sont les intellectuels qui inventent son état de complexité, et qui sont responsables de ses déceptions.

Aux Etats-Unis, à l'heure actuelle, nous pouvons faire

Comment vivre demain ?

l'expérience de ce qu'il en coûte d'avoir l'homme d'une telle doctrine sur la scène politique. Notre salut ne viendra pas d'hommes de ce genre. Il viendra de ceux qui ont foi en la nature humaine et espoir dans son avenir, et qui ont la capacité pratique nécessaire pour faire renaître d'anciennes valeurs sous de nouvelles formes.

@

Comment vivre demain ?

HENRI EY est né à Banyuls-dels-Aspres (Pyrénées-Orientales) le 10 août 1900 d'une vieille famille catalane. Il a étudié la médecine à Toulouse et à Paris, puis la philosophie à la Sorbonne. Chef de clinique des maladies mentales à la Faculté de Paris, où il a été l'un des collaborateurs les plus actifs du professeur Claude, il devint en 1933 médecin-chef de l'Hôpital psychiatrique de Bonneval. Depuis lors, il s'est définitivement fixé à cet établissement où il a organisé un service psychiatrique moderne, sans cesser de poursuivre depuis trente ans son enseignement au Centre psychiatrique de Ste-Anne à Paris.

Mais l'essentiel de son activité a consisté à réaliser une œuvre dont ses *Etudes Psychiatriques* (trois volumes parus en 1948, 1950, 1954 et un volume en préparation) constituent la clé de voûte. Il a dirigé avec 130 collaborateurs les trois gros volumes *Psychiatrie* de l'Encyclopédie médico-chirurgicale en 1955, et publié avec la collaboration de ses deux élèves, P. Bernard et Ch. Brisset, un *Manuel de Psychiatrie* (1960). Un nouveau livre, *La Conscience*, a paru aux Presses Universitaires en 1963.

Le Dr Ey est Secrétaire général de l'Association mondiale de psychiatrie.

FOLIE ET MONDE MODERNE ¹

@

p.069 Je pense que si les organisateurs de ces « Rencontres » ont fait appel à un psychiatre pour savoir comment il convient de vivre demain, c'est que, à leurs yeux comme à ceux des hommes en général, se pose avec une acuité dramatique le problème du risque des troubles mentaux dans les formes d'organisation qui constituent nos temps modernes ou futurs. Or une idée — je dirai plutôt un préjugé — assombrit les hommes quand ils pensent aux transformations de la société en marche : les progrès de la technique entraînent un plus grand risque psychopathologique. Et tout le monde pense généralement aux complications de la vie moderne, au bruit et au surmenage comme à des facteurs psychopathogènes importants.

Cette manière de situer la maladie mentale dans le *milieu* géographique naturel ou dans la structure sociale culturelle, me

¹ Conférence du 4 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

paraît correspondre à une vue assez superficielle de la maladie mentale, et je crains de décevoir le public qui me fait l'honneur de venir m'écouter ce soir en déplaçant le centre de gravité de la psychopathologie, plutôt sous la forme d'organisation de l'être que sur le milieu dans lequel il vit. La vie de relation implique la relation ^{p.070} de l'être humain avec son milieu, mais non point sa subordination. Ceci nous conduira, je pense, à présenter une vue optimiste des perspectives psychopathologiques de la société future. Et c'est précisément dans la structure même de la maladie mentale que le psychiatre a le devoir de se confiner, comme pour délester l'humanité des risques et des craintes dont les maladies mentales mal comprises ou abusivement définies la menaçaient.

*

Pour exposer le problème de la psychiatrie dans les temps modernes et avant de nous demander ce qu'est une civilisation, vers quelle folie elle va ou de quelle folie elle s'écarte, il faut que nous nous demandions d'abord ce qu'est la psychiatrie si nous ne voulons pas nous borner à des idées vagues et à reprendre à notre compte tant de préjugés qui courent les rues.

La vie est, selon le mot célèbre de Bichat, une lutte contre la mort. Quant à l'être psychique — qu'on l'appelle vie psychique, existence ou « Dasein » — il est une lutte contre le « non-être-avec-les-autres ». Et dès lors, qu'est la psychiatrie et son objet la maladie mentale ? C'est à cette question que nous nous devons d'appliquer une première et fondamentale réflexion, pour nous interroger ensuite à la fois et sur le présent et sur l'avenir de la psychiatrie et du monde, sur la place de la folie et de la psychiatrie dans l'histoire.

Comment vivre demain ?

Dès le principe de mes propres réflexions sur les fondements méthodologiques de la psychiatrie dans mes premières *Etudes* (qui devaient composer une *Histoire naturelle de la folie* dont j'ai perdu peut-être l'espoir de l'achever jamais), j'ai tenté de saisir la maladie mentale pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une destructuration de l'être conscient, et non pas pour ce qu'elle est souvent dite être : soit une *chose* qui tirerait sa réalité mécanique d'une hétérogénéité radicale à l'humanité — soit *rien*, pour se confondre purement et simplement avec les vicissitudes de la condition humaine. La psychiatrie, pour se constituer et s'établir comme une science, se doit de prendre pour objet tout ce qui dans l'homme est altération de sa vie de relation par malformation ou désorganisation de sa ^{p.071} nature : tout cela et rien que cela. Comme j'y reviendrai plus loin, la psychiatrie est à cet égard la *Pathologie de la liberté*, en ce sens que son objet — la maladie mentale — constitue une désorganisation de l'être conscient qui assure à chacun la liberté des mouvements le son propre choix.

I. L'APPARITION DE LA MALADIE MENTALE LA DÉTACHE DE SON CONTEXTE CULTUREL. L'apparition de la « maladie mentale » dans sa phénoménologie (au sens le plus strict du terme), la dévoile pour ce qu'elle est : une forme pathologique de la « vie de relation ». Il est bien évident pour tout le monde, je pense, que l'organisme animal comporte deux structures fondamentales et d'ailleurs fortement intriquées : le plan de la *vitalité* et le plan de sa *vie de relation* — celui de l'économie ou de l'homéostasie interne et celui de ses relations avec le milieu extérieur. C'est le système nerveux qui, naturellement, est chargé des relations extérieures et, de ce fait, il indexe l'importance de la vie de relation, c'est-à-dire la plasticité et la

Comment vivre demain ?

contingence des comportements adaptatifs. Tout cela va de soi. Mais ce sont de ces truismes dont notre réflexion doit partir.

Si nous envisageons maintenant *l'organisation de l'homme* à quoi correspond son ontologie proprement anthropologique, nous voyons tout aussi clairement que ses relations avec le monde extérieur ne sont pas seulement celles qui le lient à la nature (en tant qu'elle est celle des objets et des corps) par des lois ou par des instincts qui règlent les relations d'un organisme à son milieu. Son système de relation est médiatisé dans un milieu spécifiquement humain de culture, c'est-à-dire de valeurs, qui constitue la structure de l'être conscient. La vie de relation humaine n'est pas seulement adaptation prédéterminée, n'est pas seulement variation adaptative, mais elle est encore et surtout variation libre. Et ici le mot liberté prend son sens proprement existentiel, celui d'une intégration du comportement, des actions et des motions à un système personnel de valeurs. Même si c'est par référence et obligation à un système de valeurs collectives, morales ou logiques que nous nous déterminons, c'est moi qui me décide et qui, par-delà l'angoisse de mon propre ^{p.072} destin, de mes enchaînements ou de mon absurdité, m'ouvre le chemin de ma liberté. Disons donc que la vie de relation de l'homme implique une possibilité de variation déterminée par sa culture et les circonstances de son histoire, mais multipliée à l'infini par sa propre liberté.

Dès lors, si nous parlons de la « maladie mentale » comme d'une forme pathologique de la vie de relation et comme étant la pathologie même de la liberté, nous pouvons nous attendre à rencontrer dès le principe même de toute science psychiatrique une difficulté, une « aporie » fondamentale, celle de la distinction

Comment vivre demain ?

entre les formes normales et normatives que la singularité des actes et des idées de chacun de nous emprunte au milieu culturel et à sa propre conception du monde — et celles qui sont « symptomatiques » d'une malformation, d'une altération ou d'une aliénation de la vie de relation.

Il suffit d'énoncer précisément cette problématique impliquée dans la notion même de « maladie mentale », pour saisir tout à la fois ce qui constitue le bien-fondé de ce concept mais aussi les difficultés non seulement de faire le diagnostic mais même de saisir l'apparition ou, si l'on veut, la réalité du fait psychopathologique.

Si, en effet, la maladie mentale ne peut se définir que comme « idiovariation » pathologique de la vie de relation, si elle n'existe que dans la mesure où elle apparaît comme essentiellement distincte des variations que les cultures différentes introduisent dans l'humanité et des singularités que les choix ou le génie de chacun introduit dans ses actes et sa conception du monde (c'est-à-dire des variations essentiellement éthiques, idéales et normatives) nous avons pour nous interroger valablement sur l'avenir de la psychiatrie à nous demander comment est apparu dans l'histoire de l'humanité le concept de maladie mentale ?

J'ai tant de fois exposé le mouvement historique de la psychiatrie et la structure pathologique propre à la maladie mentale que je serai bref ici, me contentant de dire le strict nécessaire, à charge pour ceux que cette analyse peut intéresser de se rapporter à l'explicitation que j'en ai faite dans mes ouvrages.

p.073 Pour bien saisir dès son origine et pour ainsi dire à sa

Comment vivre demain ?

racine la structure de la maladie mentale, il est en effet nécessaire de voir clairement qu'elle ne se manifeste que dans un contexte *culturel*. Elle n'apparaît dans l'histoire et la géographie humaines que dans certaines conditions qui sont celles des structures sociales basées sur la liberté individuelle. Mais en apparaissant dans ces conditions elle est précisément une manière pour l'homme de se soustraire à la norme de l'existence ou plus exactement de la coexistence, elle s'offre à notre regard et à notre réflexion *comme une structure relativement hétérogène qui se détache de son contexte culturel pour apparaître, à nos yeux, comme telle.*

Voyons donc d'abord dans quelles conditions culturelles apparaît l'exigence du fait psychiatrique ?

Les scandales logiques et moraux, les crises convulsives, les bizarreries, les singularités, les croyances absurdes de la pensée magique, pour tout dire *l'irrationnel* de la maladie mentale en tant qu'il est partagé par des sociétés entières (qu'on les appelle primitives ou archaïques ou sous-développées) vouées au culte et à la culture des mythes, cette folie de l'humanité quand elle est trop générale ne laisse pas apparaître aisément la folie de certains. On peut même dire que de telles formes de civilisation font disparaître le fait psychiatrique en le volatilissant dans les représentations collectives mythiques. Nous saisissons bien que, à son origine et jusque dans sa préhistoire, le problème de la constitution des maladies mentales ne peut se poser que relativement aux autres formes d'irrationnel dans l'humanité. Dans la mesure même où les variations de la vie de relation sont presque (ce « presque » ici marquant la différence qui sépare Durkheim et Lévy-Brühl des sociologues contemporains et

Comment vivre demain ?

notamment de Cl. Lévi-Strauss) entièrement vécues et pensées sur le registre de l'irrationnel — l'irrationnel pathologique et individuel n'apparaît pas, ne peut pas apparaître.

Il en est encore ainsi dans des structures diamétralement opposées, comme par exemple celle d'une société entièrement régie par une *ratio* spécifique, une loi pour ainsi dire mathématique, celle de l'instinct. C'est ce qui paraît arriver pour les sociétés et les formes de la vie de relation animale ; le fait psychopathologique n'y ^{p.074} apparaît pas non plus faute d'y laisser apparaître des variations individuelles. C'est ce qui fait la difficulté de fonder une *Psychiatrie animale*, problème que j'ai longuement étudié dans un ouvrage qui va paraître.

Qu'un milieu social soit donc subordonné à l'irrationnel ou qu'il soit entièrement régi par des lois qui prennent l'individu dans la masse d'une communauté spécifique ou sociale, et le fait psychiatrique n'apparaît pas ou n'apparaît que par profils furtifs. Que par contre une société tolère et même suscite le statut personnel de ses membres, que s'institue dans la vie de relation de cette communauté un système de valeurs où la responsabilité, le mérite, la capacité de travail ou les droits de chacun constituent le fondement des contrats, des échanges économiques ou culturels et de la hiérarchie sociale, et dès lors *nécessairement* apparaît le fait psychiatrique en tant qu'il se dévoile comme une tare, une infériorité ou une impuissance hétérogène aux variations normales et normatives de cette société. C'est ce qui est justement arrivé dans l'histoire de l'humanité, ou en tout cas, dans l'histoire des civilisations occidentales.

J'ai souvent fait remarquer que *l'apparition du fait psychiatrique* est contemporain d'un certain humanisme, d'un certain

Comment vivre demain ?

libéralisme. Sans doute peut-on y voir avec Michel Foucault la rançon du rationalisme qui a éclaté au siècle des Lumières ; sans doute peut-on prétendre avec lui que la maladie mentale a répondu aux exigences tactiques et artificielles d'une sorte de mauvais génie médical ? Mais il me paraît plus juste de saisir cette apparition pour ce qu'elle est : l'exigence d'une pathologie de la liberté au sein d'une civilisation éprise de liberté et basant ses institutions sur les droits de la personne humaine. Le fait psychiatrique jaillit alors non pas comme un feu d'artifice mais comme une structure réelle de l'être humain dans son originalité et, en un certain sens, sa fatalité. C'est en effet d'abord à la Renaissance, et tout particulièrement dans l'incendie des passions dont le *Maleus malificarium* fut le foyer, ou au pied du Tribunal de la Sainte Rote, que le fait psychiatrique s'est imposé aux yeux de Paul Zacchias et de Jean Wier. C'est au moment où la Réforme proclamait la force et la liberté de la foi en remettant en question son enchaînement aux œuvres et aux institutions et où le ^{p.075} libre examen devient la charte des temps modernes, c'est à ce moment-là qu'aux yeux des philosophes et des médecins le phénomène de la folie, de la déraison, surgit dans sa réalité comme pour consacrer, en les limitant, les droits de l'homme. Aussi est-ce chez les Encyclopédistes d'abord et surtout au moment de la Révolution française qu'éclate pathétiquement dans l'humanité le drame de la folie et que Pinel, selon l'image d'Epinal bien connue, a déchaîné les aliénés comme pour mieux les remettre entre les mains de la médecine.

M. Foucault interprète la définition même de l'aliéné par le statut de son internement, comme une sorte de réflexe de défense de la société ; et il a raison d'accuser la raison de vouloir se

Comment vivre demain ?

séparer de la folie, mais la naissance de la psychiatrie n'est pas justiciable de ce procès d'intention : elle est fondée sur la réalité même du fait psychopathologique. Et ceci est capital, car la folie n'apparaît dans les Sociétés modernes qu'en s'imposant comme une *maladie*. Tant qu'elle n'est aux yeux des philosophes (Pascal), des artistes ou des poètes (La Nef des fous, Cervantès ou Shakespeare) qu'un thème d'exaltation mystique ou lyrique, elle n'est qu'un rêve auquel plus tard les romantiques et les néo-romantiques (jusqu'aux surréalistes et aux fanatiques du génie de la folie ou de la folie du génie) voueront ce culte révolutionnaire par quoi à leurs propres yeux ils entendent justifier — comme s'il en était besoin — le caractère sacré de leur déraison. Pour si entraînant que soit ce mouvement de révolte contre la raison, il laisse sans réponse la question non pas de la « folie de l'humanité » mais le problème de la véritable folie qui est celle de certains hommes seulement : pour dénoncer le mythe de la folie de certains, ils l'attribuent au genre humain tout entier. Nous reviendrons dans la dernière partie de la conférence sur le problème de la folie dans l'humanité. Il nous suffit de dire ici que l'apparition de la maladie mentale dans son contexte culturel, la consacre comme un phénomène original irréductible justement aux conditions culturelles de son apparition.

La psychiatrie n'a pu naître et n'est fondée qu'en prenant pour objet de sa science, de son diagnostic et de sa thérapeutique, la maladie mentale en tant qu'elle est non pas seulement ce qu'elle p.⁰⁷⁶ paraît être, une modalité générale de l'existence humaine (de l'irrationalité), mais cette modalité de la vie de relation qui est en contraste, en solution de continuité, avec les variations libres et les contingences du milieu et de la culture ; car ce qui apparaît au

Comment vivre demain ?

regard d'autrui comme « un cas de maladie mentale », c'est bien une modalité d'existence qui se retranche de la communauté et qui témoigne d'un bouleversement de l'être psychique. C'est cela qui constitue la phénoménologie de la rencontre des médecins et de ce malade singulier qu'est le malade mental. Nous devons pénétrer maintenant plus profondément dans la structure même de la maladie mentale après que nous nous soyons assurés qu'elle n'est un effet de la culture que dans les conditions de son apparition.

II. LA STRUCTURE DES MALADIES MENTALES ET LA DÉLIMITATION DU CHAMP DE LA PSYCHIATRIE. L'idée fondatrice de la psychiatrie est donc celle qui prend acte de cette apparition et de cette exigence : il y a des hommes dont la nature, c'est-à-dire l'organisation, c'est-à-dire l'organe de la vie de relation, c'est-à-dire — pour tout dire et d'un mot décisif — le système nerveux est troublé. La pathologie de la liberté renvoie, en dernière analyse et plus ou moins directement, à la pathologie nerveuse. Mais ceci mérite de retenir notre attention pour dissiper maintenant une autre illusion. Si la thèse culturaliste de la maladie mentale ne peut être acceptée, il n'est pas question non plus de revenir à la mythologie cérébrale du temps de Wernicke. Nous devons donc réfléchir maintenant à la structure de la maladie mentale pour autant qu'elle ne peut être ni une simple variation statistique des comportements adaptatifs dans les diverses structures humaines, ni un simple effet de lésions cérébrales comme cela est le cas, par exemple, pour une hémiplégie.

Disons d'abord qu'un certain nombre de faits garantissent le phénomène « naturel » de la maladie mentale et permettent de l'exorciser à l'heure actuelle à l'égard des sophismes culturalistes,

Comment vivre demain ?

comme ils ont permis de la séparer des mythologies ou de la pensée magique. Ces faits, ce sont ceux que la psychiatrie classique a mis en évidence grâce aux travaux des classiques : Morel, Griesinger, Seglas, Kraepelin et de leurs écoles. Ils sont de deux ordres.

p.077 D'une part, l'importance en pathologie mentale de l'hérédité. Si les conceptions de la dégénérescence ou certains excès de la conception weismannienne paraissent dépassés, il n'en reste pas moins que les « Massenstatistiken » de l'école de Munich ou celles de l'école scandinave ont permis de calculer le risque héréditaire ou le taux de morbidité des diverses affections psychiques. Quand ce risque s'élève, par exemple pour les grandes psychoses, à 2 ou 3 % dans la population générale, elle peut atteindre 20 à 30 % dans les « familles tarées ». Cela indique bien que si l'hérédité n'est pas tout, elle constitue un facteur important de morbidité : ce que démontre précisément la concordance (plus souvent de 70 à 80 %) des jumeaux homozygotes. S'il n'y a pas lieu de réduire la pathologie mentale à la fatalité de l'hérédité (car les influences du milieu sur les gènes et l'écart entre génotype et phénotype est parfois considérable), il est impossible d'ignorer ou de nier ce fait.

L'autre fait, c'est celui des corrélations significatives ou de haute probabilité que les cliniciens n'ont pas manqué de noter entre, d'une part les symptômes observés dans la maladie mentale et les effets des *intoxications spontanées ou expérimentales* ou ceux des *processus cérébraux* sur l'activité psychique, c'est-à-dire le substratum de la vie de relation — et entre, d'autre part, les *thérapeutiques biologiques* (chocs, médicaments, etc.) et leur action réductrice sinon curatrice sur les symptômes des maladies mentales.

Comment vivre demain ?

Tout cela constitue un ensemble de faits que personne ne peut mettre en doute et qui faisait dire à Freud à propos des névroses réputées souvent comme psychogénétiques ou sociogénétiques, que pour si importants que soient ces facteurs on se heurte, quand on veut en apprécier la valeur étiologique, au *mur de la biologie*.

Mais pour reprendre ici une réflexion que j'ai souvent faite et qui constitue pour moi la clé des imbroglios dans lesquels s'est perdue la psychiatrie classique, je dois dire maintenant qu'il ne suffit pas de dire que les maladies mentales dépendent en dernière analyse d'un trouble du système nerveux pour justifier l'interprétation mécanique de la psychiatrie du XIX^e siècle. Mais affirmer que les maladies mentales dépendent d'une perturbation du système nerveux « tout en disant » qu'elles n'en dépendent pas aussi ^{p.078} mécaniquement qu'on se l'était figuré, exige évidemment quelques explications complémentaires...

La psychiatrie en instituant d'abord un statut social et abusif de ségrégation de l'aliéné et en naissant au moment où la médecine entrait dans une ère anti-hippocratique — celle des entités anatomocliniques et de la bactériologie — s'est trouvée engagée dans une aventure périlleuse et dérisoire. A l'abri du dualisme cartésien (c'est le titre d'une de mes *Etudes* (Etude n° 3) consacrée à l'histoire de la médecine et à l'histoire de la psychiatrie), les aliénistes classiques ont travaillé effectivement au siècle dernier à décalquer pour ainsi dire les symptômes isolés par eux sur des lésions localisées du cerveau. De telle sorte que dans cette perspective l'atomisme psychologique et le dogme des localisations cérébrales ont coïncidé pour proposer une sorte de modèle mécanique de l'aliénation mentale. Rien ne pouvait satisfaire davantage ce que l'on pourrait appeler une certaine

Comment vivre demain ?

antianthropologie, car cette psychiatrie mécaniciste était fondée sur l'idée que la maladie mentale serait une manière de corps étranger dans l'organisme, de sorte que le malade mental par son aliénation devait être considéré comme radicalement séparé et séparable de l'humanité. On sait où cela a mené : à une sorte de mosaïque de symptômes interprétés comme les effets directs de lésion du cerveau ; somme toute, à un modèle mécanique de la maladie mentale, à la réduction du malade mental, à la condition d'un robot pour ainsi dire inhumain qu'il fallait interner, c'est-à-dire séparer des autres hommes.

On comprend bien que contre cette pathologie mentale mécaniciste, atomiste, antipsychologique et, pour tout dire, dérisoire, les critiques n'ont pas manqué, et je ne me suis pas fait faute d'affirmer depuis longtemps que la psychiatrie digne de ce nom ne pouvait s'accommoder d'une conception aussi « physique » de son propre objet, le malade mental, qui pour si aliéné qu'il soit ne peut justement jamais être considéré comme une chose (cf. mon Etude n° 1). Mais ces critiques reprises par certains psychanalystes, culturalistes et anthropologistes dépassant souvent leur but, ont pu faire penser que la psychiatrie n'avait rien à voir ni à faire avec la pathologie somatique ou nerveuse, qu'elle avait au contraire à p.079 s'en séparer radicalement pour déboucher exclusivement dans le champ de la psychologie et de la sociologie.

Il se trouve que l'idée que l'on se faisait du cerveau au XIX^e siècle s'est beaucoup modifiée. Les modèles théoriques que la neuro-biologie contemporaine nous propose de son activité ou plus exactement de sa vie sont bien différents des conceptions mécaniques, statiques et spatiales du temps de Broca ou de

Comment vivre demain ?

Wernicke. Même si avec les théoriciens de l'information et de la cybernétique nous pouvons aller très loin dans l'interprétation du fonctionnement probabiliste de ses circuits, beaucoup plus loin que du temps héroïque des localisations cérébrales des centres d'images et de la théorie des réflexes, il n'en reste pas moins que le cerveau, dans ses régulations adaptatives et au travers de ses régimes d'activité allant du sommeil à la veille, n'apparaît plus comme un simple organe de transmission mais comme l'organe *même de l'organisation de la conscience*. De telle sorte que la neurophysiologie contemporaine, quand elle est bien comprise, nous éloigne plutôt de l'idée que le cerveau fonctionne simplement comme une machine, fût-ce une machine montée et programmée sur le modèle d'un « cerveau électronique ». Le cerveau est moins compréhensible par la considération de ses parties que l'on appelait centres sensoriels, moteurs, psychiques, etc., que par celles de ses niveaux d'activité et d'intégration.

Ainsi, la pathologie nerveuse s'est-elle plus considérablement encore modifiée. Et il faut bien ici que je situe dans cet exposé l'œuvre de Hughlings Jackson. Je puis résumer d'un mot toute sa doctrine en disant que, pour lui, la maladie du système nerveux ne crée pas le symptôme. Entendons par là que les mots dits les uns pour les autres de l'aphasie ou les mouvements choréiques dans les lésions du striatum ne sont pas l'effet direct d'une stimulation mécanique des centres ou des voies sensori-motrices, mais qu'ils sont l'effet indirect des lésions en ce sens que la lésion altère la fonction (langage ou mouvement) et l'empêche de se construire à un niveau normal, ne lui permet de s'effectuer qu'à un niveau inférieur ou archaïque, de sorte que la pathologie nerveuse ne peut se comprendre que dans la perspective d'une hiérarchie

Comment vivre demain ?

fonctionnelle et historique du développement du système nerveux. La ^{p.080} conséquence de cette conception de H. Jackson, c'est qu'il y a lieu de distinguer dans toute structure pathologique le *déficit négatif* (le processus régressif de malformation ou de dissolution) et les symptômes *positifs* qui manifestent ce déficit. Je n'ai pas besoin d'insister ici sur l'importance considérable des idées de l'illustre neurologue anglais et sur l'influence qu'elles ont exercée sur l'œuvre de tous les grands cliniciens et théoriciens de la pathologie nerveuse (Sherrington, Pick, Goldstein, Monakow et Mourgue, von Weizsäcker, etc.). — Dans le domaine de la psychiatrie qui était soit submergée par les courants neurologiques mécanicistes de l'ancien style, soit radicalement séparée de la pathologie nerveuse, j'ai pensé que ce modèle dynamique jacksonien pouvait et devait être appliqué, et c'est ainsi que j'ai tenté depuis bientôt trente ans de travailler à une *conception organo-dynamique de la psychiatrie*, celle-là même qui est plus ou moins explicitement formulée dans des ouvrages aussi considérables que ceux de Pierre Janet, d'Eugène Bleuler, de Kretschmer, etc.

Au regard d'une telle conception, la structure de la maladie mentale est essentiellement *négative* en ce sens que l'on discerne dans le tableau clinique des maladies mentales une altération formelle, ou si l'on veut, fonctionnelle des modalités de la vie de relation. Quant à l'aspect *positif*, il manifeste ce qui subsiste encore de la vie de relation à un niveau inférieur. Et nous comprenons bien dès lors que le tableau clinique d'une maladie mentale comme par exemple une psychose schizophrénique, se présente bien et toujours comme une modalité de l'existence humaine, comme une modalité de la vie de relation culturelle ou

Comment vivre demain ?

historique du patient, mais qu'elle ne se réduit jamais à n'être qu'une variation adaptative aux conditions du milieu. Nous comprenons bien que son paraître, ce difficile paraître dont nous avons tenté plus haut de saisir l'apparition, n'est pas son être.

Et nous voici précisément en mesure maintenant d'affirmer avec plus de force encore que la maladie mentale est un effet de la désorganisation de l'être psychique, c'est-à-dire du système d'intégration de la vie de relation. Mais il faut aller plus loin encore pour comprendre le sens et la diversité de cette désorganisation.

p.081 Un organisme, nous l'avons dit au début de cet exposé, est un organisme construit pour lutter contre la destruction qui menace sa vie de l'extérieur. Ce que l'on appelle l'organisation de l'être psychique est également un système d'adaptation réglé pour assurer l'autonomie du sujet en tant qu'il est un existant qui a constamment à résoudre la problématique de sa situation dans le monde et particulièrement de ses relations avec autrui. J'ai essayé dans un récent ouvrage (*La Conscience*, 1963) de décrire la structure de l'être psychique qui lui permet, tout à la fois, de régler l'actualité de son expérience, c'est-à-dire l'organisation du champ de sa conscience et de se conformer aux lois éthiques et logiques de sa personnalité propre. Cela revient à dire que l'ontologie d'un être psychique et spécifiquement humain comporte une organisation qui s'établit contre des forces qui la menacent constamment. Appelons-les, ces forces, d'un seul mot : ou l'inconscient, ou l'irrationnel, et il nous apparaîtra clairement que cet être pour qui il est, disent Sartre et les phénoménologistes, question de son être, est un être essentiellement conflictuel dans sa structure. La normativité de son existence est constamment mise et remise en question par la force de cet irrationnel, de cette

Comment vivre demain ?

« folie » qu'il contient et qui s'empare de lui quand il dort et que, dormant, il rêve. L'organisation normale de la vie de relation (la santé mentale) est donc un constant équilibre dynamique qui dépend de sa propre organisation. C'est en cela qu'il est vulnérable dans sa liberté, dans sa conformité aux lois de son propre idéal et aux lois de son accord avec les autres. Il est menacé d'aliénation par la forme même de son organisation. La maladie mentale est immanente à la nature humaine, c'est-à-dire à l'organisation de l'être conscient.

La pathologie mentale a pour objet ces ruptures ou ces défauts de structuration de la conscience ou de la personnalité (structure négative de la maladie mentale) qui se manifestent par des conduites, les sentiments ou des croyances pathologiques. Ce qui est pathologique dans la maladie mentale, ce sont les abaissements des niveaux fonctionnels de l'organisation qui entraînent un abaissement des seuils de structuration de l'être conscient à l'égard de l'irrationnel uni de l'imaginaire au point de le rendre prisonnier de l'inconscient. ^{p.082} Toute la psychiatrie peut être décrite sur ce modèle de la maladie mentale en tant qu'elle manifeste cette captivité interne, ce défaut de liberté.

Et nous retrouvons ici la problématique fondamentale de la psychiatrie. Si personne ne peut contester ni la possibilité ni la réalité de désorganisation de ce type qui constituent, elles (et elles seules), le domaine de la psychiatrie, leur diagnostic structural est, en droit comme en fait, difficile à l'égard des variations qu'y introduisent les événements de la vie de relation, la culture en fonction de laquelle est vécue l'expérience et en fonction de laquelle se construit la personnalité, et la liberté de choix de la personne qui elle-même peut facultativement se permettre les plus

Comment vivre demain ?

extrêmes originalités ou les plus irrationnels plongeons dans l'imaginaire. Et c'est bien ainsi que se posent les problèmes pratiques de la psychiatrie (conseils aux familles, mesures à prendre, expertises, etc.). Quand il s'agit d'évaluer si et dans quelle mesure des comportements statistiquement anormaux ou exceptionnels relèvent ou non de la psychiatrie, de tels problèmes ne peuvent être résolus que s'ils sont correctement posés, c'est-à-dire en fonction de la *délimitation du concept de maladie mentale*.

Ils sont en effet faussés et ils disparaissent même (tout en laissant subsister les difficultés de la praxis auxquelles elles correspondent) lorsque le champ de la psychiatrie s'étend indéfiniment jusqu'à englober toutes les formes de « réactions » aux conditions du milieu. S'il suffit d'être angoissé, ou malheureux, ou d'avoir peur, ou de se croire un pécheur ou de croire en Dieu pour être fou, ou si faire un chef-d'œuvre de poésie ou de peinture, c'est-à-dire sortir de la norme, c'est entrer dans le champ de la psychiatrie, autrement dit si l'objet de la psychiatrie n'est pas structurellement défini comme nous venons de le faire, seul — et quel serait-il ? — celui qui n'aurait aucune originalité, aucune passion, aucune angoisse, aucune adhérence à l'irrationnel serait normal. Quel sens, quel rôle, autres que ceux d'un mythe, aurait la psychiatrie dans la société ?

Pour garder la consistance qui correspond à l'exigence d'apparition des maladies mentales dans toutes les sociétés — pour autant qu'elles sont dans leur nature relativement indépendantes de leur ^{p.083} lecture dans un contexte social — le champ de la psychiatrie doit se tenir dans les limites aussi rigoureuses que possible de la définition de la maladie mentale.

Or, cette définition est guettée par deux dangers d'inflation

Comment vivre demain ?

aussi redoutables l'un que l'autre : l'inflation interne dont est responsable le psychiatre lui-même en l'étendant à toute l'humanité — et l'inflation externe qui, la faisant coïncider avec la condition humaine en général, remet en question son fondement. Il s'agit là de deux inflations également psychiaticides.

L'on ne saurait trop rappeler aux psychiatres que s'ils ne limitent pas l'objet de la psychiatrie (par l'extension indéfinie notamment du concept de névrose), c'est en « psychiatisant » tous les actes et tous les sentiments de l'homme en situation essentiellement et toujours dramatique et difficile, que, enflant la psychiatrie comme la grenouille de la fable, ils la font crever...

Quant à l'inflation anthropologique qui reprend à son compte l'éloge de la folie et l'idée romantique que le génie, l'irrationnel et l'inconscient se confondent pour former le noyau lyrique, poétique et spirituel de l'humanité, elle pose comme une évidence que la maladie mentale est un « artéfact » introduit par une certaine culture philosophico-médicale pour faire croire que certains hommes sont des malades mentaux alors que c'est l'humanité tout entière qui est embrasée d'une même folie...

La psychiatrie, c'est la science médicale qui se situe entre l'écart et la contradiction de ces deux sophismes.

Disons plutôt que la structure de la maladie mentale clairement définie à l'égard des variations adaptatives au milieu (fussent-elles ce que l'on appelle si souvent et abusivement des « névroses » expérimentales, ou des « réactions névrotiques » aux situations difficiles ou malheureuses) circonscrivant dans ses limites la psychiatrie, la défend du même coup contre toute une mythologie socio-anthropologique qui, sous le couvert de corrélations réelles

Comment vivre demain ?

mais minimales entre la culture ou les modalités sociales d'existence et les manifestations de la maladie mentale entendrait (comme cela se fait presque généralement dans les pays anglo-saxons) confondre l'objet de la psychiatrie avec l'objet de la sociologie ou de l'anthropologie ^{p.084} culturelle. S'il en était ainsi, la psychiatrie n'existerait pas et le psychiatre serait un imposteur.

Nous venons donc, dans cette première partie de notre conférence, d'établir — sans avoir naturellement pu fournir ici la démonstration de notre thèse, démonstration à laquelle j'ai consacré toute mon œuvre — que si la maladie mentale dans ses conditions d'apparition et dans sa genèse même était un phénomène en partie social et culturel, elle ne saurait se réduire à ces facteurs sociaux, car elle est essentiellement une désorganisation de l'être psychique, une déstructuration du champ de la conscience ou une altération de la personnalité, c'est-à-dire en fin de compte une maladie de la *nature* humaine.

Nous pouvons maintenant, forts de ce que nous venons de dire, nous placer plus résolument dans l'axe de notre conférence et nous demander, après avoir bien précisé le concept même de maladie mentale et avoir limité le champ de la psychiatrie, ce que nous savons des conditions sociologiques des maladies mentales, de ce que l'on appelle leur *écologie* ou leur *épidémiologie*, pour tenter de comprendre quels peuvent être le rôle de la psychiatrie et l'importance de la folie dans la société de demain.

III. QUE SAVONS-NOUS DU TAUX ET DES FACTEURS SOCIAUX DE LA MORBIDITÉ PSYCHOPATHOLOGIQUE ? *L'épidémiologie*, c'est-à-dire l'étude de la fréquence et des conditions pathogènes de milieu, a fait l'objet en psychiatrie depuis vingt ans

Comment vivre demain ?

d'innombrables études statistiques. Mais la méthode empirico-sociologique manque encore de précision et surtout de recul pour que nous puissions faire état de connaissances scientifiques sur le *taux de morbidité* et les facteurs écologiques de variation et de dissémination des troubles mentaux à travers le temps et à travers les groupes géographiques, culturels ou ethniques.

A. — *Le nombre des maladies mentales augmente-t-il ?* Naturellement, les incertitudes mêmes dont nous avons longuement parlé plus haut sur la définition même de la maladie mentale pèsent de ^{p.085} tout leur poids sur ce problème. On peut bien se débarrasser de ces difficultés en considérant que la maladie mentale est un mythe qui ne correspond à aucun fait objectif (Martin Hoffman dans son étude de 1960, *Amer. J. of Psych.*, rejoint le scepticisme systématique de Szass ou l'éloge que M. Foucault prononce de la « folie » pour le soustraire à la notion même de maladie). Mais laissons ces rêveries car, à peine chassé, le « mythe » de la maladie mentale reviendrait au galop dans sa forme *naturelle*. Il faut bien en tout cas que la consistance du fait psychopathologique, tel que nous l'avons défini plus haut, paraisse dans ces études. Et elle y paraît en effet, comme nous allons le voir, sous forme de taux de morbidité assez remarquablement constants. Sans doute cette densité du fait psychiatrique est souvent rendue conjecturale par le supplément qu'y ajoute la confusion du concept de maladie mentale avec toutes les variations des réactions normales. Il est bien évident que si aucune jeune fille ne peut pleurer d'un chagrin d'amour, aucun réfugié politique n'être révolté ou désespéré, aucun orphelin n'être en deuil, aucun père s'irriter du mensonge de son fils, etc., sans qu'il soit fait appel au psychiatre et qu'ainsi toutes les passions, les

Comment vivre demain ?

émotions ou les difficultés soient décomptées comme des cas de maladie mentale, celle-ci atteindrait des taux tellement élevés que force serait bien de considérer toutes ces anomalies comme normales pour atteindre les 100 % de l'humanité. Cette inflation du fait psychiatrique, même si elle ne va pas jusqu'à cette absurdité, vicie beaucoup les statistiques, comme nous allons le voir, et cela rend très difficile de se faire une idée précise du taux de morbidité et par conséquent d'évaluer si ce taux augmente véritablement comme on le dit peut-être un peu hâtivement et sans que cette augmentation soit rigoureusement calculée.

Une première donnée de fait est souvent avancée pour montrer l'accroissement du nombre des maladies mentales, tout au moins dans nos sociétés : *c'est le nombre des maladies traités dans les hôpitaux psychiatriques*. Cela est un fait incontestable que depuis 20 à 30 ans les hôpitaux psychiatriques sont de plus en plus nombreux et encombrés. Pour fixer les idées et m'en tenir à ce qui se passe dans mon pays, je puis indiquer que la population présente ^{p.086} dans les asiles d'aliénés en France était en 1900 de 64.977 (19.272 entrées dans l'année), et qu'elle était en 1962 de 115.575 (102.003 entrées dans l'année). Si je me réfère à la population féminine que nous desservons à l'hôpital psychiatrique de Bonneval, dans le service que je dirige depuis trente ans, je puis dire que pour 110.000 femmes composant cette population il y avait en 1935 en moyenne 300 femmes hospitalisées (et 30 à 40 entrées par an) — tandis qu'actuellement pour une population de 130.000 femmes, j'en reçois près de 500 par an dans un service dont la capacité est restée suffisante et ne dépasse pas les 300 lits nécessaires à cette population. Il suffit de réfléchir un instant sur ces chiffres pour comprendre que l'augmentation du nombre des

Comment vivre demain ?

malades traitées par an (passé de 340 dans une année en 1935 à 840 en 1963) signifie bien que nous soignons près de trois fois plus de malades (ce chiffre est celui que l'on retrouve, me semble-t-il, un peu partout, aux Etats-Unis comme en Allemagne ou dans les pays scandinaves, où selon les régions et les établissements on soigne 2, 3 et quelquefois 5 fois plus de malades qu'il y a 30 ans). Cependant des statistiques américaines basées sur le nombre des premières admissions annuelles à New York et à Boston (Gruenberg, Goldhamer et Marshall en 1953) ont montré que l'augmentation de la population traitée portait seulement sur les vieillards.

Si nous admettons cependant que le nombre de cas traités augmente, sommes-nous pour autant habilités à dire que parce que nous soignons plus de malades il y a plus de malades ? Certainement pas, car la maladie peut exister sans être soignée, et le fait que l'on soigne tant de malades ne veut pas dire ni que le médecin soigne tous les malades ni peut-être d'ailleurs que les personnes soignées par les médecins soient toutes malades...

Que nous disent dès lors les statistiques les plus scientifiques ¹ que nous connaissons au sujet du taux de morbidité des maladies mentales dans une population donnée ? Le taux de morbidité peut p.087 être établi par trois modes de calcul. On peut rechercher le nombre de sujets malades à un moment donné (taux de fréquence globale ou prévalence) — le taux de fréquence des cas nouveaux ou taux d'atteinte ou d'entrées en maladie — ou le taux de risque (« expectancy ») dans une population donnée, c'est-à-dire le

¹ Je dois remercier spécialement Mme Joy Moser qui a bien voulu me communiquer le texte inédit de sa Monographie si documentée *Extent of Mental Health Problems* (mars 1964). Malheureusement, la richesse de ce document et le fait que je n'ai pu le consulter que ces jours-ci ne m'ont pas permis de l'utiliser autant qu'il le mérite.

Comment vivre demain ?

nombre de cas qui représentent la probabilité de maladie compte tenu de la période d'exposition au risque, c'est-à-dire de l'âge de vulnérabilité passé ou futur. D. D. Reid, professeur d'épidémiologie à Londres, a exposé avec beaucoup de clarté les règles et les difficultés de ces méthodes, et particulièrement celles qui se donnent pour base de fixer ce dernier taux le plus réel et le plus global de morbidité (méthode de recensement de Brugger et de Strömngren, et enquêtes longitudinales de Klemperer et Fremming). Ces deux types de méthodes et le souci qu'elles ont de dénombrer exactement les cas de ce calcul, le risque de morbidité en fonction de la période d'exposition (méthode de Weinberg) se recoupent d'ailleurs en gros pour fournir des taux de morbidité à peu près équivalents et qui représentent la masse psychopathologique d'une population donnée. C'est ainsi que d'après des statistiques aussi différentes quant à leur échantillon démographique que celle des Massenstatistiken de l'Institut de Munich, celle de Fremming (île danoise de Bornholm), celle de Leighton (Nouvelle-Ecosse), celle de Shepherd, Stein et Kessel (Grande-Bretagne) et celle toute récente de T. Helgeson, je puis indiquer *approximativement* quelques chiffres sans pouvoir assurer d'ailleurs que n'intervienne ici, dans ces estimations, un coefficient personnel d'information et d'appréciation.

Le taux de morbidité à *un moment donné* ou *prévalence* (notion plus difficile à définir qu'il ne paraît) atteindrait selon certaines statistiques 3 et même 5 % (!) de la population générale, en tenant compte naturellement d'un grand nombre de cas limites (arriérés légers, troubles de la sénilité, psychopathes, alcooliques, syndrome psychopathique, etc.). Ce taux peut être encore plus élevé si l'on tient compte de cas psychopathologiques

Comment vivre demain ?

observés dans le cabinet des médecins praticiens. Depuis Logan et Cushion (1958) le nombre de cas psychiatriques atteindrait 18 % dans le Royaume-Uni et d'après Hervetson (1963) 28 % à Londres. Ces taux si élevés ne ^{p.088} sauraient se confondre avec celui des malades traités dans les services et hôpitaux psychiatriques. Ceux-ci représentent en effet seulement 0,30 % de la population. (On compte généralement que 3 pour mille personnes occupent un lit dans les hôpitaux ou services psychiatriques, tout au moins dans les pays où l'assistance psychiatrique est assez développée).

Quant au *risque global et virtuel* à l'intérieur d'une population donnée (« disease expectancy », « morbid risk »), calculé en tenant compte des âges et du temps d'exposition propre à chaque type de maladie, il serait globalement de 10 à 15 % (pour moi, d'après mes propres statistiques, au-dessous de 10 %) et d'environ 3 à 5 % (4,82 % d'après T. Holgason, 1964) pour les psychoses graves. Ce taux s'entend pour les maladies mentales bien caractérisées, à l'exception du volant plus ou moins conjectural ou facultatif qui constitue le contingent des buveurs, des formes légères des névroses ou des personnalités psychopathiques, des syndromes psychosomatiques, etc., qui entrent plus ou moins artificiellement dans le genre des maladies mentales ou, en tout cas, n'y peuvent figurer que d'une manière discutable. C'est précisément ce « volant » de cas discutables qui permet de comprendre que certains taux abusifs de morbidité soient parfois avancés. Notons comme particulièrement significatif le fait que certaines affections figurent dans ces statistiques avec une remarquable constance (1 % pour la schizophrénie, 0,90 à 1,5 % pour la psychose maniaco-dépressive). Quant aux névroses,

Comment vivre demain ?

si les statistiques scandinaves donnent des taux d'environ 3 %, tandis que le taux de 8 ou 10 % est assez souvent indiqué aux Etats-Unis (Baltimore, par exemple, taux cité par Pflang), il y a lieu de remarquer qu'elles sont de toutes les maladies mentales celles dont le nombre varie le plus d'une société à l'autre, d'un groupe social à l'autre, d'une condition culturelle à l'autre, mais aussi — il faut bien le dire — d'un médecin à l'autre.

Pouvons-nous dire que ce taux si difficile à établir — et somme toute assez conjectural pour les cas limites — a varié depuis cent ans ou même depuis vingt ans ? Nous sommes contraints de dire que si le nombre des maladies mentales augmente en tenant compte du nombre des malades mentaux que soignent les psychiatres, le ^{p.089} problème de l'augmentation réelle de la morbidité demeure en suspens. Il est bien évident en tout cas que lorsqu'on fait état d'une augmentation de ce taux, celui-ci ne peut être pris en considération qu'en tenant compte des chiffres que nous venons d'indiquer et qui, pour si approximatifs qu'ils soient, nous donnent un aperçu sur la fréquence considérable des troubles mentaux dans une population moyenne.

Mais si l'augmentation absolue des maladies mentales ne peut pas se prouver formellement, il est peut-être possible par contre de trouver une sorte de preuve indirecte de leur relative constance en se rapportant aux statistiques sur le taux de *suicides* assez étroitement lié aux maladies mentales. Si nous nous rapportons aux taux indiqués par les statistiques françaises (Deshaies), nous voyons que le taux des suicides — environ 200 pour un million d'habitants — est le même de 1900 à 1950. Il y a lieu de remarquer, à ce sujet, que si le taux de suicides est à peu près constant, il s'effondre — comme celui des maladies mentales —

Comment vivre demain ?

dans les grandes périodes de tension sociale (Durkheim) comme les guerres, ainsi que nous le verrons plus loin. Par contre, si le taux de morbidité a baissé pendant les deux grandes guerres mondiales, il s'est élevé — tout au moins d'après ma propre expérience — à peu près dans la proportion inverse et égale après la guerre, comme si effectivement le taux de morbidité avait tendance à se présenter comme une constante biologique admettant seulement des variables sociologiques. Ceci n'est évidemment qu'une hypothèse, mais elle me paraît conforme à la nature même de la maladie mentale telle que je l'ai envisagée plus haut.

B. — *Le taux de morbidité au travers des groupes sociaux.* Que dire maintenant des variations du taux moyen de morbidité mentale dans les *divers types* de sociétés ? Il s'agit là d'un problème encore plus difficile que celui qui consiste à déterminer le taux de morbidité dans les populations occidentales, car la définition même de la maladie mentale, la tolérance ou l'intolérance du milieu social à l'égard des malades mentaux y sont régies par des tabous ou des modes de pensée souvent magiques, ou en tout cas, différentes des ^{p.090} institutions et des représentations propres à notre type de civilisation.

Kraepelin s'était préoccupé de ce grave problème, et en 1904 avait accompli un voyage en Extrême-Orient (Java, notamment) pour s'assurer que les types des grandes psychoses qui formaient la structure de base de la psychiatrie classique s'y rencontraient. Il avait noté que si la psychose maniaco-dépressive est moins fréquente, la démence précoce s'y montrait dans de fortes proportions à Singapour. Actuellement, nous n'avons pas, hélas,

Comment vivre demain ?

de communications avec la psychiatrie de la Chine de Pékin, et il serait pourtant d'un grand intérêt pour la psychiatrie mondiale de savoir où en sont là-bas les choses ! Nous devons nous contenter d'études plus ou moins anciennes. D'après Lang, Wei-Chu et Meichen Lin, il y avait 1.300 malades dans l'asile construit à Pékin en 1912 au moment où cette ville comptait 800.000 habitants. McCartney (1926) estimait qu'il y avait en Chine 1.341.000 malades mentaux pour une population de 400 millions d'habitants, soit 3,35 pour mille — alors qu'aux Etats-Unis le taux d'hospitalisation était à cette époque de 3,35 pour mille et qu'elle était au Japon de 1,2 pour mille. Schaltenbrand (en 1931) parle d'un mouvement de 1.800 admissions à l'asile de Pékin dont 380 manies dépressives et 600 schizophrénies. Au Japon, d'après Sawa (1957), le nombre des schizophrénies et des névroses serait le même qu'en Europe ; tandis que Candill, en 1960, estime à environ 10 % le nombre total des psychotiques et des déficients mentaux dans ce pays. L'impression générale qui se dégage de ces études est pour K. M. Bowman (1959) qu'il y a plutôt une certaine identité dans la morbidité psychique si l'on considère d'autres formes de civilisation que nos sociétés occidentales. Mais il est bien difficile de conclure avec certitude et objectivité, trop de préoccupations extrascientifiques se mêlent ici aux recherches scientifiques.

La chose est encore plus conjecturale au sujet des populations de l'Afrique noire. On connaît l'opinion fortement tendancieuse de Carothers qui prétendait que les Noirs du Kenya ne présentaient pas de troubles mentaux, car leur existence ne comportait pas de problèmes dans la sphère sociale, sexuelle et économique. (Ils étaient ^{p.091} pour lui comme des lobotomisés !) Ce préjugé qui

Comment vivre demain ?

s'était imposé il y a quelques années dans les milieux psychiatriques n'a pas résisté aux travaux de Lambscher (1938), de Linton (1956), d'Opler (1956), (le Lambo (1955-56), de Berne (1959). On trouvera à ce sujet un bon exposé critique dans le travail de H. J. Simons (*J. of mental Sc.*, 1958).

Nous retrouverons d'ailleurs ce problème plus loin, mais nous pouvons (sans pouvoir naturellement conclure avec rigueur faute d'une psychiatrie comparée valable) dire que le peu de choses que nous savons est plutôt en faveur d'une certaine identité des formes et peut-être du taux de morbidité qui rejoignent — sous les variables culturelles des formes de maladies mentales marginales ou problématiques — la constance au moins relative des données de la clinique et de pratique de la psychiatrie dans les pays occidentaux.

C. — *Incidence des facteurs sociaux sur la morbidité psychopathologique.* Nous devons nous attendre à des résultats aussi incertains en envisageant maintenant l'incidence de certaines modalités d'environnement social réputées avoir une action pathogène sur le taux de morbidité, idée incessamment reprise dans beaucoup de milieux sans bases statistiques suffisantes.

Une première idée a été très largement exploitée : l'hypothèse que les populations urbaines ont un taux de morbidité supérieur à celui des campagnes. Rose et Stab (1956) ont rassemblé les statistiques américaines à ce sujet. D'après ces enquêtes, la schizophrénie serait plus répandue dans les villes et les psychoses maniaco-dépressives dans les campagnes. Il semble aussi que la résidence dans les ensembles suburbains soit une condition plus pathogène (Gordon, 1958 ; Wellmann, 1959). Faris et Dunham

Comment vivre demain ?

(1939), Faris (1948) ont à Chicago montré que le centre des grandes cités fournit plus de schizophrénies et de personnalités psychopathiques que la périphérie. En Europe, Peltouan (1956) a démontré la plus grande fréquence de troubles mentaux parmi les citadins de Finlande que chez les ruraux. Par contre, l'étude statistique de Odegaard, en Norvège, a établi que le taux de morbidité était, dans ce pays, le même dans la campagne et dans les villes.

p.092 Il semble bien que, outre la condition d'existence urbaine, d'autres conditions de vie sociale comme de mobilité sociale, de *migration* (Daumezon, Champion, 1955), de *transplantation* (Torrubia), d'*acculturation* ou de transition culturelle dans les sociétés en voie de développement (Lambo), ou encore celle d'un certain *niveau social*, montrent des corrélations significatives valables avec le taux de morbidité mentale. Sur ce dernier point (la *corrélation des troubles mentaux et des classes sociales*), de nombreuses recherches épidémiologiques ont été faites surtout par les auteurs américains (Limkau, Rennie, Malzberg, Opler, Hollingshead et Redlich), mais aussi en Europe (Odegaard, Fried, etc.), ou encore à Formose (Lin). Nous pouvons exposer avec quelques détails les travaux de Redlich, de New Haven. Il a recensé tous les habitants qui se trouvaient en traitement psychiatrique (5 %) au début de l'année 1960. L'expectancy psychopathologique dépendait pour chaque individu de sa place dans les cinq classes de la société. La probabilité de maladie était plus grande dans les classes élevées. Cependant dans les classes moins élevées le nombre des schizophrénies était plus grand, tandis que les névroses s'y montraient plus rares. Tous ces travaux montrent en général que le taux des psychoses

Comment vivre demain ?

(spécialement la schizophrénie) est plus élevé dans les classes supérieures, alors qu'il n'en serait pas de même pour la psychose maniaco-dépressive. Cependant la statistique de Jaco (1957), au Texas, montre un taux supérieur dans les couches les plus élevées de la population. Mais c'est particulièrement dans le domaine des névroses que des statistiques ont été faites. Généralement (Malzberg, 1959) on rencontre les névroses plus fréquemment dans les classes supérieures, mais d'après Lemkau et coll. (1942) elles seraient plus fréquentes dans la population de bas niveau. Friedman et Hollingshead (1957) ont trouvé dans les « classes supérieures » plus de malaise psychosomatique, et dans la « classe inférieure » plus d'angoisse somato-végétative. A New York, d'après ces auteurs, les symptômes d'angoisse se rencontrent dans toutes les classes et dans la même proportion. Odegaard (1956) a fait une bonne critique de ces études statistiques.

Le rôle de l'*environnement social*, prochain, familial ou professionnel, a naturellement beaucoup sollicité l'attention des p.093 socio-psychologues et des psychiatres. Il suffit en effet d'imaginer, après Freud et les psychanalystes, l'énorme importance des « *relations d'objet* » qui s'établissent dans le microcosme, ou mieux, le protocosme familial et des effets pathogènes qui résultent de cet « *imprinting* » préhistorique, pour que l'on se soit spécialement penché sur l'épidémiologie familiale (famille dissociée, enfant unique, enfant adopté, rôle du père et de la mère dans la constellation familiale, etc.). Tous ces travaux sont tellement connus et nombreux, que je dois me contenter de situer ici leur masse. Rappelons ceux qui ont été faits en France par Sivadon et ses élèves en 1954, et ceux d'A. Green (thèse, 1957)

Comment vivre demain ?

consacrés à l'entourage familial des schizophrènes également étudié aux Etats-Unis par Lidz (1959), par Leighton ou le « Stirling County Study » (1953) et par F. Lidz (1957-59).

Les difficultés techniques et le surmenage en relation avec le *statut socio-professionnel* ont fait l'objet en France d'études importantes (Le Guillant, Sivadon, Cl. Veil) en milieu urbain. Pour le travail paysan, il faut se rappeler l'ouvrage de D. Faucher et de Cornillier. Dans un article récent, Bugard (*Rev. Méd. Psychosomatique*) parle, à propos de certaines inadaptations au travail, de « pseudo-névroses », ce qui souligne le caractère parfois conjectural de ces « troubles mentaux ».

Mais on a aussi tenté dans des études plus résolument sociologiques d'établir les paramètres sociaux en fonction desquels le comportement d'un individu reflète la dynamique d'un groupe. C'est, en tout cas, ici que je dois indiquer l'intérêt des études de Max Lewin. L'analyse de la stabilité, de la cohérence, des rôles à l'intérieur des petits groupes, soit qu'ils constituent des groupes naturels ou primaires (ou endogènes) ou des groupes secondaires et artificiels, a permis de faire de très intéressantes études sur cette microsociologie. Elle peut permettre en tout cas, sinon de beaucoup éclairer leur aspect psychopathologique, du moins de comprendre par la méthode sociométrique la structure de ces communautés plus ou moins fugaces ou isolées que constituent les *groupes d'émigrés* ou de *bandes d'enfants* — ou la structure d'isolement des *clochards*.

Mais tout ce que nous venons de dire de ces conditions pathogènes du milieu social, risque de tomber (tout au moins pour la ^{p.094} plupart des faits collationnés) sous une critique que Mc Caffrey et J. Downing ont assez heureusement formulée, en disant

Comment vivre demain ?

que « la maladie choisit son milieu » ; car il est bien vrai que si la corrélation entre facteur social et maladie mentale est fondée, son sens étiologique ne l'est pas ; et l'on peut penser que l'état social est l'effet et non la cause de la maladie.

D'autres conditions de la *vie collective quotidienne* ont fait l'objet d'études sur leur pouvoir pathogène, pouvoir qui est assez facilement accepté par l'homme de la rue, peut-être parce qu'il s'agit là d'une explication simple où il trouve à justifier sa mauvaise humeur et son pessimisme. (Tout est de plus en plus difficile, le rythme de la vie se précipite. On n'en peut plus. Le bruit est affolant, etc.) Bien certainement les gouttes d'eau font déborder le vase, et il n'est pas question d'en minimiser l'importance pratique. Il ne faudrait pas non plus en majorer l'effcience, sans preuves suffisantes.

Les conditions défectueuses de *l'habitat* et les tensions familiales qui en résultent sont souvent invoquées, et les études de Chombard de Lauwe, d'Hazeman, de Danon-Boileau sont, à ce sujet, fort importantes. Chose curieuse, le *bruit*, celui des villes, le vacarme de la circulation, le tapage nocturne des voisins ou de la rue, ce bruit qui paraît comme l'indice néfaste de la vie moderne, n'a pas fait l'objet d'études techniques. Disons qu'il n'est resté pas moins comme le bruit de fond de l'énervement, comme si l'exaspération avait aussi et à un seuil assez bas son mur du son...

Il convient d'ajouter à tous ces aspects sociaux minimes ou considérables des maladies mentales, les études de psychiatrie comparée faites en fonction de la *religion*. Elles sont, elles aussi, innombrables et portent sur une grande quantité de cultes et de religions. Naturellement, ce problème s'entrecroise ici avec celui que nous avons examiné à propos des structures sociales à base

Comment vivre demain ?

de pensée magique ou de représentations mystiques. Signalons simplement quelques travaux récents. Et d'abord celui de Eaton et Weil (1951-1956) sur une secte religieuse, les « Hutterites » qui ont émigré d'Allemagne en Roumanie, puis au Canada. Signalons aussi à titre d'exemple de ce type de recherches que T. H. Moore, en 1956, a décompté moins de malades mentaux dans la population ^{p.095} des couvents et des religieux que dans le reste de la population, sauf s'il s'agissait d'ordres cloîtrés ; Kelley, en 1958, est arrivé à des conclusions à peu près analogues.

Les événements de guerre, et plus particulièrement des grandes guerres mondiales ou de guerres civiles comme la guerre d'Espagne, ont naturellement une action traumatisante sur l'équilibre psychique. Elles produisent des psychoses émotionnelles graves (bombardements, exode). Cependant, ces « réactions » ne sont pas toujours aussi fréquentes et graves, elles ne sont pas toujours aussi simplement déterminées par la situation qu'une observation superficielle pourrait le faire penser. C'est ainsi que chez les enfants, particulièrement au moment du « blitz », Gillepsie et E. R. Mons ont noté que ces réactions d'angoisse étaient plutôt rares. Au Guy's Hospital, on n'aurait même observé aucune réaction émotive de ce genre pendant toute la durée de l'attaque aérienne de 1940. F. H. Bodman (Bristol) a pu ainsi s'étonner de l'extraordinaire résistance et de la souplesse d'adaptation de l'enfant dans ces situations dramatiques (P. Bernard). Et on a pu écrire à ce sujet que l'« évacuation strain » de ces enfants avait été plus nocive sur leur équilibre psychique que les bombardements. Ce même phénomène semble s'être produit aussi dans l'univers concentrationnaire des camps de prisonniers et même des camps d'extermination. La thèse de

Comment vivre demain ?

Citrome (1950) est, à cet égard-là, très intéressante, car elle met en évidence que dans ces horribles lieux voués aux pires souffrances et à la mort, les victimes ne se suicidaient pas ! Tout cela rend en quelque sorte plus plausible cet autre phénomène à première vue déconcertant, *la diminution du taux de morbidité psychiatrique en temps de guerre*. Cette constatation a été faite notamment en France et en Grande-Bretagne. (Les travaux de X. Abely d'une part et de R. H. Hemphill d'autre part, de même que l'étude de B. B. Svendsen au Danemark, convergent dans le même sens.) Elle est d'une importance capitale, car elle permet de saisir sur le vif qu'il n'y a pas que les relations simples et directes que l'on imagine entre les situations catastrophiques et les réactions catastrophiques que l'on rencontre dans les maladies mentales.

^{p.096} Que pouvons-nous dire maintenant du taux de morbidité au travers des *formes de civilisation, de culture et des structures socioethniques* ? Le but de la « *Crosscultural Psychiatry* », de la « *Psychiatrie comparée* » est de répondre à cette question. Il s'agit d'études presque spécifiquement américaines comme on peut s'en rendre compte en se rapportant à deux exposés de cet aspect fondamental de la socio-psychiatrie : le travail de M. Pflanz (*Sociokulturelle Faktoren und psychiatrische Störungen*), *Fortsch. Nerv. und Psych.*, 1960, 427-509), et le rapport que Y. Pélicier doit précisément présenter ces jours-ci au Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de Marseille (7-12 septembre 1964).

Comme je l'ai fait souvent remarquer, les vrais problèmes que posent les rapports de la sociologie avec la psychopathologie ont été étudiés en France du temps de Durckheim, Lévy-Brühl et Mauss dans une perspective qui a véritablement fondé la science d'une psychosociologie comparée. Le problème posé par l'école

Comment vivre demain ?

sociologique française du début du XX^e siècle demeure en effet entier. Ce que nous savons de la « pensée sauvage » (Cl. Lévi-Strauss) est, en un certain sens, plus que ce que Lévy-Brühl nous disait de la pensée primitive. Mais l'intérêt qui s'attache à la comparaison des structures sociales en regard des problèmes de la psychiatrie n'en est pas moins grand ni exigeant. Il n'est rien d'autre, en définitive, que celui des rapports dans l'humanité et chez chaque homme du taux respectif de pensée magique et de pensée logique. Tandis que l'on avait séparé un peu trop radicalement la pensée primitive ou prélogique de la pensée civilisée ou supérieure, il faut bien se faire une raison ; cette séparation n'est ni radicale ni exclusive dans les diverses sociétés ; elle est beaucoup plus relative, contingente et somme toute individuelle, car le plus humble habitant d'une tribu sauvage est capable de raisonner, et un Prix Nobel « contient » au fond de lui-même, dans son inconscient, des pulsions « sauvages », et tolère dans son existence une grande part d'irrationnel...

Quant aux grands ouvrages anglo-saxons favorables à la thèse sociogénétique en psychiatrie, ils sont bien connus (Linton, Carothers, Parsons, Opler, Wittkover, Fried, etc.). La plupart de ^{p.097} ces chercheurs s'inspirent tout naturellement des travaux d'anthropologie culturelle plus ou moins dérivés à leur tour de la psychanalyse et notamment des idées défendues par Freud (*Totem et Tabou*, et *Malaise de la civilisation*). Les travaux de Reisch, Malinowski, de Margaret Mead, de Ruth Benedict, de Kardiner, de Karen Horney, de Harry-Stack Sullivan, Erich Fromm, etc., sont à cet égard les plus connus. En France (comme en Allemagne) cette littérature socio-psychiatrique est plus modeste. Je dois cependant indiquer l'intérêt des travaux de Aubin, de Sivadon, de Bastide, de Roumajon, etc.

Comment vivre demain ?

Pour répondre à la question de savoir s'il y a des différences qualitatives notables entre les divers groupes sociaux (nous avons déjà plus haut envisagé ce problème), rapportons-nous à quelques données de fait. D'après Roumajon, on retrouve — comme Kraepelin l'avait indiqué — des types psycho-pathologiques identiques à ceux des Européens, chez les Noirs d'Afrique ou dans les populations d'Extrême-Orient. C'est un peu la même opinion qui se dégage de l'enquête de Eric Berne (1960) sur la population du Pacifique Sud (Océanie française).

Tandis que Carothers avait indiqué qu'on ne trouvait pas de mélancolie chez les Noirs d'Afrique, M. J. Field plus récemment a décrit chez les paysans ghanéens des tableaux cliniques typiques, et Savage et Prince ont observé au Nigéria des états dépressifs chez les femmes ménopausées ou stériles.

Pour ce qui est de la schizophrénie, on observe un peu partout dans les hôpitaux psychiatriques du monde entier des schizophrénies répondant aux « patterns » cliniques européens (Forster a dénombré 36 % de schizophrénies à l'hôpital psychiatrique d'Accra, dans le Ghana. Erna Hoch parle de 415 cas de schizophrénies sur 1.500 malades dans l'Inde). Pflanz (1960) retient comme conclusion de son étude critique très documentée qu'il y a plus de ressemblances que de différences qualitatives entre les schizophrénies que l'on rencontre dans les hôpitaux psychiatriques des divers pays.

Mais, bien entendu, dans un très grand nombre de pays sous-développés ou en phase de transition culturelle, les descriptions, les ^{p.098} réactions, les originalités de conduite ou les représentations mythiques se superposent mal aux « patterns » européens de la psychiatrie occidentale. Il est bien difficile, sans

Comment vivre demain ?

études sociologiques et psychopathologiques approfondies, de savoir exactement ce que sont ces états de *Latah*, de *Amok* ou de *Koro* que Kraepelin avait déjà étudiés chez les malades, ou ces angoisses phobiques appelées *Koro* ou *Suo-Yang* en Malaisie, en Indonésie ou dans le sud de la Chine, ou le *Susto* des Indiens du Pérou, ou encore le *Winotigo* des Indiens Algonquins. Sans doute tous les comportements témoignent-ils globalement d'une sorte d'émergence (qu'il faut bien tenir pour universelle) du fait psychopathologique, d'ailleurs le plus souvent reconnu comme tel sous les concepts mythiques ou magiques qui servent à les désigner, mais on ne saurait ici franchir le pas de l'hypothèse ou, si l'on veut, du préjugé.

Quant au *taux de morbidité*, il est clair que le concept trop vague de maladie dans tant de formes archaïques de sociétés, ne permet guère de s'en faire une idée même approximative et nous avons déjà exposé l'essentiel de ce que l'on connaît à ce sujet. Il semble bien cependant que partout où une assistance psychiatrique valable s'installe, la psychiatrie rencontre des malades qui tendent de plus en plus à ressembler en quantité et en qualité aux cadres de la médecine psychiatrique.

Si la démonstration ne peut pas être fournie que le taux de morbidité est une sorte de constante dans l'humanité (qui admet naturellement des variables culturelles et historiques), la thèse inverse n'est pas mieux démontrée. Et dans l'état actuel de nos connaissances et de tous les travaux auxquels je viens de faire allusion, je pense que la thèse de la structure biologique de la maladie mentale l'emporte sur la thèse sociologique ou culturaliste. Il semble bien en tout cas que la thèse sociogénique absolue, celle par exemple défendue par Astrup (1956) qui

Comment vivre demain ?

voyait dans la maladie mentale un index de l'organisation défectueuse des sociétés capitalistes, ne puisse guère être soutenue...

De ces quelques indications que nous avons pu emprunter aux études d'épidémiologie et de psychiatrie transculturaliste, l'idée que le nombre des maladies mentales augmente avec les ^{p.099} progrès de la civilisation ne paraît pas scientifiquement établie par nos connaissances actuelles. Si une impression se dégage de cette énorme quantité d'enquêtes, de statistiques, d'études ethnologiques ou démographiques, ce serait au contraire, me semble-t-il (et c'est la conclusion à laquelle parvient également Pflanz), que les facteurs sociaux et culturels agissent davantage comme « facteur de précipitation » sur l'apparition, la tolérance et la coloration des maladies mentales que sur leur structure profonde. Il convient en tout cas dans ce domaine — et j'y insiste encore — de ne pas se laisser égarer par des définitions trop superficielles de la « maladie mentale ». Car il est bien clair que si on commet l'erreur de rester indifférents au diagnostic entre *variation pathologique* et *variation normale* (corrélative des divers aspects de la condition humaine, des événements, des conditions sociales communes, que la vie de relation établie par sa normalité même entre les hommes), on aura tendance à décrire toujours plus de maladies mentales, à absorber l'humanité tout entière dans la psychiatrie. Pour nous, c'est à l'abri de cette illusion que nous allons pouvoir nous demander maintenant ce que sera la folie de l'humanité de demain.

IV. LA FOLIE DES HOMMES ET L'AVENIR DE L'HUMANITÉ. Si j'ai tant attendu pour aborder le véritable sujet de ma conférence, à

Comment vivre demain ?

savoir : que pouvons-nous imaginer quant à la place de la folie et de la psychiatrie dans l'humanité de demain ?, c'est qu'il fallait bien démystifier à leur tour les sophismes culturalistes qui ne tendent à rien moins qu'à la faire périr par son inflation, c'est-à-dire par son extension abusive. En *vulgarisant* le concept de maladie mentale au point de ne le pas distinguer des autres variations de la conduite humaine, on évacue du problème qui nous occupe, toute signification. Pour le poser clairement il faut bien que les malades mentaux ne se définissent pas seulement comme des hommes malheureux, gênés, passionnés ou anxieux, inadaptés ou ployant sous le poids des difficultés de la vie sociale. Il faut bien accepter l'idée que ce sont des hommes dont la structure de l'être psychique est bouleversée, en ce sens qu'ils ont des *capacités* d'adaptation et un *seuil* p.100 de résistance à l'imaginaire anormalement inférieurs. C'est seulement dans cette hypothèse qui restreint le domaine de la psychiatrie, que la question de savoir si l'évolution des mœurs et des institutions humaines risque d'accroître le nombre des malades mentaux a un sens. Or à ce sujet, la physionomie clinique, l'analyse structurale et les données statistiques auxquelles je viens de me référer (pour si conjecturales que soient ces dernières) concordent, semble-t-il, pour faire saisir la maladie mentale pour ce qu'elle est : une désorganisation de l'être psychique atteint dans son développement, son équilibre ou son homéostasie, un fait psychopathologique et non un phénomène social.

Ainsi, la psychiatrie, à une époque où il semblerait que la psychologie devrait être absorbée dans la sociologie qui cherche son centre de gravité hors de l'organisation de l'être psychique (c'est-à-dire de son incarnation), la psychiatrie rappelle les

Comment vivre demain ?

sociologues, les anthropologues, les psychanalystes et beaucoup de psychiatres eux-mêmes, à l'ordre. « A l'ordre » est bien le mot qui convient pour nous rappeler que la vie de relation de l'homme et ses variations ne dépendent pas seulement de l'extérieur. C'est évidemment parce que la maladie mentale est là dans sa réalité pour manifester que l'homme est vulnérable dans sa nature et que le propre de la maladie mentale est de le faire tomber dans l'infrastructure de son organisation, c'est bien pour cela que la psychiatrie est considérée avec une certaine méfiance par les sciences de l'homme qui en prenant l'homme dans la plénitude de sa coexistence répugnent à penser qu'une condition humaine pathologique puisse les rappeler à l'ordre de la nature.

Pour bien saisir la cohérence de la position de la psychiatrie, que je défends en lui fixant ses limites naturelles, voyons d'abord à quelle impasse conduit la perspective culturaliste ou sociologique, c'est-à-dire la thèse de la structure essentiellement culturaliste ou sociogénique et par conséquent celle de l'inexistence de la folie. Si, en effet, l'homme étant un être essentiellement social, l'« existant » n'est que par l'autrui qu'il reflète, son existence étant prise dans la constitution même de son milieu social et plus généralement s'il n'est qu'en parlant le langage des autres et en communiquant avec ^{p.101} eux, en communauté avec eux, il est clair que les variations de son comportement, ses inadaptations, ses angoisses, ses caprices ou ses paradoxes sont homogènes aux situations dans lesquelles tous les hommes sont engagés pour former la même culture et la même histoire. Dans ces conditions, la « maladie mentale », si elle n'est pas différente de ces modalités de la coexistence, serait un mythe puisque ce que la psychiatrie appelle un malade mental ne

Comment vivre demain ?

serait qu'un homme que sa « technique » isole artificiellement, en établissant avec lui une relation médicale pour répondre abusivement à sa demande seulement et généralement humaine. Ce que la psychiatrie appellerait donc à tort maladie mentale ne pourrait être que l'effet ou de situations historiques ou préhistoriques que le milieu social constitue, ou de difficultés que tous les hommes rencontrent dans leurs tâches, dans leur travail, dans le milieu familial ou professionnel, c'est-à-dire dans la communauté de leurs modalités d'existence. Bien plus, ce que le psychiatre appelle maladie, serait, plus abusivement encore, la production du merveilleux, du poétique ou du génial que l'homme extrait du fond de lui-même, comme si l'homme, envisagé maintenant non plus par son « dehors » prochain (coexistence avec autrui) ou lointain (formes et lois des structures et représentations sociales) mais par son « dedans », engloutissait la maladie mentale dans sa profondeur inconsciente. Dans une telle perspective dite souvent « anthropologique » — où s'entrecroisent la sociologie qui ne saisit l'homme que par sa surface et la psychanalyse qui ne le saisit que dans sa profondeur, sans ni l'une ni l'autre pouvoir jamais le saisir pour ce qu'il est dans sa totalité, un être individuel et incarné dans l'organisation propre de sa réalité psychosomatique — dans cette perspective donc, la folie est non pas un drame individuel (sauf à le devenir du fait de la psychiatrie), mais la tragédie humaine en général.

Envisagé dans cette optique « anthropologique », le problème de la folie dans l'humanité ne serait rien d'autre que celui du Mal ou du Bien dans la société en général. Car la folie envisagée sur le plan social en dehors de ses déterminations individuelles, la déraison tenue pour un phénomène humain collectif et en quelque

Comment vivre demain ?

sorte généralisé, ne pourrait être conçue que comme le Mal absolu auquel ^{p.102} par son évolution l'humanité s'arrache, ou comme le Bien suprême dont les progrès de la civilisation l'éloignent. Rien d'étonnant, n'est-ce pas, que, volatilisé dans l'universalité des valeurs sociales et ethniques, le problème de la folie passée et future ne se disperse jusqu'à ce degré de généralité où il se confond avec le mouvement manichéen de l'histoire et de l'humanité, avec la structure escatologique des civilisations.

Ainsi la maladie mentale, par un retour en arrière et jusqu'aux siècles où elle n'était pas encore l'objet de la psychiatrie, redeviendrait, au regard de cette thèse sociologique, une forme d'existence vague, celle qui était seulement un objet de contemplation pour les théologiens, les magiciens, les poètes ou les philosophes. Rompant les amarres qui l'ancrent dans la biologie et la médecine pour se disperser dans l'humanité de *l'homo mythicus*, elle redeviendrait nécessairement synonyme de péché ou de génie et, selon l'échelle des valeurs éthiques où l'on entend seulement se placer, ce que l'humanité contient de meilleur ou de pire.

Dans la condamnation rationaliste de l'irrationnel qui depuis le siècle des Lumières et l'Encyclopédie a consacré le triomphe de la raison et de la dialectique, l'interprétation tout entière de l'histoire (Hegel, Comte, puis l'idéologie marxiste) est comme une théorie psychothérapeutique de la libération de l'homme par sa propre production. On le voit, on le décrit, on le veut déchaîné des entraves de sa liberté, libéré de son esclavage et de son absurdité. De telle sorte que la maladie mentale indexant pour ainsi dire la condition du prolétariat paraît devoir disparaître lorsque l'homme aura pu, au terme de son progrès, produire son propre Eden. Nous

Comment vivre demain ?

avons fait allusion plus haut à ces naïvetés « rationalistes » qui ont pu faire croire que la maladie mentale n'était l'effet que d'une néfaste relation entre l'histoire de l'humanité et le travail de l'homme.

Dans la condamnation contraire et proprement romantique de la raison et l'apologie de la déraison, des forces de l'imagination, du noyau lyrique, poétique et essentiellement irrationnel de l'humanité, la folie est revendiquée (quand on la discerne ou on la discute chez les « poètes » (Hölderlin, Rimbaud, Nerval, Artaud ; les Surréalistes, Raymond Roussel, etc.) comme la valeur la plus p.103 authentique, celle-là même que la psychiatrie est accusée de méconnaître quand ce n'est pas de la torturer. Cette nostalgie de ce qui dans l'homme est l'instinct, l'intuition, la « maison onirique » comme dirait Bachelard, de ce qui au fond de nous-mêmes est comme le libre foisonnement de nos images et de nos désirs, cette nostalgie est le mouvement même d'une subjectivité qui, ne pouvant s'accommoder des lois de la commune raison, se plaît à gémir comme Cassandre des malheurs de l'humanité que seraient ses néfastes progrès. Tout ce qui caractérise les progrès de la civilisation est ressenti, selon le mot de A. Toynbee, comme la « Nemesis of creativity », comme la triste rançon de ce progrès : industrialisation et automation à outrance, intégration sociale de l'individu plus étouffante, socialisation des échanges et des valeurs, homogénéisation culturelle par la diffusion des « mass media », conditionnement de l'homme « manipulé » (Jacques Ellul), « infantilisé » (van den Berg) et emprisonné dans l'ensemble des mégapoles, condamné à un travail en miettes (Friedmann). L'image « pessimiste » « des sociologues des mythologies et des mythologies des sociologues » (comme les

Comment vivre demain ?

désignent Bourdieu et Passeron dans *Les Temps Modernes*, 1963), de ces contempteurs qui passaient déjà aux yeux de Nietzsche pour être atteints d'indigestion psychique, cette image pessimiste a en effet, malgré les tristes réalités auxquelles elle correspond, quelque chose d'un peu vain. Ce pessimisme est pourtant si ancré dans cette anthropologie du malheur de l'existence que les perspectives plus heureuses que certains voient se dessiner à l'horizon de l'humanité sont pour ces impénitents un progrès qui demeure encore comme une suprême menace. Et pourtant, dans l'évolution de l'humanité il semble bien que, sans partager l'euphorie hâtive et naïve de certains qui déjà voient dans l'accroissement de la consommation et des loisirs la fin de l'ère du prolétariat (Crozier) et même l'apparition des formes opulentes de sociétés (Galbraith, 1958), le progrès est pour ainsi dire impliqué dans son histoire. En effet, l'histoire (car il y en a une, même et surtout si elle n'est pas déterminée par une loi intrinsèque et même si le structuralisme anthropologique en limite le mouvement dialectique) ne peut s'interpréter que comme un progrès, comme une conquête prométhéenne du monde impliquant ^{p.104} des progrès horizontaux et verticaux des structures sociales. Ce mouvement dialectique de l'histoire n'exige ni même ne comporte dans ses progrès plus de risques, d'absurdité ou, si l'on veut, de folie, pour l'avenir que dans le passé.

La folie, que le rationalisme optimiste place derrière nous, ne paraît pas être davantage devant nous contrairement à l'illusion prophétique de certains anthropologistes romantiques.

Qui ne voit donc que la prétendue démystification dite « anthroposociologique » de la maladie mentale aboutit elle-même à un mythe. Pour avoir désincarné la folie, pour la traiter comme

Comment vivre demain ?

une modalité purement collective et sociale de l'existence humaine, pour la faire flotter dans le développement de l'histoire ou les sphères des civilisations, on l'a réduite à ne plus rien signifier. En l'étendant à l'humanité tout entière, en la confondant avec toutes les modalités d'irrationnel sans plus se soucier s'il y a une différence entre délire et religion, entre inconscient et conscient, entre les passions et les sentiments des hommes, qu'ils soient normaux ou anormaux, le malade mental se vide de toute réalité. Autant dire et définitivement que cette mythologie anthropologique de la maladie mentale est proprement insensée, et que faisant le procès à la psychiatrie de traiter certains hommes comme des fous, elle en vient, pour disputer aux psychiatres la folie de quelques-uns, à diffuser la folie dans toute l'humanité, sans d'ailleurs pouvoir lui donner d'autre définition que celle d'une déraison qui tantôt paraît un mal et tantôt un bien.

Il est temps de révoquer définitivement en doute cette thèse et ses absurdités. Il faut revenir à une conception véritablement psychiatrique capable de limiter le champ de la psychiatrie, de définir le malade mental et, du même coup, nous permettre de considérer que la folie — contrairement à l'opinion que l'on attribue aux psychiatres pour la leur reprocher — n'a de sens que si elle est considérée dans sa structure particulière et exceptionnelle qui est pour l'homme une certaine manière pathologique d'être attaché à l'irrationnel ou à l'inconscient et qui, par conséquent, ne se confond pas avec l'irrationnel et l'inconscient communs à toute existence humaine. Autrement dit, la vraie psychiatrie commence, du point de vue méthodologique, comme elle a pris naissance historiquement, ^{p.105} par la définition et la délimitation du concept médical de maladie mentale.

Comment vivre demain ?

Replaçons-nous maintenant encore une fois dans cette perspective pour préciser mieux encore en quoi elle se définit en se retranchant de la communauté, afin de mieux évaluer les risques véritables de maladie mentale dans la Société future et ne pas les confondre avec la généralité de ce que l'on nomme la folie des hommes en général.

*

Où est la folie de l'humanité ? Nous devons dire non pas qu'elle est partout et par conséquent nulle part, mais plutôt qu'elle est immanente à la nature humaine qui la « contient » nécessairement à l'état virtuel ou latent. Se demander où elle est, c'est donc se demander dans quelle structure elle est articulée avec ce qu'elle n'est pas. Se demander où est la folie de l'homme, c'est s'interroger sur la dialectique de la raison et de la déraison, c'est-à-dire sur la structure même de l'être psychique humain.

Chez l'homme normal, la folie ou, comme l'a dit Montaigne, cette « folle du logis » qu'est l'imagination, est par la structure même de l'être conscient *contenue* (dans le sens dynamique du mot, c'est-à-dire refoulée et contrôlée). C'est ce que j'ai longuement exposé dans mon livre sur *La Conscience* où j'ai essayé de décrire les structures fondamentales de l'être conscient en tant qu'organisation du champ de la conscience et en tant que système historique de la personne. Dans ces deux structures — synchronique et diachronique — de l'être conscient, l'inconscient est toujours présent vivant et puissant, et c'est lui qui constamment entraîne de tout son poids l'être conscient à tomber dans la folie de l'expérience onirique ou de s'aliéner en se prenant au piège de l'autre qui menace sa propre unité, d'aliénation.

Comment vivre demain ?

Autant dire que l'être humain — et nous avons à peine besoin de nous référer à Héraclite, aux théologiens et moralistes, à Nietzsche ou à Sartre — est divisé contre lui-même. Le mouvement même de la liberté d'un homme normal est inscrit dans ce combat qui en lui et par lui se disputent sa raison et sa déraison. Ce n'est ^{p.106} que lorsqu'il dort et que dormant il rêve, qu'il chavire dans la déraison.

Si Nietzsche a fait surgir la tragédie comme d'un déchirement, d'un écartèlement entre les forces dionisiaques et apolliniennes, ce qui a d'ailleurs fourni à Ruth Benedict une base à ses études des cultures chez les Indiens, il ne s'agit précisément pas de séparer sous cet angle, et encore une fois, la raison et la déraison en tant que formes de l'existence s'excluant l'une l'autre et radicalement ; l'homme n'est pas construit sur le modèle de la sphère immobile de Parménide mais plutôt sur le modèle héraclitien, et la structure dynamique de l'être conscient n'est rien d'autre que le mouvement de ce conflit. C'est en ce mouvement que réside celui de la liberté humaine en tant qu'elle a constamment à choisir entre l'irrationnel et la loi de la raison. Dire que la folie est immanente à l'humanité, c'est dire qu'elle est constamment et toujours prête, sans l'activité même de l'être conscient, à basculer dans l'irréalité, le rêve et la folie.

Quant au « malade mental », il est précisément celui en qui règne la déraison, celui qui a basculé dans l'irrationnel. Non point seulement comme le moins fantaisiste ou le moins poétique d'entre nous le fait mille fois par jour par le libre jeu de la structure facultative de sa conscience qui lui permet de penser les choses les plus folles où s'introduit une charge d'irrationnel dans son existence, à la condition qu'il n'en soit pas dupe et qu'il puisse

Comment vivre demain ?

se reprendre — mais parce qu'il est enchaîné par la structure formelle de la maladie mentale à cette forme d'imaginaire, d'irrationnel d'existence. Le malade mental, qu'il soit délirant, schizophrène, mélancolique ou névrotique, est un homme enchaîné à la déraison que tout homme porte en lui. C'est en ce sens qu'il faut bien dire avec Hughlings Jackson que ses délires, ses actes absurdes sont conditionnés par un trouble négatif ou, si l'on veut, une structure formelle caractéristique qui est l'objet même de tout savoir, de toute analyse clinique. La maladie mentale se caractérise par une certaine manière d'être fou qui est effectivement de l'être sans pouvoir échapper soi-même à cette impuissance radicale. Il suffit de rappeler ici, en clinicien et en psychothérapeute, quelles ^{p.107} difficultés marquent la dramatique rencontre du médecin et du malade mental, quels efforts doivent être faits pour le libérer de sa prison intérieure.

Si l'homme normal « contient » totalement sa folie, si le malade mental s'emprisonne dans sa folie, que devons-nous dire maintenant de cette « folie » qui n'est pas seulement enfermée au fond de chaque homme ou qui est captive des structures psychopathologiques, de celle qui flotte dans les civilisations et l'histoire ? Ne devons-nous pas dire que cette grande « folie du genre humain » (qui est tantôt ce que l'humanité dans ses révoltes ou son idéal a de plus sublime, et tantôt ce que l'humanité montre de plus affreux dans le Mal), est comme le contraire de la maladie mentale pour autant qu'elle n'est pas l'expression d'une pathologie de la liberté, mais qu'elle se confond plutôt avec le sens de l'histoire et les fins des civilisations.

Les grandes *crises* de folie de l'humanité, ce sont les guerres. Et comme si la folie de l'homme était à cet égard aussi une constante,

Comment vivre demain ?

l'histoire nous apprend qu'elle ne se déroule, hélas ! qu'au travers de ces effroyables cataclysmes. Bien plus, la forme endémique des combats que se livrent les hommes rend l'humanité entière, à chacune de ses générations ou dans des pays, captive de cette *obsession*. Partout et toujours, on prépare la guerre pour avoir la paix. Et ce tragique cercle vicieux et infernal de l'histoire des peuples a abouti aux épouvantables guerres mondiales et maintenant à l'ère atomique, à un danger dont, hélas ! peut-être seul son terrifiant pouvoir peut encore nous protéger si les hommes de bonne volonté levés en masse à l'appel des Sages de l'humanité ne peuvent lui faire renoncer à son suicide cosmique. Autrement dit, c'est la peur qui, tout à la fois, engendre et désarme l'agressivité. Ces quelques mots contiennent assez d'allusions à la sémiologie et à la clinique des maladies mentales et aux grands mythes de la Grèce antique, des Upanishads, des Niebelungen, des Mayas, etc., c'est-à-dire aux grands complexes qui lient l'image de la mort à celle de l'amour et de la haine dans l'inconscient des hommes (comme l'ont si admirablement montré Freud et Jung), pour que l'on se sente entraîné à dire que cette folie guerrière, ces patricides, p.108 fratricides et génocides de l'humanité constituent une « maladie mentale ». Et pourtant comment, à peine a-t-on formulé ce jugement d'analogie, ne pas en discerner le paradoxe ? Comment ne pas voir que cette notion d'une maladie mentale collective s'oppose pour ainsi dire point par point à celle d'une maladie mentale individuelle qui, elle, n'est ni conforme à la tension dynamique de groupe et ne dépend pas ou dépend peu du contexte social dans lequel elle n'apparaît que comme un échappement à la loi commune ? Cela est si vrai que l'on peut dire qu'il y a comme une raison inverse entre l'apparition des maladies mentales et l'état

Comment vivre demain ?

de guerre. C'est en effet, nous l'avons vu, une des données les plus sûres de la psychiatrie sociale, que d'avoir montré que le taux des maladies mentales diminue pendant les guerres et par là démontré sur un point capital que la thèse d'une relation de compréhension directe entre la catastrophe cosmique ou la conscience malheureuse et la catastrophe psychopathologique, est justement en défaut.

Faudrait-il dire alors cette monstruosité que la prophylaxie des maladies mentales à l'échelle mondiale devrait consister à provoquer la guerre comme une soupape nécessaire à l'angoisse pathologique ? Il ne manquerait plus pour ajouter encore à cet odieux paradoxe que de prétendre que les politiciens n'y suffisant pas, ce serait aux psychiatres de prendre en main les affaires du monde ! Ceci, je le dis au terme de cette conférence et au moment où j'en aborde l'aspect le plus tragique, pour bien démontrer, par l'absurde, ce qu'est, ce que ne peut pas ne pas être le paradoxe de cette confusion entre l'anomalie morbide et le drame historique de l'humanité, paradoxe que je n'ai cessé de dénoncer comme un leitmotiv tout au long de cette conférence.

La marche, la structure, le sens de l'histoire qui se manifestent dans la diachronie de ses événements ou la synchronie de ses cultures montrent que l'histoire n'est pas extérieure à l'homme et réductible à un mouvement mécanique de la nature. Nous n'avons pas besoin ici de recourir aux merveilleuses polémiques de ceux qui sont les héros de la pensée philosophique de nos temps modernes. Nous n'avons pas besoin de confronter ici Kant et Hegel, Karl Marx et Kierkegaard, Sartre et Heidegger ; il nous suffit d'extraire l'essentiel ^{p.109} de tant de discussions passionnées sur la possibilité ou l'impossibilité de concilier la nature et les fins de l'humanité. Pour ma part, je serais enclin à penser qu'une

Comment vivre demain ?

civilisation n'est pas comparable à la vie d'un organisme, comme le pensait Spengler. Elle n'est pas non plus extérieure à l'individu dans la mesure même où en eux et par eux s'incorpore la liberté totale de l'humanité. La liberté humaine n'est jamais que sous condition, comme le rappelait il y a deux ans Jean Lacroix, celle, marxiste, du déterminisme économique et social et celle, nietzschéenne, de l'intervention psychologique et individuelle. Cela ne revient-il pas à dire que l'histoire et les événements sociaux qui s'y rattachent surtout sous la forme cosmique ou des conflits idéologiques, est la réponse de l'humanité à la problématique de ses fins ? Et n'est-il pas vrai que nous nous trouvons à ce niveau d'idéologie et de spirituel non pas en pleine folie mais en pleine liberté ? A ce niveau, la folie humaine se confond avec le génie de l'espèce, et pour reprendre ce que je disais plus haut, devient l'objet même d'une éthique qui n'a pas affaire avec la psychopathologie — qui doit même, au contraire, en être séparée sous peine de compromettre toutes les valeurs spirituelles de l'humanité. La maladie mentale est un mal parmi les maux dont souffre l'humanité, mais la psychiatrie n'est pas la science du Mal pas plus d'ailleurs que celle du Bien ; elle est la science médicale qui s'applique à connaître et à guérir l'être conscient qui a perdu le pouvoir et la responsabilité de se conduire bien ou mal.

La psychiatrie n'est pas une science morale ; car même si le psychiatre a le devoir d'aider ses malades à restaurer leur liberté, l'intégrité de leur conscience, ce qui fait l'objet de la psychiatrie c'est l'incapacité morale dans laquelle tombe celui dont la maladie altère la liberté. La psychiatrie ne saurait se confondre ici avec l'éthique, qui ne peut justement reposer que sur la liberté des choix.

L'humanité de notre temps est confrontée avec des problèmes

Comment vivre demain ?

qui sont terrifiants. Et l'on voit — je pense naturellement ici, comme nous tous, à Oppenheimer, à son génie et à sa tragédie, rejoints dans notre admiration — ceux-là mêmes qui ont découvert en quelques années infiniment plus que des générations d'hommes avaient découvert pendant des siècles, pris d'un effroi sacré devant ^{p.110} les terribles menaces qui font peser sur l'humanité entière le dévoilement des secrets « philosophaux » de la nature. Combien leur angoisse métaphysique, combien le cri pathétique de Karl Jaspers retentit dans la conscience de l'humanité tout entière comme un suprême salut !

Mais que peut signifier pour le psychiatre et la psychiatrie cette *angoisse* sinon celle d'être l'angoisse de quelque chose, celle de la réalité la plus réelle, celle qui fait l'objet de tourments qui se sont toujours réfractés non seulement dans l'âme des philosophes, des moralistes ou des ethnologues, mais dans chaque homme pour autant qu'il a, selon le mot de Kierkegaard, l'angoisse de sa liberté ? Et voici le dernier mot qui vient maintenant à l'esprit du psychiatre que vous avez chargé de vous parler, de son point de vue, des fins que poursuit notre civilisation et de l'énigme de demain. Si l'objet de la psychiatrie est la pathologie de la liberté, c'est-à-dire le malade mental captif de lui-même, de l'altération ou de l'aliénation qu'a subie l'organisation de son être conscient, l'homme souffrant d'une maladie, d'un mal, il est bien clair que le problème du Bien et du Mal de l'humanité tels qu'ils se déroulent ou se disputent dans l'histoire de l'humanité, lui échappe pour se confondre avec les institutions de l'esprit, c'est-à-dire la liberté de l'homme. Car si après coup l'histoire ne paraît, comme je viens d'y faire allusion, strictement déterminée que lorsqu'elle est faite, quand elle est à

Comment vivre demain ?

faire, qu'elle est « se faisant », les dangers et le mal qu'elle comporte comme possibilités ne sont jamais inéluctables — si par contre la *maladie mentale* de l'homme, son esclavage le plus radical, est comme saturée de cette « angoisse de rien » qui est la caractéristique de l'angoisse pathologique, — ce que l'on appelle romantiquement la *folie de l'humanité*, elle, n'est jamais vouée à une pareille nécessité et, de ce fait, si elle justifie les plus grandes craintes et ces alarmes auxquelles les psychiatres sont peut-être encore plus sensibles que les autres hommes, elle ne justifie pas le désespoir, car le danger dont elle nous menace est comme le fond même de l'homme essentiellement problématique.

Toutes les possibilités sont inscrites dans le destin ; mais nous devons bien nous dire — et laissez au psychiatre jouer ici son rôle ^{p.111} d'apaisement et de consolation — que la folie guerrière des hommes passe aussi, doit passer par le filtre de leur raison. Beaucoup de guerres n'ont pas eu lieu et le fil d'un téléphone rouge préfigure peut-être, espérons-le, la puissance de ce pouvoir de contrôle ténu mais réel. Qui nous dit qu'il n'y aura pas un jour aussi un téléphone jaune ? C'est là, me semble-t-il, parler avec un bon sens qui ne doit cependant pas nous faire tomber dans la folie de l'espérance pour éviter de sombrer dans celle du désespoir.

Rassemblons-nous tous pour communier certes dans la révolte contre l'Apocalypse que l'humanité prépare de ses mains, mais aussi dans l'espérance que la raison l'emporte sur cette déraison. Ne pouvons-nous pas discerner que ces hommes terrifiés par la découverte prométhéenne du feu de la Terre, déjà cherchent et trouvent le moyen de conquérir par lui les étoiles..., comme s'ils

Comment vivre demain ?

voulaient ainsi montrer quelle distance sépare l'impuissance de la folie, de la puissance du génie, ce que peut contenir de rêve la maladie mentale, de ce que peut contenir de mal aussi le mouvement même de la liberté de l'esprit.

@

Comment vivre demain ?

ADOLF PORTMANN est né à Bâle le 27 mai 1897. Il étudia d'abord dans sa ville natale où il obtint, en 1921, le grade de docteur en zoologie. Il fréquenta ensuite l'Université de Genève — où il fut assistant du regretté professeur Guyénot — puis celles de Munich, de Paris et de Berlin.

Après des séjours prolongés dans des laboratoires maritimes (Helgoland, Roscoff, Villefranche-sur-Mer, Banyuls-sur-Mer) il devint, en 1926, privat-docent à l'université de Bâle, où il fut nommé en 1931 professeur ordinaire et directeur du laboratoire de zoologie.

Ses travaux d'une exceptionnelle valeur lui ont valu maintes distinctions dans plusieurs pays.

Grand savant dont les recherches font autorité, particulièrement dans le domaine de l'embryogénèse et du développement post-embryonnaire de l'homme, le professeur Portmann possède à un rare degré l'art d'éclairer pour un public non spécialisé les problèmes essentiels de la biologie. Ses causeries à Radio-Bâle eurent un grand retentissement et furent groupées ensuite en volumes : *Natur und Kultur im Sozialleben*, *Vom Ursprung des Lebens*, *Grenzen des Lebens*.

LA BIOLOGIE ET LA CONDUITE DE NOTRE VIE ¹

@

p.113 Parmi les multiples questions que pose la vie de demain à la biologie, j'ai choisi deux aspects très différents, complémentaires l'un de l'autre : l'un est doué d'un dynamisme révolutionnaire, l'autre se veut conservateur. Le premier concerne la manipulation de l'homme en vue de sa transformation ; le second, par contraste, posera le problème de la protection du type humain, tel que l'évolution naturelle l'a formé. Les deux questions sont liées au développement des sciences modernes, et l'urgence de nos réflexions augmente avec le dynamisme d'une biotechnique chaque jour plus puissante.

Nous nous tournons donc vers la possibilité d'une évolution du type humain, qui est placée entre nos mains.

¹ Conférence du 7 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

I

Jusqu'au début du XIX^e siècle, l'œuvre de la création des êtres vivants a été considérée comme achevée. Tant la forme que l'esprit de l'homme paraissent stables dans une civilisation qui, elle, évolue. ^{p.114} Mais la victoire de la théorie de l'évolution a changé cette conviction et a placé l'homme parmi tous les êtres vivants capables de transformation. La certitude pour l'homme d'être une forme définitive de la création n'existe plus. Quelle que soit l'influence qu'on veuille reconnaître à l'œuvre de Darwin (1859), elle marque en tout cas la date à partir de laquelle la transformation du genre humain se laisse discuter. Le surhomme cesse d'être une utopie — il devient une possibilité de la biotechnique.

Vers 1890 déjà, le darwinisme a conduit à des dogmes variés, qui ont visé à la création d'une race nouvelle, d'un type idéal d'homme — d'homme blanc, cela va sans dire, la race blanche étant considérée comme la forme la plus évoluée du type humain.

Les principes de cette manipulation de l'homme se fondaient sur l'idée d'un emploi rigoureux de la sélection naturelle. Ces théories découlaient de l'idée que la sélection, qui a produit tant de merveilles, une fois utilisée par l'intelligence occidentale devait produire à coup sûr la race idéale. Les maladies infectieuses, telle la tuberculose, etc. — je cite John Berry Haycraft, physiologiste de Cardiff, (1894) — seraient nos auxiliaires dans une lutte qui devrait vaincre les faiblesses impardonnables de la religion chrétienne et de notre attitude humanitaire. Les améliorations hygiéniques étaient considérées par lui comme une protection néfaste des faibles.

Comment vivre demain ?

D'autres projets s'opposaient à cette vision. Acceptant la défense des faibles et des infirmes comme un progrès humanitaire, ils proposaient un emploi très différent de l'instrument tout-puissant de la sélection.

Ainsi, A.-R. Wallace, le co-auteur de la théorie darwinienne, exige-t-il vers 1890 une sélection rigoureuse exercée par les femmes : une fois le choix libre accordé aux femmes — telle était la conviction de Wallace — une amélioration rapide de la race serait assurée. A la même époque, le psychologue Ehrenfels, que nous apprécions aujourd'hui comme auteur de la théorie de la forme, la « Gestalttheorie », prêchait le dogme opposé : celui du principe viril. Des hommes choisis, et eux seuls, devaient exercer la sélection parmi les femmes. Nous sommes en 1890, mais les principes du futur Etat des S.S. prennent déjà un cours néfaste vers un darwinisme social. ^{p.115} Les excès de 1933 à 1945 sont si proches de nous que je n'ai pas besoin d'insister sur cette dernière phase des idées visant la production du Surhomme. Ces excès ont été préparés ou mis en train dans un monde nourri d'un darwinisme de la première heure. Depuis, l'évolution d'une science génétique et d'un néo-darwinisme a conduit à une situation toute nouvelle.

Les facteurs que le néo-darwinisme considère comme décisifs pour l'évolution des êtres vivants — soit : la variation héréditaire qu'on appelle mutation, la sélection et l'isolation des nouvelles combinaisons —, et le jeu de ces facteurs, sont maintenant reconnus comme étant largement dépassés dans l'évolution humaine par des agents émanant de notre mode de vie particulier.

En effet, la sélection sociale ne choisit pas selon les principes de la sélection naturelle, elle ne procède pas par des mutations, mais

Comment vivre demain ?

modifie des caractères individuels. La transmission des inventions culturelles ne se fait point par hérédité mais par le patrimoine du langage, l'éducation et la tradition du groupe.

A l'époque de Darwin déjà, on a pleinement reconnu que l'évolution humaine est, la plupart du temps, opposée aux résultats de la sélection naturelle : nous luttons contre l'action des facteurs naturels, nous soignons le malade, nous aidons le faible et l'infirme. L'histoire humaine a prouvé que le mode évolutif social est plus rapide, plus efficace que la marche lente de l'évolution naturelle. Le mode de vie historique est une nouvelle voie évolutrice.

Ainsi parle-t-on à l'heure actuelle de deux procédés d'hérédité : celui par patrimoine matériel dont les chromosomes du noyau cellulaire sont le substratum le mieux connu, et celui par tradition sociale. On oppose un mode naturel ou génétique à un mode culturel ou spirituel — et cela en plein milieu des théories actuelles du néo-darwinisme.

Personne ne conteste les effets de la sélection naturelle dans la vie sociale de l'homme, et personne ne nie l'effet des mutations et sélections qui gouvernent l'évolution de la vie. On est cependant forcé de reconnaître que leur efficacité, dans la société humaine, est de plus en plus réduite au profit des facteurs que nous appelons historiques et qui émanent de l'action de notre esprit. Dois-je ^{p.116} ajouter que cette constatation ne comporte aucun jugement de valeur quant aux résultats de ce mode évolutif ?

Une nouvelle vision est en train de refouler le naturalisme pur de la première période du darwinisme. Cependant, en même temps la science génétique progresse avec une précision qui

Comment vivre demain ?

fournit une base solide pour la compréhension de l'évolution végétale et animale. Il est naturel que ce progrès de la génétique actuelle encourage la tendance à voir l'évolution humaine sous l'aspect de celle des plantes et des animaux — et cela au moment précis où une telle généralisation est reconnue comme une erreur !

Bien entendu, tous les résultats de la génétique sont valables pour notre espèce : les lois qui régissent les mutations, les combinaisons des facteurs héréditaires dans une population, tout cela est conforme aux données établies pour l'ensemble des vivants. Ce qui diffère, quand on franchit le seuil qui sépare l'animal supérieur de l'homme, c'est la portée de ces lois génétiques pour les phénomènes de notre évolution particulière. Du moment où des facteurs sociaux décident du jeu de la sélection, l'influence de l'hérédité génétique se trouve modifiée. Elle ne s'exerce plus comme dans une population soumise à l'action exclusive des facteurs naturels.

Voici une conséquence principale de l'action simultanée des deux voies de transmission : les procédés, si efficaces quand l'homme veut transformer ses animaux domestiques ou ses plantes cultivées, sont difficilement réalisables lorsqu'on songe à les employer pour notre espèce. C'est le grand souci des généticiens qui pensent à l'avenir de notre race et qui voient, avec une population sans cesse croissante, augmenter aussi les tares héréditaires, les constitutions morbides. Les appels se multiplient dans les dernières décades, exigeant des lois, des protections, des interventions de l'Etat, des recherches approfondies pour sauvegarder un patrimoine héréditaire sain et prometteur.

*

Comment vivre demain ?

L'importance de cette situation ressortira peut-être plus clairement de l'analyse d'un appel particulièrement insistant : celui d'un de nos meilleurs généticiens, le professeur Muller de l'Université p.117 d'Indiana (Prix Nobel de 1946 pour ses recherches génétiques). Je me réfère à lui parce que son autorité est indiscutable.

Muller est aux antipodes des utopies du darwinisme de la première heure. Il est conscient et de la particularité et de l'importance du mode culturel de notre évolution. Conscient de la valeur morale de l'attitude chrétienne vis-à-vis de l'infirme, du faible, il la respecte et la soutient pour autant qu'elle s'occupe de sauver et d'aider l'individu. Mais il s'alarme lorsque, au nom de cette même attitude, on reste indifférent devant les dangers qui menacent le groupe, l'humanité dans son ensemble ; lorsque la liberté individuelle exerce une influence néfaste en conservant et augmentant les tares héréditaires.

Muller reconnaît que toute intervention rationnelle pour protéger ou même pour transformer l'être humain se heurte à une première difficulté : l'absence d'une connaissance profonde de nos facteurs héréditaires. Ce que nous connaissons le mieux, ce sont certaines anomalies de caractère nettement pathologique. Nous ignorons par contre le jeu de tous les facteurs qui ne nous fournissent pas des mutations prononcées, faciles à discerner. Mais Muller ne se laisse pas arrêter par cet obstacle. Il nous rassure par un exemple tiré de la pratique de l'éleveur. Il remarque à juste titre que nous ignorons totalement, jusqu'à présent, les facteurs héréditaires qui favorisent par exemple la production du lait chez la vache, mais que cette ignorance n'a pas empêché qu'une sélection sérieuse et séculaire soit arrivée à créer une véritable usine naturelle productrice de lait.

Comment vivre demain ?

Passons rapidement en revue les possibilités qui sont envisagées par nos scientifiques cultivateurs de l'humain. Muller classe ces interventions en trois groupes : des mesures immédiatement applicables, d'autres procédés qui attendent pour ainsi dire au coin de la rue et enfin des mesures qui appartiennent nettement à l'avenir.

Parmi les moyens accessibles à notre génération pour améliorer l'homme de l'avenir, l'insémination artificielle est évidemment au premier plan, malgré les résistances sociales et les obstacles juridiques qui s'opposent à l'extension des méthodes déjà pratiquées. Muller est convaincu qu'une sélection persévérante, à long terme ^{p.118} transformera d'une façon efficace le type humain. Il critique amèrement l'insuffisance du choix des donneurs de sperme à l'époque actuelle.

L'expérience sur l'animal prouve qu'il est possible de conserver un sperme fonctionnel à une température très basse. Puisque cette conservation n'est pas limitée dans le temps, notre généticien américain suggère d'éviter les conflits moraux en n'employant le liquide spermatique qu'après la mort du donneur, même de longues années après sa mort.

Parmi les moyens praticables actuellement, Muller insiste sur les possibilités d'une adoption très largement étendue.

Un regard seulement sur les possibilités qui sont proches peut-être d'une réalisation. Les études avancées sur la culture de tissus laissent entrevoir la possibilité de cultiver *in vitro* les spermatozoïdes. Il est donc permis d'envisager avec Muller la conservation au grand froid des cellules germinales mâles auxquelles on attribue une valeur particulière, et de provoquer,

Comment vivre demain ?

au moment voulu, la maturation de ces cellules primordiales.

La biotechnique prévoit le prélèvement des ovules humains par lavage de l'oviducte, la fécondation artificielle de ces œufs par des spermatozoïdes de choix, puis l'implantation d'un tel germe dans la matrice d'une autre femme disposée à accepter le rôle de porteuse d'un patrimoine héréditaire de choix. Des cellules-œufs de femmes jugées de qualité exceptionnelle pourraient, avec le développement de la biotechnique, être isolées, conservées à froid pour être utilisées au moment voulu. Muller insiste sur le fait que de nos jours déjà, le développement technique suggéré serait possible, si on y consacrait une partie seulement des moyens matériels disponibles pour les recherches spatiales. Je rappelle que je ne fais que citer les opinions d'un grand généticien — je ne les juge pas en ce moment.

Enfin, des perspectives plus distantes ! Au moment où la deuxième guerre mondiale a éclaté, on venait de réaliser les premières expériences de développement parthénogénétique de l'œuf des mammifères. Une telle genèse d'individus sans insémination présente la possibilité de multiplier des êtres avec un patrimoine héréditaire jugé exceptionnel, et elle exclut les risques qu'entraîne ^{p.119} l'intervention du spermatozoïde. L'expérimentation zoologique permet déjà de prélever le noyau d'un œuf et de le remplacer par celui de cellules somatiques à nombre normal de chromosomes. Il en résulterait une parthénogenèse permettant de produire par répétition des individus particulièrement semblables. Muller envisage évidemment en premier lieu la production en série d'individus de haute valeur — mais il est permis d'entrevoir une évolution sociale qui rendra tout aussi désirables des individus de valeur inférieure — pour favoriser ainsi la création artificielle d'un

Comment vivre demain ?

système de classes sociales somatiques. Je parle de cette éventualité, car les esprits ne sont pas si rares qui voient dans les sociétés d'insectes une solution de choix.

Il me semble qu'il est du devoir du biologiste d'attirer l'attention sur des développements scientifiques en route, de marquer l'avènement de méthodes qui peuvent un jour être à la disposition d'une révolution sans scrupule, d'une évolution politique future. Il m'importe d'autant plus de présenter ces faits qu'ils sont envisagés par un généticien de grande valeur dont les intentions sont pures et qui vise une humanité meilleure.

*

Passons maintenant à un examen critique des perspectives que je viens d'esquisser.

Nous sommes partis du fait que toute entreprise de métamorphose de l'homme se trouve devant l'enchevêtrement de deux modes très différents de transmission héréditaire. En effet, toutes les propositions de Muller que nous venons de passer en revue, en visant l'hérédité génétique, dépendent, pour être efficaces, d'un mode de sélection qui est du domaine de la vie sociale — du domaine d'une hérédité culturelle.

Le généticien nous assure de l'efficacité de toute sélection conséquente de longue durée. Une telle durée exigerait une stabilité de nos intentions, de nos lois, de nos institutions qui garantiraient une consigne stricte. Or l'évolution politique et sociale, celle de la ^{p.120} pensée humaine à l'époque qui est la nôtre, se présente sous un jour tout différent. Nous assistons à un relâchement de plus en plus prononcé des règles sociales séculaires, et nous voyons des institutions — telles les Eglises —

Comment vivre demain ?

qui, jusqu'ici, pouvaient y mettre un frein, en train de s'adapter aux nouveaux modes d'existence. Une sélection à long terme — quelle que soit l'utilité qu'on lui accorde — sera de moins en moins possible : les changements dans notre échelle des valeurs se succèdent en un rythme accéléré.

Tout ceci, en effet, repose le problème des valeurs. Dans ce résumé de la pensée du professeur Muller, il a été question de patrimoines héréditaires « de valeur », reconnus « supérieurs », du choix des donneurs de sperme ou d'ovules reconnus « supérieurs », de la constitution d'individus « désirables ». Mais qui est le juge de ces qualités désirées ? Quelle est la liste des caractères auxquels on doit donner la préférence ?

Muller fournit quelques exemples. Il désigne comme souhaitable (je cite ses paroles) « la capacité aux sentiments de fraternité et aux relations amicales avec nos semblables, la possibilité de compréhension pour les expressions de la vie psychique d'autrui ». Il propose de condamner « le penchant à la colère, à la jalousie, à un égoïsme aveugle ». Mais ces attitudes ne se sélectionnent pas par les méthodes de la génétique ; elles sont du domaine de l'éducation, de l'hérédité sociale qui fait ce qu'elle peut, et qui est en tout cas plus efficace que la transmission somatique.

Autre exemple : « Il faut — je cite Muller — prêter une attention plus grande au côté physique : amélioration des bases génétiques de la santé, de la force, de la durée de vie ; il faut diminuer le besoin de sommeil ; contrôler le déclenchement des excitations et du calme ; songer à augmenter les possibilités et les performances physiques. » Je m'arrête sur la remarque concernant le besoin de sommeil pour attirer notre attention sur le problème des normes, des valeurs.

Comment vivre demain ?

Toute décision dans le domaine qui nous occupe exige une image de l'homme qui nous guide dans le choix des caractères à encourager et à cultiver, et de ceux qui doivent être combattus et éliminés. Cette image directrice, pour le généticien américain, est celle d'un homme éveillé au maximum, ennemi de la somnolence p.121 et de ces torpeurs qui, à certains d'entre nous, semblent une partie de la douceur de vivre. La lutte contre le besoin de sommeil émane d'une mentalité qui considère les nuits et leurs rêves comme un gaspillage d'une grande partie de notre existence ! Si le biologiste qui doit connaître la nature humaine dans ses besoins organiques nous propose une telle solution, que pouvons-nous attendre de ceux qui, dans leurs décisions, ont le droit d'ignorer cette nature ?

D'ailleurs, cet homme en éveil constant a été déjà imaginé il y a bien longtemps, par les anciens mystiques qui, rêvant du premier Adam — l'androgyné — l'ont décrit comme ignorant le sommeil et vivant perpétuellement dans la plénitude de la vision de toute la création. Je doute fort, cependant, que le grand généticien américain se soit inspiré à cette source mystique.

Le problème des valeurs se pose sans cesse en face d'une biotechnique de plus en plus puissante. Il ne s'agit pas seulement de la transformation de l'espèce que nous venons d'envisager. Les possibilités d'influencer la vie individuelle sont plus proches et plus immédiates que tous les essais de sélection à long terme.

Les substances capables d'influencer notre vie psychique sont tous les jours plus nombreuses et sont un moyen neutre entre nos mains. L'emploi que nous en faisons dépend de la conception que nous avons de notre existence.

Comment vivre demain ?

Tous ceux qui connaissent le poids des souffrances psychiques désirent que le psychiatre, le psychothérapeute, emploie les moyens que lui offre la science. Mais notre attitude en face de la drogue neutre doit changer lorsque celle-ci devient le moyen facile pour une évasion devant les difficultés et les peines inévitables de notre vie — moyen d'évasion d'abord et source de déchéance par la suite. La science ne peut fournir que des instruments, jamais elle ne produit les arguments qui peuvent décider de leur usage.

Si nous considérons par exemple la douleur comme un mal qu'il faut éviter de toute façon, nous ne voyons qu'un aspect d'un grand problème. L'Occident a vécu de longs siècles dans la contemplation, dans une vraie philosophie de la douleur. Depuis que l'image de l'homme formée par l'Eglise chrétienne est en déclin, notre attitude en face de la douleur a changé. Nous risquons de ne plus voir qu'elle ^{p.122} n'est pas seulement un signal important développé par l'évolution naturelle, mais qu'elle peut être aussi une force dans la vie spirituelle, un appel et une mesure de notre caractère. La lutte contre toute douleur a des limites ; elle doit être incorporée dans une image de notre vie qui donne leur valeur aux aspects sombres de l'existence, comme aux autres.

Puisque nous avons abordé le thème des valeurs, retournons quelque peu en arrière pour nous rendre compte des changements étonnants de notre attitude vis-à-vis de l'expression de nos émotions. Songeons au rôle si changeant des larmes dans la société — un grand thème qui n'est pas le nôtre ; mais retenons tout de même que l'image qu'une société s'est faite de l'homme décide tour à tour qu'on verse des larmes en revoyant un ami ou qu'on supprime cette possibilité d'expression dans les mêmes circonstances. La domination de nos expressions n'est pas

Comment vivre demain ?

nécessairement un signe de grandeur d'âme — elle peut être aussi bien le symptôme d'une régression attristante, d'une sécheresse de la vie émotive.

II

Connaître les processus naturels pour les dominer, les utiliser, et pour transformer le monde : cette maîtrise est un aspect important des sciences naturelles. Et en biologie, cet aspect des choses requiert une attention continue ; c'est lui qui mobilise de nos jours les moyens les plus puissants et qui attire la majorité des chercheurs.

Pourtant cette science de la Vie présente un autre aspect. Il s'agit d'une biologie qui ne cherche pas à transformer le type humain, à produire le Surhomme ou à changer la surface du globe. C'est une science de la Vie qui est consciente d'un rôle plus conservateur, complément nécessaire du rôle révolutionnaire de toute science. Cette biologie nous conduira vers le second des deux problèmes que nous avons envisagés.

Un aspect conservateur — cela fait penser immédiatement aux cris d'alarme qui s'élèvent en faveur d'une nature sauvage que la technique actuelle est en train de détruire dans ses derniers refuges. ^{p.123} Ces problèmes de la « Protection de la Nature » ont certes leur place dans l'ensemble des questions qui nous préoccupent. Pour l'instant, cependant, je songe plus à une protection de l'Homme, je pense à l'étude de ce qu'on appelle la nature humaine, d'une nature qui est si loin d'être naturelle.

Si je devais me concentrer sur un seul fait de la situation unique de l'homme, je choisirais la relation entre un monde social

Comment vivre demain ?

changeant à chaque génération et la stabilité relative du nouveau-né qui entre, identique à chaque génération, dans ce milieu en transformation.

Parler de la constance de notre état de naissance, demande un commentaire : il va sans dire qu'au courant des millénaires de l'évolution historique, de nombreuses mutations ont changé le patrimoine héréditaire de chaque groupe humain. Cependant, ces mutations se sont faites au hasard ; la sélection sociale ne s'est pas exercée dans une direction constante et suffisamment longue pour changer le type fondamental. Comparé aux transformations historiques de nos sociétés et de ses modes de vie, de ses langages et de ses civilisations, il est permis de considérer le type humain comme relativement stable.

Comparons un instant notre existence à celle d'un être très élevé dans l'échelle animale, caractérisé par des relations planétaires : l'oiseau migrateur. Il y a un siècle, une jeune mouette sortie de l'œuf au nord de l'Europe et faisant sa première migration annuelle, se dirigeait vers l'embouchure du Rhône, vers l'Espagne ou les côtes atlantiques du Sud de la France. De nos jours, les mouettes de la même provenance s'arrêtent chez nous, sur le lac Léman, à Zurich, à Bâle en nombre croissant. Ce changement est rendu possible par la vie sociale de ces oiseaux, par la durée de leur vie qui permet à plusieurs générations de vivre ensemble et d'adopter par imitation des habitudes nouvelles.

Ces changements sont donc l'effet d'une tradition — et il n'est peut-être pas inutile de constater que la tradition joue un rôle important dans la vie des mammifères et des oiseaux. J'insiste sur ce point parce qu'il nous démontre que la tradition seule ne constitue pas encore le mode historique de l'existence qui est le nôtre.

Comment vivre demain ?

p.124 Le mode de vie de nos mouettes n'est pas du tout changé dans son fond, dans son essence, pas plus que celui des martinets de notre ciel d'été qui nichaient avant l'avènement de la civilisation moderne dans les rochers naturels, et qui ont adopté, par la suite, les aqueducs romains, les cathédrales du Moyen Age, les villes modernes — sans transformer de ce fait leur façon de vivre.

La tradition n'est pas le privilège de l'homme. Notre mode historique est caractérisé par des traits plus importants, plus proprement humains : par la métamorphose continue de notre civilisation, par l'état changeant des biens à transmettre et leur influence sur le développement du nouveau-né humain. Le langage que celui-ci apprend, les gestes qu'il imite, les habitudes qu'il acquiert sont rigoureusement déterminés par le moment historique, par le temps aussi bien que par l'endroit de sa naissance. Les transformations de la vie sociale, l'alimentation, les influences sensorielles de la technique ont créé un milieu changeant qui modifie aussi bien le physique que l'esprit de l'individu : par exemple, le phénomène déjà séculaire de l'augmentation de la taille et de la maturation sexuelle précoce. Cette accélération énigmatique dans l'enchevêtrement des causes et des effets est une réponse complexe de notre constitution à une modification profonde de l'ambiance dans laquelle notre jeunesse se développe. Le phénomène est devenu apparent avec la transformation industrielle de la seconde moitié du siècle dernier. Son évolution surprenante, sinon inquiétante, correspond à la révolution technique des dernières décades. Elle nous frappe particulièrement depuis que la croissance dépasse les normes de beauté établies en Occident depuis quelques siècles.

La nécessité, à chaque génération, d'une adaptation du

Comment vivre demain ?

nouveau-né à la vie sociale de l'époque et du groupe crée une situation de plus en plus grave avec l'avènement de notre civilisation scientifique.

L'homme nouveau-né se forme lentement, pendant des années, une première image de son monde, par interaction de ses structures héréditaires de relation et du patrimoine traditionnel qu'il rencontre autour de lui. Ce premier contact s'établit en toute confiance dans nos systèmes sensoriels et dans le jeu de notre imagination. Cette ^{p.125} confiance constitue un premier milieu : la terre, base solide, le ciel qui s'étend au-dessus, un soleil qui se lève à l'est et disparaît à l'ouest. Cette vision confiante a déterminé également la première image du monde qui a dominé la vie sociale de l'Occident durant des milliers d'années.

Or, depuis quelques siècles, en Occident, une évolution de la pensée, nourrie d'une nouvelle science, et formée à l'exercice de la raison, transforme sans cesse cette image originale de notre monde. Elle crée une conviction *secondaire* basée sur la connaissance rationnelle, une image dérivée, qui doit être recréée par l'intellect de chacun pendant les longues années de la jeunesse.

Dans un monde où le potentiel des sciences naturelles prend une importance croissante pour chaque groupe humain qui ne veut pas se laisser réduire à une servitude insupportable, il devient urgent de voir cette exigence aussi bien dans son aspect positif que dans son rôle négatif.

*

Nous commençons tous notre vie par la formation de l'image originale du monde que je viens de rappeler, une image qui est non

Comment vivre demain ?

seulement colorée par nos sens naturels, mais rehaussée par la vie intense des significations que notre imagination confère aux choses et aux événements. Le rouge n'est pas seulement une nuance de couleur, il est actif, vif, chaud et proche, tandis qu'un bleu peut être apaisant ou froid et distant. Sombre ou gai : ces mots ne désignent pas seulement des effets de couleur locale, mais aussi le caractère de tout un paysage, et plus encore la valeur expressive d'un visage humain ! L'image originale du monde vit sur des analogies : le sang et le vin rouge ont une parenté secrète ; l'or et le soleil en ont une autre ; la pluie, comme agent de fécondité, a une qualité spermatique que toutes les croyances primitives ont profondément imaginée. Mais la pensée par analogie va plus loin. Le grain qu'on enterre pour que le blé puisse surgir, la chenille qui meurt dans son cercueil de nymphe et qui ressuscite plus belle, ^{p.126} plus parfaite pour une vie aérienne : autant d'images pleines de signification profonde pour l'homme de la première heure et pour l'imagination poétique de tous les temps. Les années de l'enfance reçoivent leur couleur, leur sens, leur contenu spirituel de cette transformation du monde sensible en valeurs imaginatives.

Le monde original est cyclique : par cela encore, il vit les rythmes de la nature — le rythme du jour, comme celui de l'année, est aussi celui de la vie humaine ; il nous berce dès notre première heure. C'est ainsi que l'image du monde de tous les peuples qui restent fidèles au mode de vie primordial, conserve son rythme cyclique ; les mythes de leurs religions tendent tous vers une recreation rythmique de l'existence, une recreation du commencement des choses, dont nos fêtes du jour de l'An sont un faible écho.

L'image primordiale a trouvé son expression dans le langage. Le

Comment vivre demain ?

langage est avant tout la création de cette imagination originale, et reste son œuvre le plus étonnant. L'art de tous les temps et de tous les groupes humains est essentiellement le résultat et l'expression de cette vision originale du monde. Des millénaires de vie ont été dominés et façonnés par elle ; de longs siècles de l'Occident l'ont enrichie de motifs sans lesquels aucun de nous ne pourrait s'imaginer notre vie actuelle. Si par une force démoniaque nous pouvions effacer de notre univers spirituel ne serait-ce que la seule contribution des peuples celtiques, leurs contes, leurs elfes, leur légende du roi Arthur et de ses paladins, les grandes figures de Parsifal et de Gavin, de Lancelot, de Merlin l'Enchanteur, les légendes sublimes du Graal — elles-mêmes le philtre de tant de siècles d'art, de croyances et de pensées —, quelle dévastation de notre monde imaginaire !

A cette image primordiale du monde s'oppose avec une force qui augmente chaque jour un monde secondaire, rationnel, qui tend à surmonter la vision primitive et à la refouler dans notre éducation. Celle-ci est de plus en plus déterminée par l'exigence du monde secondaire. Ici, une explication me semble nécessaire pour éviter un malentendu. Je ne prétends pas que le mode original de notre vision du monde soit menacé, mais qu'il est dégradé et réduit à une servitude indigne.

^{p.127} En effet, personne ne peut prétendre que, de notre temps, nos sensations primitives soient supprimées. Au contraire, les sons, rythmes ou bruits, les couleurs et les lignes, la force brute et suggestive des paroles, tout cela est présent et exploité comme jamais auparavant. Images et sons sont partout et tout-puissants, mais dans une exploitation massive de la confiance innocente que la mature humaine fera toujours à sa première vision du monde.

Comment vivre demain ?

Une des noblesses de notre vie originale, le don des richesses sensorielles, est abaissée à un instrument de la persuasion, de la consommation, et cela à un point qui, depuis un certain temps déjà, inquiète les sociologues, les médecins, les psychologues et tous ceux qui sont responsables de l'éducation des générations à venir.

Mais revenons au problème du mode secondaire de la pensée. Je ne songe ni à vanter un bon vieux temps ni à revenir en arrière. J'ai moi-même choisi le travail scientifique, la recherche et l'enseignement biologique. Vous pouvez donc être plus ou moins assurés que je ne parle pas en ennemi de la science et que je ne plaide pas un retour à l'irrationalisme. Nous sommes tous conscients que nous devons continuer de pénétrer dans le secret des structures de la nature, de la vie ; nous faisons tous appel à la science quand il faut guérir un désordre de notre corps ou de notre esprit, et organiser notre avenir. Il faut des hommes qui possèdent les connaissances qu'exige notre vie, il en faut de plus en plus, aussi bien pour approfondir notre savoir que pour le transmettre d'une génération à l'autre.

Mais il faut en même temps qu'on reconnaisse la nécessité de cultiver ce qu'il y a de précieux et d'incomparable dans notre vision originale du monde. La psychologie, par l'étude du comportement, a démontré l'importance de l'imagination pour un être qui mène une vie prospective, qui vit par anticipation. C'est elle qui a tenu à faire ressortir le rôle fondamental de notre vie religieuse en classant comme « instinct religieux » notre besoin profond d'une vision totale de la place de l'Homme dans ce monde. Je parle de Constantin von Monakow, neurologue de premier ordre à qui nous devons cette vision et qui l'a formulée autour de 1930. Le terme

Comment vivre demain ?

d'instinct religieux est discutable à un moment où certains psychologues ^{p.128} préféreraient éliminer le terme si vague d'instinct — mais la tentative de von Monakow émane d'une vision large de la vie humaine et de l'originalité de notre espèce.

Nous avons beaucoup de raisons pour songer très sérieusement à approfondir notre vie imaginative, à cultiver un mode de vie si souvent négligé ou dégradé, et à conserver ainsi une source de joies intarissables, une des sources de la création artistique, une source de création en général ! Car sans le rêve, sans l'anticipation audacieuse et imprévisible de notre imagination, la science elle-même perd un de ses moyens puissants, un de ses ressorts cachés.

Mais nous avons d'autres raisons, également impérieuses, de nous préoccuper d'un équilibre sain entre le monde primordial et éternel de nos origines et le puissant monde secondaire du raisonnement scientifique.

La marche de la science occidentale vers une domination des forces naturelles a forgé des instruments dont aujourd'hui les peuples du globe entier réclament l'usage et les avantages. De ce fait, la tension de coexistence des deux modes de vie en chacun de nous prend un aspect planétaire. Des peuples qui ont vécu jusqu'ici dans une civilisation basée entièrement sur le mode original de nos rapports avec le monde, sont mis brusquement, sans transition, au contact des résultats d'une vision tout autre, d'une vision du monde qui, en Occident, a eu le temps d'évoluer pendant quatre siècles. Les résultats de cette transformation subite se montreront plus clairement à une époque ultérieure lorsqu'une éducation rationaliste aura pénétré l'existence de ces nations nouvelles d'une façon plus sérieuse et dans une proportion qui influencera l'ensemble de la vie du groupe humain.

Comment vivre demain ?

Nous autres Occidentaux, nous devons à l'heure actuelle céder des résultats scientifiques et techniques ; mais avons-nous réussi à créer chez nous une civilisation qui présenterait une harmonie exemplaire des deux modes d'être humain dans ce monde ? Ni sur le plan politique, ni dans l'ordre moral, ni dans l'art, ni dans la vie religieuse nous ne pouvons prétendre que la vision primordiale et la pensée scientifique aient atteint une synthèse spirituelle à la hauteur de nos possibilités techniques. Et voici que nous sommes forcés ^{p.129} de céder les résultats de notre science supérieure à toutes les nations naissantes sans pouvoir en même temps offrir, comme également supérieur, un ensemble de civilisation spirituelle.

*

Si j'insiste sur l'importance d'un mode original, primordial, de notre conduite de vie, c'est parce que l'heure est venue où le développement scientifique nous oblige tous de vivre dans plusieurs mondes qui n'ont plus le même ordre, plus la même mesure. L'unité naïve de notre image primordiale du monde, et avec cela la simplicité de notre orientation, a été perdue à cause de l'extension croissante de l'univers de la raison. Dans deux directions l'esprit occidental a rompu les limites de l'image naïve, de la vision de tous les jours, et s'est mis en route vers deux régions inconnues opposées.

La percée vers l'espace cosmique qui restera liée, pour le profane, au nom de Copernic, aboutit maintenant à l'exploration spatiale et nous mène en dehors de notre espace vital original. Nous vivons à présent déjà à un stade où l'homme est reconnu comme une construction physiquement insuffisante pour des projets qui prennent une des premières places dans le budget des grandes puissances.

Comment vivre demain ?

L'autre percée, moins spectaculaire et pourtant d'une importance immédiate plus grande, s'est effectuée vers l'infiniment petit, dans les espaces invisibles à l'œil. L'invention du microscope électronique a centuplé l'agrandissement linéaire, comparé à l'effet des systèmes optiques connus jusqu'ici. La biochimie s'est attaquée aux molécules géantes qui caractérisent le vivant. La collaboration intense des biologistes, des généticiens et bactériologues avec les physiciens et les chimistes a fait naître une nouvelle branche de la science de la vie : une biologie moléculaire qui travaille bien loin du règne de la vision naïve de notre monde.

Ces percées vers l'infiniment petit et l'infiniment grand ont été possibles grâce à une pensée qui a abandonné le cercle étroit de la réflexion naïve pour atteindre des régions où le raisonnement de notre vie banale est remplacé par des méthodes opératoires dépassant la logique de tous les jours. Ces méthodes ont fait la preuve de ^{p.130} leur efficacité, et un nombre croissant de jeunes se préparent à cette activité nouvelle qui est centrée dans le mode secondaire de notre pensée.

La vie de demain, pour l'homme qui veut la vivre dans sa plénitude, se passera de plus en plus dans trois visions différentes du monde : elle aura un aspect immédiat, dans un médiocosme, mais elle s'évadera au-delà, dans le microcosme des forces moléculaires et submoléculaires aussi bien que dans le macrocosme des espaces extra-terrestres. Chacune de ces évasions exigera de la pensée rationnelle un effort qui va dominer de plus en plus les années de formation de notre esprit.

Si nous voulons être à la mesure d'une telle existence, la vie dans notre médiocosme, pour lequel nous sommes faits, doit être

Comment vivre demain ?

riche ; elle doit offrir une compensation très puissante en face de l'exigence des deux mondes de la pensée scientifique !

Cette nécessité de nous ancrer solidement dans notre monde original pose déjà et posera de plus en plus des problèmes d'éducation. Et ces problèmes concerneront chacun qui sera appelé à prendre une responsabilité dans le monde de demain. Seul d'une image directrice, qui connaît la haute signification des forces de l'imagination et leur rôle complémentaire à celles de la raison pure, émaneront des forces salutaires.

Le respect du mode original de notre vie, de la vie du médiocosme comprend un respect profond de ce que nous n'avons jamais pu créer, de ce que nous ne pourrions jamais produire. Et j'entends par là non seulement la vie merveilleuse qui nous entoure et que nous détruisons à l'heure actuelle. Parmi les existences que nous sommes incapables de créer et de recréer si nous les avons détruites, je vois au premier lieu l'être humain original, l'homme tel qu'il est devenu pendant la phase de l'évolution où il n'a pas pu songer à se modifier lui-même.

On parle déjà des problèmes de droit que peuvent soulever un jour les aventures de l'espace extra-terrestre. On parle aussi avec un souci justifié des germes que l'homme pourrait transporter loin de notre planète, semant ainsi des sources de désastres qui dépassent notre imagination. Qu'on soulève ces questions, soit ; mais il me ^{p.131} semble plus nécessaire de songer au droit à l'existence de toute vie menacée sur notre terre, ici-bas ; au droit à l'existence, encore une fois, de tout ce que nous serons incapables de créer.

En face des perspectives d'une intervention biotechnique, je

Comment vivre demain ?

vois les bienfaits d'une biologie qui nous aide à protéger l'être humain que nous sommes, cet être que nous n'avons pas fait et qu'à mon avis nous ne saurons pas perfectionner.

@

Comment vivre demain ?

VICTOR FREDERICK WEISSKOPF est né à Vienne en 1909. Actuellement directeur général de l'Organisation européenne pour la recherche nucléaire (CERN), il a étudié successivement à Leipzig, Berlin, Kharkov, Zurich, Copenhague, auprès des plus illustres représentants de la science nucléaire (Heisenberg, Schrödinger, Landau, Pauli, Bohr).

En 1937, l'université de Rochester (USA) lui proposa une chaire de physique ; puis, avant d'enseigner au Massachusetts Institute of Technology de 1945 à 1960, V. F. Weisskopf participa, en 1943, au « projet Manhattan » à Los Alamos, qui devait aboutir à la construction des premières bombes atomiques et soulever un grave problème de conscience dans les milieux scientifiques.

V. F. Weisskopf réintégra l'Europe pour participer à cette nouvelle expérience de collaboration scientifique internationale : le CERN, dont il devint le directeur général en 1961.

V. F. Weisskopf est l'auteur d'un livre désormais classique sur la théorie des noyaux, ainsi que de *Knowledge and Wonder*, où il aborde le devoir de « communication » entre les savants et la société.

LA SCIENCE DE DEMAIN ¹

@

p.133 On m'a demandé aujourd'hui de parler de la science de demain. C'est une tâche difficile et presque impossible, car la science c'est la découverte, et la découverte c'est l'inconnu. On ne peut pas savoir ce que l'on découvrira demain, alors comment parler de la science de demain ? Mais la prédiction est difficile aussi pour des raisons plus profondes. Il est très difficile de faire des prédictions aujourd'hui, à une époque où tous les changements se font avec une telle rapidité. Nous vivons dans une ère où les changements d'un jour à l'autre, d'une année à l'autre, sont beaucoup plus grands qu'auparavant.

Or, justement, le développement de la science, de la technologie, a une influence profonde sur notre mode de vie, sur notre pensée, sur la structure sociale de notre société. Les changements dont nous sommes maintenant témoins sont

¹ Conférence du 8 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

beaucoup plus importants que dans le passé. On a vu, pendant ces cent cinquante années dernières, des changements beaucoup plus grands que les changements des trois millénaires précédents. Je vous donne un exemple très simple : les moyens de transport. En effet, entre le chariot romain que ^{p.134} l'empereur Hadrien utilisait pour aller de Rome à Vienne environ 200 ans après Jésus-Christ et la diligence qu'empruntait Mozart pour se rendre d'Autriche à Rome, la différence n'est pas très grande : toutes les deux mettaient une dizaine de jours environ pour arriver à destination. Rien n'a changé en 1.600 ans. Regardez maintenant le changement survenu depuis lors. Aujourd'hui, on met environ deux heures de Rome à Vienne en avion.

Dans ces conditions, vous voyez qu'il est très difficile de faire des prédictions valables au sujet de la science et de la technologie et de son influence sur la société, car nous vivons dans une période de révolution, un temps de renversements rapides. Evidemment, toutes les spéculations sur l'avenir sont susceptibles d'être erronées et dangereuses. Je crois que si l'on commence à discuter de cette évolution qui va en s'amplifiant, il faut examiner avec un grand recul tout le développement passé de l'humanité. Pour comprendre l'importance de la révolution culturelle d'aujourd'hui, il faut tenir compte du fait que les anthropologues nous disent que cette révolution n'est pas la seule que l'humanité a subie.

Ce n'est certainement pas la première dans l'histoire, où surviennent des changements profonds. Les anthropologues m'ont appris qu'on peut estimer qu'il y a eu trois révolutions culturelles et sociales importantes. Il y a environ 10.000 ans que s'est faite la révolution agricole. Il y a 5.000 ans que s'est faite la révolution urbaine et maintenant nous avons la révolution scientifique. Je

Comment vivre demain ?

vous prie de m'excuser si je simplifie les choses d'une façon presque trop sommaire.

Laissez-moi, maintenant, vous définir en quelques mots la première révolution, la révolution agricole. La société humaine a passé de la vie nomade à la vie au village, de la vie nomade à la vie sédentaire. Au lieu de prendre sa nourriture là où elle peut la trouver, elle commence à labourer le sol, à cultiver des aliments et à élever du bétail d'une façon systématique et rationnelle.

La seconde révolution voit la division du travail, qui devient plus systématique. La spécialisation est introduite. Les artisans font une chose, les constructeurs et bâtisseurs une autre chose et les paysans encore autre chose. Or, ce genre d'organisation ne peut ^{p.135} s'établir qu'au sein d'une organisation plus grande, dans une communauté urbaine.

Dans la troisième révolution, qui est la nôtre, les métiers se sont développés grâce à la culture passée et ont été rationalisés. Les observations de la nature se sont systématisées et aussi rationalisées et le résultat en est la maîtrise de la nature par la science et la technologie. Les forces de la nature peuvent rendre bien des services à la production. (Voir schéma ci-après.)

Il y a un point très important sur lequel je voudrais ici attirer votre attention. Chacune de ces révolutions a permis de subvenir aux besoins grandissants de nourriture, pour une population qui est allée également en s'augmentant. Il est évident que, grâce à la rationalisation de l'agriculture, on pouvait nourrir et soutenir un nombre beaucoup plus grand de personnes. L'organisation des artisans, ceux qui produisaient des charrues par exemple, a permis aussi de nourrir une population toujours plus grande.

Comment vivre demain ?

I. — Révolution agricole (— 10.000 ans)

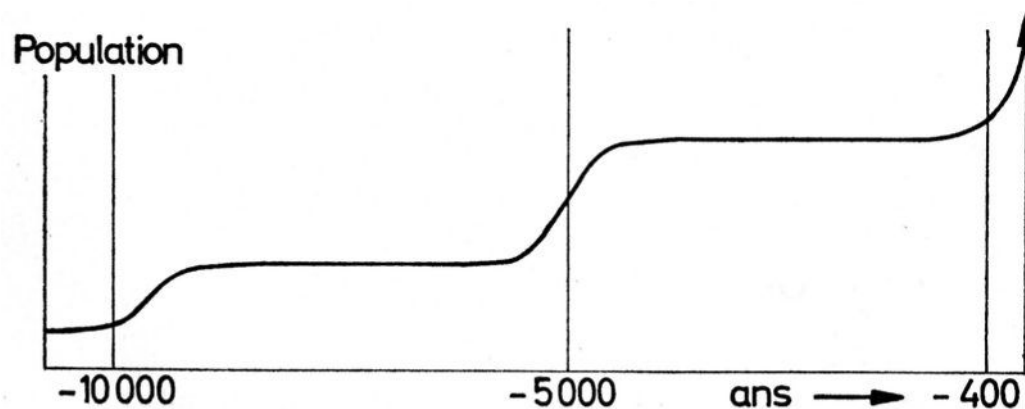
Recherche de la nourriture rationalisée → agriculture

II. — Révolution urbaine (— 5.000 ans)

Habitation et fabrication d'outils rationalisée → villes

III. — Révolution industrielle (— 400 ans)

Artisanat et observation de la nature → Science et technologie



En bas du schéma on voit une courbe, beaucoup trop simplifiée, qui montre comment le chiffre de la population fait un saut brusque en avant chaque fois qu'il y a une telle révolution. Par contre vous voyez que, dans les intervalles, la population demeure plus ou moins constante. Les révolutions elles-mêmes sont très rapides ; la population s'accroît rapidement. Des changements essentiels se produisent dans la structure sociale, en quelques générations seulement. La manière de vivre, de penser, de sentir, la structure de la société subissent en peu de temps un changement notable. Evidemment, cela ne s'étend pas en même temps à tous les endroits de la terre. En ce temps-là on n'avait pas les communications d'aujourd'hui, mais lorsque, dans une partie définie de la terre, disons la Perse ou la Mésopotamie, un nouveau mode de vie commençait, cela allait très vite et après quelques

Comment vivre demain ?

génération la transformation était accomplie. Du moins, c'est ainsi que les anthropologues nous le décrivent.

Il est évident que ces changements sont accompagnés par des crises d'adaptation terribles. Cela pose des problèmes de morale, de croyances ou de religion qui bouleversent le cadre même de la société. Il n'est pas difficile de s'imaginer les problèmes de la famille nomade qui devient sédentaire, cultive le sol et entre en contact p.137 avec d'autres familles dans un village. Il est évident que cela a dû causer des problèmes d'adaptation énormes. Cela a créé de nouvelles mœurs, de nouvelles idées, des crises humaines que nous connaissons et dans lesquelles nous vivons. Toutes les valeurs ont dû être modifiées. La même chose a dû se produire quand les gens des villages ont commencé à vivre dans les villes. La morale, les mœurs, la religion des humains ont profondément changé.

Aujourd'hui nous avons un autre phénomène. La société urbaine est devenue une société universelle. Aujourd'hui même nous souffrons de ces difficultés, mais nous ne devons ni désespérer, ni redouter la fin de l'espèce humaine. La stabilité reviendra dans quelques centaines d'années. Ce n'est pas, bien sûr, une consolation pour nous, mais c'est une consolation pour nos enfants. Cela se passera lorsque l'humanité aura adapté sa forme de pensée à la nouvelle révolution.

Examinons maintenant la révolution scientifique, qui a commencé il y a à peu près 400 ou 500 ans. Elle a commencé avec le nouvel esprit de la Renaissance. A ce moment un nouvel esprit a soufflé, particulièrement en Europe. De nouvelles activités ont été ouvertes à l'homme, en particulier l'exploration du monde et l'explication des phénomènes qui nous entourent. Prenons une date très caractéristique : 1512. C'est l'année où

Comment vivre demain ?

Magellan a commencé son tour du monde. C'est la même année que Copernic a publié sa nouvelle explication du mouvement des planètes. Voilà donc une exploration et une explication. Le développement allait très vite.

Au XVII^e siècle, c'est-à-dire 100 ans après, les cartes géographiques sont presque les mêmes qu'aujourd'hui. Le XVII^e siècle établit les fondements de l'observation scientifique de la nature. C'est le siècle de Descartes, Pascal, Kepler, etc.

Cent ans plus tard, au XVIII^e siècle, on est témoin des découvertes fondamentales de la physique. C'est l'âge de Newton, Leibniz, Laplace, etc. Ce fut la compréhension de la mécanique rationnelle. Ces développements, déjà à l'époque, ont produit leurs effets sur leur temps, avec l'invention de la machine à vapeur et l'avènement de l'industrie mécanique remplaçant l'artisanat dans les villes. Ensuite l'avalanche a commencé.

^{p.138} Le XIX^e siècle a vu la découverte des phénomènes électriques et l'épanouissement de la chimie. On était en plein essor de la révolution industrielle, avec la création de l'industrie électrique et métallurgique.

Finalement, nous arrivons à notre siècle, le XX^e, qui est caractérisé, au point de vue scientifique, par la physique de l'atome. Au lieu de décrire les phénomènes de la nature comme ils apparaissent, comme on le faisait au commencement de l'avènement de la science, au XX^e siècle, la science s'attaque au fond des phénomènes, à la structure de la matière. La nature électrique de l'atome étant reconnue, elle conduit à la compréhension profonde, à la maîtrise des propriétés de la matière, dans les conditions qui règnent ici, sur notre planète.

Comment vivre demain ?

Qu'est-ce que l'atome ? L'atome est un système que nous connaissons. C'est un noyau atomique formé de neutrons et de protons et entouré d'électrons. Les lois particulières qui régissent les mouvements de ces électrons ont été découvertes au commencement de ce siècle. Ce sont des règles de mécanique quantique qui expliquent les phénomènes de la matière observés sur la terre. Il est difficile de se faire une image personnelle de la grandeur et de l'importance des découvertes que représente la physique de l'atome. Les lois quantiques ont donné non seulement la base, mais l'explication complète de ce que nous voyons autour de nous. En effet, tout peut s'expliquer par ces lois quantiques, tout ce que nous voyons autour de nous : l'existence des éléments, l'absorption de la lumière projetée sur un corps solide, le comportement des gaz, des liquides.

Evidemment, un tel accroissement des connaissances doit avoir un effet extraordinaire sur la technologie, pour la maîtrise de l'homme sur la nature. La chimie a créé de nouveaux matériaux ; pour ne donner qu'un exemple : les fertilisants qui, avec les machines agricoles, ont pu révolutionner notre agriculture de telle façon qu'actuellement le travail de 7 % seulement de la population est nécessaire pour nourrir le reste du monde. L'électronique, comme vous le savez, donne naissance au monde électrique moderne avec un système de communication et de distribution de l'énergie. ^{p.139} L'emploi de multiples procédés chimiques, de combustibles, l'effet complexe des médicaments, tout cela a révolutionné notre vie. Aujourd'hui nous commençons même à comprendre les bases de la vie à l'échelle de l'atome. C'est une chose très importante dont le professeur Portmann nous a parlé hier.

On a découvert des macromolécules dans les cellules vivantes.

Comment vivre demain ?

C'est le centre de l'organisation de l'être humain, c'est le centre de l'organisation de la croissance des organismes. La fameuse molécule ADN des acides nucléaires, qui dirige la croissance et le développement des organismes, a été une découverte très intéressante, mais cette découverte était basée sur les lois quantiques, c'est-à-dire sur les découvertes du début de ce siècle, où l'on a pu comprendre la mécanique de l'atome et la manière dont les atomes forment ensemble des molécules ou des macromolécules, et en particulier ce qu'était la base de la stabilité de ces atomes, car les atomes ont une stabilité incroyable. En effet, les atomes font des millions de collisions dans l'air à chaque minute, sans changer pour autant leur nature. C'est cette même stabilité qui fait que la molécule ADN reste la même tout le temps, c'est-à-dire que c'est la base des lois de l'hérédité, qui fait que l'on ressemble à son père ou à sa mère.

Pour comprendre les étapes ultérieures de ce développement de la science atomique, il faut maintenant prendre conscience d'un fait très important. Dans tous les processus sur la surface de la terre, le centre lourd de l'atome, le noyau de l'atome, demeure intact. L'énergie disponible sur terre est insuffisante pour pénétrer dans le noyau, pour l'influencer ou pour le faire éclater. Le noyau joue un rôle très restreint sur terre. Il est le centre lourd de l'atome. La structure interne du noyau n'a rien à faire avec les phénomènes dont nous sommes témoins. Pour savoir ce qui est dans le noyau, il faut monter une machine plus compliquée, qui nous donne l'énergie nécessaire pour pénétrer dans la structure nucléaire. Seuls les accélérateurs qu'on a construits produisent des faisceaux de particules dont l'énergie est capable de pénétrer dans le noyau et de le briser.

Comment vivre demain ?

Depuis trente ans à peu près, on a la possibilité d'étudier la structure interne du noyau. On a trouvé, comme vous le savez, que le noyau est composé de protons et de neutrons. Mais, je le répète, p.140 les propriétés internes des noyaux atomiques ne jouent aucun rôle dans les phénomènes terrestres, mais elles jouent un rôle, par exemple, au milieu des étoiles. Il y a là des réactions chimiques entre noyaux qui sont tout à fait analogues aux réactions chimiques sur terre entre les atomes, mais avec une énergie beaucoup plus élevée. Le feu nucléaire, qui est d'un million de fois plus fort que le feu terrestre ordinaire, produit l'énergie du soleil.

Nous savons maintenant que la technologie a réussi à faire usage du feu nucléaire. Malheureusement, le commencement de cette utilisation a été une utilisation militaire. Nous avons aujourd'hui à Genève une conférence sur l'atome et son utilisation pour la paix. On se rend compte à cette conférence que les applications pacifiques sont beaucoup plus diverses que les applications militaires. Nous avons des exemples où la technologie moderne parvient à créer sur terre des conditions dans lesquelles les réactions nucléaires peuvent avoir un résultat comme dans les étoiles. Les réacteurs atomiques en sont un exemple et montrent que l'homme a réussi à créer sur terre des conditions qui normalement n'existent qu'au centre des étoiles.

La physique nucléaire et la physique de l'atome sont déjà des phases passées. Nous sommes aujourd'hui dans une troisième phase : les grands accélérateurs, qui s'attaquent à ce qui s'appelle le nucléon et qui est la particule dont se compose le noyau, ont maintenant été capables de pénétrer dans ce nucléon. On a pu pénétrer dans la structure du noyau, mais on s'attaque

Comment vivre demain ?

aujourd'hui à la structure des particules dont le noyau se compose : les protons et les neutrons. Nous sommes au commencement de ce troisième développement et les chercheurs du CERN s'appliquent justement à atteindre ce but. On a trouvé quelques nouveaux phénomènes, qui sont évidemment les signes d'une structure interne des protons et des neutrons, mais l'on ne peut pas encore comprendre cette structure aussi bien que celles de l'atome et du noyau. Cependant, il est clair aujourd'hui qu'une compréhension plus profonde des lois fondamentales de la matière sera à l'étude.

Ici, au CERN, nous pouvons aussi produire des faisceaux d'antimatière. On a découvert cette antimatière, qui est une autre forme ^{p.141} de la matière. Les noyaux y ont une charge négative et les électrons une charge positive. C'est donc l'envers de la matière normale. Cette antimatière existe. Nous l'avons produite. Or, quand l'antimatière se heurte à la matière normale, elle explose et donne une production d'énergie énorme.

Dans quelle partie de l'univers ces nouveaux phénomènes exercent-ils un rôle ? On sait que la transformation nucléaire est importante pour la production d'énergie dans le centre des étoiles. Mais ces phénomènes subnucléaires devant lesquels nous nous trouvons aujourd'hui sont des phénomènes pour lesquels des énergies encore beaucoup plus formidables sont en jeu. Il y a quelques années seulement que les astronomes ont découvert des phénomènes qui pointent dans cette direction. Ils ont constaté récemment des explosions de galaxies tout entières, qui étaient de véritables cataclysmes.

On peut déduire très simplement de ces observations que les énergies qui sont libérées dans ces explosions sont énormes,

Comment vivre demain ?

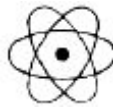
qu'elles sont à peu près 1 million de fois plus grandes que l'énergie qui est produite par toutes les étoiles dans une galaxie. Nous avons ici un phénomène que nous ne comprenons pas. Il est presque sûr que les phénomènes se produisant au centre de la matière, que nous étudions au CERN, ont quelque chose à faire avec cela, parce que si des énergies d'une telle grandeur sont libérées, la matière devrait être influencée de la même manière que dans nos faisceaux de grande énergie. Peut-être que le feu supranucléaire que nous voyons ici est au feu nucléaire ce que ce dernier est au feu ordinaire.

Nous avons essayé de classifier les phénomènes de la connaissance de la matière. Le schéma ci-après donne une espèce de résumé. Tout en haut est inscrite la première phase de la théorie atomique, de la physique atomique. C'est la connaissance de la couche électronique de l'atome, qui nous donne la maîtrise de la matière, de la nature, dans les conditions humaines, dans les conditions terrestres. Nous avons ensuite la physique nucléaire, qui nous donne la maîtrise, la connaissance des conditions au milieu des étoiles, et qu'on peut maintenant aussi appliquer pour la ^{p.143} production d'énergie par des réacteurs atomiques et aussi pour la production de radio-activité artificielle qui, comme vous le savez, a tant d'importance pour la médecine et les autres branches de la science. La troisième étape est commencée. Nous ne savons pas encore où elle nous mène. Peut-être aura-t-elle quelque chose à faire avec les galaxies explosantes ainsi que nous l'avons vu. Evidemment, l'utilisation technologique de ces processus est dans un avenir très lointain, si toutefois elle existe.

Comment vivre demain ?

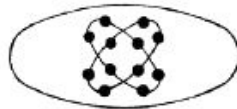
Physique atomique

I. — Structure électronique



<u>Science</u>	Propriétés de la matière sous des conditions "ordinaires"	
<u>Technologie</u>	Industrie chimique) Industrie électronique () Industrie métallique)	maîtrise de l'environnement terrestre

II. — Structure nucléaire



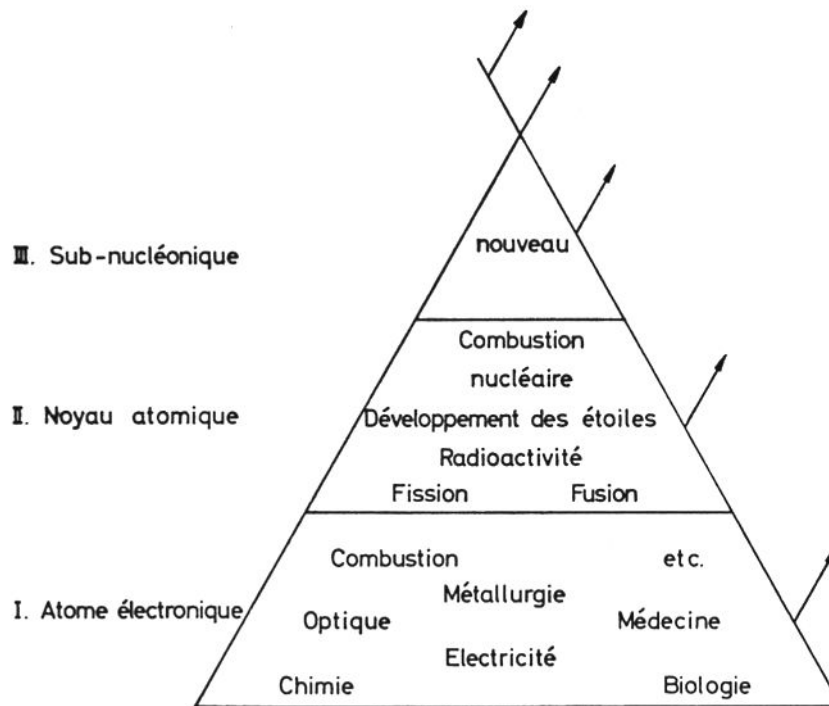
<u>Science</u>	Propriétés de la matière sous des conditions stellaires	
<u>Technologie</u>	Fission) Réacteurs Fusion () Radioactivité	

III. — Structure du nucléon

<u>Science</u>	Propriétés de la matière sous des conditions de haute énergie (centre des galaxies ?)	
<u>Technologie</u>	?	

Lorsqu'on décrit les progrès de la science de cette façon, il y a un certain danger. Je vous ai parlé de la troisième phase, dans laquelle nous sommes maintenant. Vous pourriez ainsi avoir l'impression que la première et la seconde phase sont terminées, et que tout est arrangé. La figure ci-dessous représente une espèce de graphique du développement de la science atomique.

Comment vivre demain ?



p.144 Vous voyez un triangle avec les trois phases, en commençant par le bas. Et, en haut, ce qui est peut-être le commencement d'une quatrième phase de recherches. Vous voyez que les domaines de recherches qui sont ouverts par les premières phases s'agrandissent aussi et embrassent de nouveaux problèmes, de nouveaux phénomènes. Vous voyez aussi que dans la phase atomique on commence à inclure maintenant également la biologie, dès le développement de la biologie moléculaire.

Jusqu'à présent, j'ai décrit la science comme elle a existé jusqu'aujourd'hui. Mais vous voulez savoir ce que sera la science de demain, alors que j'ai décrit seulement la science d'aujourd'hui et d'hier. Dans quelle voie s'engagera la science de l'avenir ? C'est difficile à dire. On m'a demandé ici de répondre et je ferai ce que je peux. Essayons de faire un tableau des domaines scientifiques actuels, peut-être pourrons-nous ainsi deviner ce qui surviendra dans l'avenir.

Comment vivre demain ?

Il est inutile aujourd'hui de classer la science en physique, chimie, biologie, etc. La physique est toujours à la pointe de la science et pénètre aujourd'hui si profondément dans la nature des choses que les autres sciences, comme la chimie, sont devenues tributaires de la physique. D'autre part, le champ de la physique est devenu si vaste — il englobe tous les aspects de la matière — qu'une autre manière de grouper les sciences doit être envisagée. J'aimerais bien, d'une façon très expérimentale, diviser le champ de la science moderne en cinq parties qui sont les suivantes : les études nucléaires, dont je vous ai parlé, les sciences cosmiques, dont je vous ai également parlé, les sciences atomiques, les sciences consacrées aux phénomènes de la vie, et finalement les sciences que j'appellerai les sciences des communications (le terme n'est peut-être pas très bien choisi). Ces dernières sont des sciences consacrées aux études du cerveau et de la pensée ; c'est ce que l'on appelle aussi aujourd'hui la cybernétique.

Qu'est-ce qui se produit dans ces domaines ? Que peut-on attendre de l'avenir ? Examinons d'abord les sciences nucléaires. Elles sont fondamentales, parce qu'elles pénètrent dans la structure de la matière elle-même. Nous avons déjà vu qu'à l'intérieur du ^{p.145} noyau nous trouvons des protons et des neutrons et qu'aujourd'hui on pénètre dans la structure de ces particules. On trouvera probablement de nouvelles lois, de nouveaux phénomènes. On en a déjà trouvé quelques-uns. Des énergies plus hautes que celles que nous avons maintenant seront nécessaires pour pénétrer plus profondément dans la structure intime de la matière. Le progrès ultérieur, dans ce domaine, dépendra d'accélérateurs de plus en plus grands. Mais ce genre de recherches donnera une réponse à des questions absolument

Comment vivre demain ?

fondamentales. Pourquoi la nature est-elle ce qu'elle est, c'est-à-dire quelle est la raison ultime de l'existence des particules de la matière telles que nous les connaissons, les protons, les neutrons, les électrons ? Ces particules nous donnent la nature de la matière telle que nous la voyons. Je pense que certaines de ces questions trouveront une réponse dans les prochaines décades.

Dans l'étude du cosmos on est confronté aussi avec des questions fondamentales de la nature comme, par exemple, la question de l'expansion mystérieuse de l'univers. On a trouvé que les galaxies autour de nous s'éloignent tout le temps l'une de l'autre ; il se produit une expansion générale. Personne ne connaît l'origine de cette expansion. Quels sont l'origine et le développement des galaxies ? Pourquoi ont-elles cette étrange structure en spirale ? Nous sommes aussi confrontés, nous l'avons vu, avec ce nouveau problème des explosions galactiques. Ce problème cosmique est très intéressant, parce qu'il pose des questions « historiques ». Comment l'univers a-t-il commencé ? Comment finira-t-il ? Est-ce que cela finira ou est-ce que cela ne finira jamais ? Ce sont des questions historiques en sciences naturelles, ce qui est rare, parce qu'en général les sciences naturelles regardent les choses comme elles sont et pas comme elles sont devenues et comme elles se développeront. Il y aura certainement de nombreuses réponses à ces problèmes. Peut-être aussi trouvera-t-on une connexion, une liaison entre les problèmes nucléaires et les problèmes cosmiques, une connexion peut-être entre les forces de gravitation qui régissent l'univers et la force nucléaire qui régit l'intérieur du noyau.

Troisièmement : les sciences atomiques. Quoique nous connaissions bien le problème de la structure des cristaux, des

Comment vivre demain ?

matières et ^{p.146} des gaz, il y a encore beaucoup de problèmes qui ne sont pas résolus. Par exemple, la structure des liquides est toujours mal explorée. On aura des résultats bientôt, dans quelques décades. Nous pouvons maintenant produire de nouveaux matériaux ayant des propriétés spécifiques avec des possibilités énormes. Cela nous permettra de créer de nouvelles formes solides et liquides. Un autre domaine de la science atomique, c'est l'étude de la matière à très basses températures. Certains métaux révèlent une supraconductibilité électrique à très basses températures. A de très hautes températures, la matière devient un mélange turbulent de noyaux et d'électrons. C'est ce que l'on appelle le plasma, qui est aujourd'hui un objet d'étude intéressant.

Le domaine suivant est celui des sciences de la vie. On a vu, en cette matière, de très grands progrès au cours des dernières années. On commence à voir la vie comme un processus moléculaire. Ces découvertes sont au début d'un développement énorme. Je crois que dans quelques dizaines d'années on comprendra la plupart des phénomènes essentiels de la vie sur une base moléculaire. Nous saurons de quelle manière une cellule organique s'accroît, de quelle manière elle remplit ses fonctions. Le développement des organismes est aussi un problème intéressant qui n'est pas bien résolu, et qui touche le problème de l'évolution de l'espèce. On sait que la théorie de Darwin est considérée comme la base du développement et de l'évolution des espèces. Les recherches ultérieures donneront une réponse à cet aspect spécifique du développement de la vie et à la question de savoir comment la nature a réussi à former des organismes complexes. Est-ce que les mutations génétiques et la survie expliquent

Comment vivre demain ?

l'évolution des organismes de la première bactérie jusqu'à l'homme ?

J'en arrive à mon dernier point, la science des communications. C'est une science très nouvelle, qui porte sur la connaissance de la pensée par excellence, l'organisation et la transmission de la pensée. Le progrès appartient certainement à l'avenir. Nous découvrirons comment fonctionnent le cerveau et la mémoire. Le cerveau n'est-il qu'une machine à calculer ou est-ce autre chose ? Notre cerveau possède à peu près un milliard de cellules nerveuses. Est-ce qu'une ^{p.147} machine, avec un milliard d'éléments, pourrait faire la même chose que le cerveau ? Est-ce qu'une machine créera les sentiments, les idées ? On s'attend ici à un grand développement, à une compréhension beaucoup plus profonde du processus de la pensée. Alors la science naturelle pénétrera la psychologie, de même que la biochimie est entrée dans la biologie.

Je devrais aussi dire quelques mots sur les conséquences pratiques et technologiques de la science de demain, mais c'est encore plus difficile de faire des prédictions dans ce domaine que dans le domaine de la science propre. Il y a des choses qui sont prévisibles et d'autres qui ne le sont pas. Parmi les choses prévisibles, on peut certainement relever une application évidente de la science atomique, qui nous rendra bientôt capables de retirer le sel de la mer. Une fois que cette prévision sera devenue réalité, il est certain que cela changera une grande partie des déserts en sol arable et cela permettra une production nettement accrue, au point de vue alimentaire, pour une grande partie de la population.

On peut prévoir avec la même certitude que le développement des sciences de la vie aura un effet sur la médecine. Le traitement

Comment vivre demain ?

et la prévention des maladies se trouveront grandement améliorés, et l'on fera également des progrès pour la guérison du cancer, qui n'est au fond qu'un dérèglement de la croissance des cellules. Il est évident que les détails mécaniques de la croissance des cellules sont sur le point d'être découverts, et cela devrait avoir une influence sur la guérison du cancer. Cependant, il ne faut pas oublier que la réussite en médecine et le prolongement de la vie humaine ont un côté négatif : c'est l'accroissement progressif de la population. C'est la raison pour laquelle il est absolument nécessaire que nous ayons non seulement le contrôle de la mort — que la science médicale nous donne — mais aussi le contrôle des naissances. C'est aussi une des possibilités de la médecine qui, je l'espère, sera appliquée et pratiquée, et bientôt.

Il faut aussi aborder la question des voyages dans l'espace interstellaire. Il est pratiquement impossible de prévoir ce qui pourra avoir de l'importance pour l'humanité dans les voyages dans l'espace. Je suis enclin à croire que cela n'aura pas une grande ^{p.148} importance sociale. Par contre, je pense que cela aura de l'importance pour les découvertes scientifiques, telles que l'étude de la vie ailleurs que sur terre, une étude qui est intéressante au point de vue du développement de la vie. Je pense aussi que cela aura de l'importance pour l'astronomie en général. Mais il est possible qu'on trouve quelque chose sur la lune que nous n'avons pas ici. Je ne le sais pas, mais je ne le crois pas non plus.

Voilà les applications que l'on peut plus ou moins prédire. Il y a aussi des applications plus chimériques que l'on ne peut pas prédire. Par exemple, il est bien possible que cette force subnucléaire dont j'ai parlé soit reprise par l'homme à des fins

Comment vivre demain ?

scientifiques ou pratiques. C'est possible, mais on n'en sait rien. Il y a 30 ans, on croyait que la force nucléaire ne pourrait pas être appliquée, ce qui prouve que l'on peut se tromper.

La science biologique a des possibilités énormes, ainsi que M. Portmann nous l'a dit hier. Il y a des applications qui sont tout à fait fantaisistes et d'autres qui ne le sont pas. On ne sait pas si la croissance artificielle des animaux et la création de nouvelles espèces sera possible en changeant la combinaison des macromolécules que je vous ai montrées, ni même si on peut penser à une application de ces connaissances à l'être humain. Peut-être l'évolution artificielle pourrait-elle remplacer l'évolution naturelle.

Dans le domaine de la science des communications, il y a aussi des possibilités qui sont presque de la « science fiction ». On construit des machines à calculer qui sont de plus en plus compliquées et plus efficaces que celles que nous avons déjà. Mais il y a encore des hypothèses plus ambitieuses, c'est-à-dire la possibilité d'influencer la pensée d'autrui par des moyens chimiques ou électriques. Ce sont des possibilités terrifiantes et encore très éloignées. Elles ne pourront être réalisées que lorsque l'humanité sera à même de les traiter mieux qu'elle ne l'est aujourd'hui.

J'en viens maintenant à la dernière partie : l'effet de la révolution scientifique sur la société et la civilisation. Ces effets sont énormes et essentiels. Ils sont constructifs et destructifs en même temps. Au XIX^e siècle on était surtout conscient des effets positifs, ^{p.149} et on prédisait au nouveau millénaire un avenir heureux, car grâce au progrès technique tout le monde serait satisfait. Aujourd'hui, on est enclin à parler des effets négatifs et

Comment vivre demain ?

des effets essentiels d'anéantissement des valeurs morales. La détérioration des relations humaines est illustrée par les deux dernières guerres. Mais ici je voudrais de nouveau vous rappeler ce que j'ai dit au commencement de ma conférence : nous sommes au milieu d'une révolution et il est très difficile de juger quels en sont les effets positifs et quels en sont les effets négatifs. Il y a des changements énormes qui, nécessairement, doivent avoir des effets négatifs. De toute évidence, une modification de la vie humaine aussi profonde que celle causée par la révolution scientifique détruit les concepts considérés comme valables jusqu'à présent, les lois, les goûts et le comportement humain étant adaptés à un mode de vie passé et perdant leur sens, leur raison d'être si le mode de vie subit des changements aussi profonds que ceux qu'il subit maintenant. Les nouvelles conditions privent la majorité des hommes d'une direction morale et les laissent désemparés.

Autrefois, avant la révolution scientifique, le fils vivait comme le père. Le fils pouvait également utiliser les expériences des générations précédentes et de toute l'antiquité. Maintenant, c'est différent. Evidemment, il y a toujours eu conflit entre les jeunes générations et les générations précédentes — on le voit à travers toute la littérature — mais lorsque le fils devenait plus âgé, il adoptait plus ou moins les mêmes idées que son père. Aujourd'hui, ce n'est plus possible. La situation change si rapidement que les enfants ne peuvent utiliser que d'une façon beaucoup plus restreinte les expériences de la génération qui les précède. Les mêmes phénomènes ont d'ailleurs dû se produire à l'époque de la transition de la vie nomade à la vie sédentaire et lorsque les gens ont brusquement passé du village à la ville.

Comment vivre demain ?

Les pensées morales et religieuses de notre ère se sont formées pendant plusieurs milliers d'années. Avant la révolution scientifique, la vie européenne était relativement stable. Nous voyons aujourd'hui les effets des changements énormes qui sont survenus. Les symptômes bien connus de l'instabilité sont une morale ^{p.150} décroissante, la cruauté, les guerres, la jeunesse délinquante (qui est un exemple de ce que j'ai dit tout à l'heure des relations entre les générations). Le nouveau mode de vie détruit les valeurs, mais il ne les détruit pas complètement, au contraire.

Laissez-moi, maintenant, vous parler aussi des effets positifs de ce bouleversement. Le nouveau mode de vie a aussi créé des valeurs et a tout au moins renforcé certaines valeurs établies. Par exemple, la révolution scientifique a permis de mettre fin à l'esclavage et d'affirmer les droits de l'individu. C'est un fait qu'il faut toujours souligner. Aujourd'hui il n'est plus nécessaire, pour assurer son bien-être, d'exploiter les autres, c'est-à-dire que le principe des droits de l'individu devient pour chacun une réalité plus forte. Evidemment, le principe est bien vieux. C'est la philosophie judéo-chrétienne qui a dit « aime ton prochain comme toi-même ». Mais ce n'est qu'aujourd'hui qu'il est vraiment possible d'aimer son prochain comme soi-même, ce qui n'était pas possible d'une façon efficace avant la révolution scientifique.

Nous voyons la force de ce principe, de cette loi humaine, aujourd'hui beaucoup plus qu'auparavant. On le constate dans le monde entier. Le problème de l'égalité des races, les difficultés de l'Amérique d'aujourd'hui ne sont rien de plus qu'une réalisation de ce mouvement d'accroissement moral, dans le sens de la croissance de l'idée éthique de l'égalité des individus. La révolution

Comment vivre demain ?

scientifique n'a peut-être pas créé ce concept éthique, mais elle l'a mis en valeur et l'a rendu possible.

Un autre exemple, c'est la notion de la responsabilité humaine. Aujourd'hui, cette responsabilité a, elle aussi, pris une signification beaucoup plus profonde, puisque l'action d'une seule bombe peut conduire à la destruction de vastes parties du monde. Nous avons le moyen, par cette bombe, de tuer une grande partie de l'humanité. Mais il n'y a pas que des aspects négatifs. Nos projets techniques peuvent être bénéfiques — le dessalement de l'eau de mer, par exemple — et changer les conditions d'existence sur la terre. Les conséquences de nos actions se répercutent sur une échelle universelle. Il n'y a aucun refuge nulle part si nos foyers sont détruits, et tout le monde en bénéficiera si les conditions sont améliorées. ^{p.151} Vous voyez ici un développement tout à fait clair. Il y a mille ans, on avait des guerres entre les villes, plus tard des guerres entre les pays, et aujourd'hui on fait la guerre entre continents. Il est inconcevable, aujourd'hui, de penser qu'il pourrait y avoir une guerre sur le lac de Genève. Dans quelques dizaines ou quelques centaines d'années, une guerre dans le monde entier sera aussi inconcevable que la guerre sur le lac de Genève. C'est ainsi qu'un sens croissant des responsabilités pour le monde entier se manifeste déjà maintenant.

Nous trouvons aussi les prémices de cet effort en commun, par exemple, dans l'élimination des maladies. La campagne de l'OMS pour l'élimination du paludisme, l'accroissement du bien-être social, la préservation de la nature en sont des manifestations concrètes, et n'oublions pas dans tout cela les efforts sans cesse croissants pour prévenir une guerre nucléaire. Evidemment, tout ce développement se déroule lentement, très lentement, beaucoup

Comment vivre demain ?

trop lentement pour éviter certaines catastrophes à l'avenir. Pourtant, nous avons une connaissance accrue des responsabilités, qui se manifeste clairement et qui, nous l'espérons, sera suffisante pour sauver l'humanité.

Je ne voudrais pas terminer sans citer encore une autre étape les loisirs, que M. Cartier a déjà mentionnés. Je crois que cet élément n'a pas encore produit ses effets importants. La majorité des gens ne savent que faire de leur temps libre, mais il existe des possibilités intéressantes. Notre société occidentale est accusée de négliger la contemplation dans la vie. La contemplation exige du temps libre. Dans le passé c'était seulement l'apanage de quelques privilégiés ; aujourd'hui chacun a la possibilité de se livrer à la contemplation, mais c'est un domaine qui n'est pas encore exploité. Toutefois, je n'exclus pas le fait paradoxal, je l'attends même, que la révolution scientifique aboutisse à une attitude plus démocratique de la contemplation. Il y a aussi le fait paradoxal que peut-être le rythme de vie surchauffé de notre société industrielle pourrait, à l'avenir, créer un mode de vie contemplatif beaucoup plus marqué pour chacun. Une nouvelle forme de vie et de culture pourrait s'établir avec des aspects très intéressants et pouvant peut-être ^{p.152} compenser et contrebalancer la plupart des effets désastreux de la vie moderne.

Cela prendra du temps, mais n'oublions pas que, dans toute civilisation, quand une nouvelle coutume survient, c'est toujours tardivement. L'aristocratie, dans le passé, a tout d'abord été formée par un petit groupe qui détenait le pouvoir, mais qui ne produisit sa propre culture que plus tard, au moment où ce pouvoir était solidement établi. Je crois qu'il faut attendre jusqu'à ce que le sens du temps libre soit solidement établi, avant que les gens

Comment vivre demain ?

deviennent conscients de leur liberté et des vastes possibilités qu'ils ont d'exercer de nouvelles activités intellectuelles et d'acquérir une formation culturelle.

Les nouvelles formes de la morale et du comportement moral n'auront guère de prise sur l'humanité avant que la grande révolution n'ait atteint un rythme plus lent. Quand ? Nous ne savons pas si nous sommes au début ou à la fin de la révolution scientifique. Il semble que nous n'en soyons qu'au début. Nous sommes en plein dans un développement qui repose sur les applications des sciences physiques, sur la production d'une force mécanique, sur l'emploi de l'électricité pour les communications, etc. Les sciences biologiques et celles des échanges de la pensée n'ont pas encore exercé pleinement leurs effets sur la société. Il est vrai que les réussites de la médecine dérivent de l'application de la biologie, mais l'effet le plus marqué de l'étude de la vie ne peut être escompté que lorsqu'on sera en mesure d'agir activement sur la reproduction de l'animal et de l'homme, en d'autres mots, lorsqu'on pourra maîtriser le processus de l'hérédité. Beaucoup de bien pourrait provenir de ces avances : éliminer les maladies héréditaires, éviter le délabrement des cellules et l'affaiblissement de l'âge. L'effet de l'étude des fonctions du cerveau est encore inimaginable à l'heure actuelle, mais il est permis de supposer qu'il sera encore plus formidable que le développement physico-technique actuel. On obtiendra un accroissement des possibilités de notre cerveau, une amélioration de la mémoire et des capacités intellectuelles et artistiques. Nous tremblons lorsque nous envisageons les conséquences effrayantes que pourrait avoir l'intervention humaine dans les phénomènes p.153 de la reproduction naturelle et de la pensée naturelle. Nous

Comment vivre demain ?

sentons qu'il faudra parvenir à un niveau moral très élevé pour que ces possibilités profitent au bien de tous et pour éviter des abus terribles. Permettez-moi cependant de dire que les mêmes sentiments ont été exprimés auparavant à l'égard de nos puissants moyens actuels, qui peuvent servir à des fins constructives aussi bien que destructives. Ainsi que je l'ai déjà indiqué, parallèlement au développement scientifique se développe un sens plus accusé de responsabilité et de conscience de ces dangers. Ce développement « éthique » ne suit pas toujours le rythme du développement technique, et des catastrophes en résultent. Mais il marche parallèlement et nous donne des raisons d'espérer que la révolution scientifique mènera vers un monde bien meilleur plutôt que vers la fin de l'humanité.

A la fin j'aimerais bien dire quelques mots qui sont très proches de mon cœur. C'est que nous ne devons pas négliger la valeur culturelle des idées scientifiques qui nous donnent une nouvelle conception de la nature et de la manière dont notre monde s'est façonné. Il est vrai qu'aujourd'hui ces valeurs ne peuvent être constatées que par des spécialistes. A l'avenir, cependant, elles pourront devenir plus accessibles à une plus grande partie de la population, de la même manière que s'est répandue l'appréciation de la musique sérieuse, par exemple. La science nous a donné un grand tableau d'une évolution de la nature, basée sur des lois profondes et simples. On imagine, par exemple, que la matière qui nous entoure a commencé sous forme d'un nuage d'hydrogène qui ne consistait que de protons et d'électrons. Ce nuage se condensait et formait des nouvelles étoiles. Au centre des étoiles, les protons se réunissaient pour former des noyaux atomiques, et les noyaux formaient des atomes avec les électrons, les atomes se

Comment vivre demain ?

rejoignaient pour former des molécules, de la matière solide, et finalement des macromolécules qui commençaient à se répandre et à former des organismes vivants, jusqu'à l'homme.

Tout cela s'est passé sur notre terre à nous, qui se trouve dans un coin quelconque de l'univers. Mais notre terre s'est distinguée de tous les autres corps célestes, parce qu'elle pouvait offrir les p.154 conditions propres au développement de la vie, conditions qui, selon toutes probabilités, sont très rares dans l'univers. En nous, les hommes, cette évolution est devenue consciente d'elle-même. Cela nous impose une grande responsabilité pour préserver et poursuivre cette évolution, ce grand drame dont nous sommes témoins et acteurs et même, dans l'avenir, auteurs. La nature, sous forme de l'homme, commence à se concevoir.

Je crois que ces idées — la reconnaissance profonde des tendances évolutionnistes de l'univers, la constatation d'un développement croissant, allant du simple au différencié, qui est l'essence de notre monde — joueront un rôle essentiel en donnant à notre vie un sens et une orientation. Il n'est pas toujours plaisant de vivre dans un temps de grands bouleversements humains tel que celui dont nous sommes les témoins. Mais il ne faut pas se plaindre, car je ne peux pas imaginer une expérience plus intéressante et plus passionnante.

@

Comment vivre demain ?

PIERRE EMMANUEL est né à Gan (Basses-Pyrénées), en 1916. Son enfance se passe à cheval entre le Pays basque et les États-Unis où réside son père. Il fait ses études à Lyon, chez les Frères. Bachelier à seize ans, il poursuit des études de sciences et de mathématiques, puis, à 18 ans, devient l'élève de Jean Wahl. Il va en Amérique, n'y reste pas, devient professeur libre à Cherbourg et Pontoise. Il fait la connaissance de Pierre-Jean Jouve et de Michaux qui le guident dans son travail de poète tôt couronné de succès.

Il vit à Dieulefit (Drôme) tout le temps de la guerre où il participe activement à la Résistance locale. Après la Libération, il « monte » à Paris, où il s'occupe de diverses revues littéraires, et travaille à la Radiodiffusion française.

Poète, Pierre Emmanuel a déjà écrit une œuvre fort abondante. D'inspiration chrétienne dans des ouvrages tels que *Le Poète et son Christ*, *Prière d'Abraham*, *Sodome*, *Babel*, il a été aussi un poète de la Résistance avec des œuvres comme *Jours de Colère*, *Combats avec tes défenseurs*, *Memento des Vivants*, *Tristesse, ô ma Patrie*. Il est aussi un brillant essayiste, un théoricien du langage poétique. Il s'est exprimé clairement sur ces problèmes-là dans des œuvres comme *Qui est cet homme ?*, *L'Ouvrier de la onzième heure*, ou encore son dernier, *Le Goût de l'un* qui est l'« histoire d'un amour écrit pour fêter les noces d'argent avec la poésie ».

POÉSIE, ART MORIBOND ? ¹

@

p.155 J'ai été surpris du titre donné à ces Rencontres. On me l'avait annoncé d'un seul mot : *Demain*. Et me voici placé devant une question. Non pas : « Comment vivrons-nous demain ? » ou : « Comment nous vivrons demain ». Mais qui, ainsi formulée : « Comment vivre demain ? », est à la fois méthodologique et morale. Elle n'implique pas seulement les commodités du bien-être, elle engage la raison d'être de la vie, cette valeur suprême qu'est le fait de vivre.

Si je mets l'accent sur le mot : *Comment*, cette question est celle d'un pouvoir, d'une capacité humaine de vivre. Quelle sera demain notre capacité de vivre ? Si je mets l'accent sur *vivre*, c'est la question d'un devoir, celui d'atteindre à la plénitude du vivre.

¹ Conférence du 10 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

Comment vivre pleinement demain ?

Après les organisateurs de la vie et de l'homme modernes, les hommes du rationalisme contemporain, il est fait appel à un poète pour répondre à cette question. Avez-vous remarqué comme moi le caractère insolite, peu professionnel en somme, de ce mot « poète » après le nom d'un conférencier ? Ecrivain, passe encore ; ou homme de lettres ; c'est un nom de métier. Mais poète ? Etre ^{p.156} identifié comme un poète dans une assemblée de gens utiles et sérieux cause une gêne à l'intéressé et jette souvent un froid dans l'assistance.

Il est donc compréhensible que poète, invité à parler comme tel et familier de ces réactions et de l'exil intérieur qu'elles provoquent, j'aie quelque appréhension devant vous à me poser à moi-même, et à poser aux gens de ma sorte, la question : Comment vivre demain ? Cette question pourrait se traduire pour moi par : En est-ce fini de la poésie ? D'où le titre de mon entretien : Poésie, art moribond ?

Question valable aussi, plus généralement, au sujet de l'art. L'art est-il moribond ? Si je la pose pour la poésie, c'est que celle-ci est un cas limite ; le plus délaissé, le plus dénué de tous les arts. C'est, de plus, celui dont la substance, le *verbe*, est, paradoxalement, la plus difficile à appréhender en même temps que la plus commune. La poésie illustre ainsi la crise des rapports entre l'homme et l'art ; l'homme moderne, qui comprend de moins en moins la gratuité de l'effort spirituel, et se refuse à perdre son temps à appréhender une chose absolument inutile à ses yeux, cet homme moderne peut-il se passer de l'art ?

Cette dernière question n'est que la variante d'une autre, qui

Comment vivre demain ?

nous intéresse tous : l'homme moderne peut-il se passer de vie intérieure ? Notre entretien pourrait donc s'intituler : Comment vivre en esprit demain ? Comment notre esprit vivra-t-il demain ?

J'en reviens à la question sur l'art et sa disparition éventuelle. Elle ne date pas d'aujourd'hui. A l'aube de l'âge planétaire, Hegel annonce la disparition de l'art ; Marx en prophétise la diffusion universelle, c'est-à-dire la possibilité pour chacun de s'exprimer suivant ses dispositions propres, sans se spécialiser dans aucune forme d'art. Il existe aujourd'hui un art dit « socio-expérimental » qui dénonce comme arbitraire la notion de talent singulier. L'art ne serait qu'une technique de la beauté moderne, conforme aux conditions actuelles d'une société déterminée.

Cette question n'a pas été seulement posée par les philosophes ou les sociologues ; elle le fut devant la société industrielle, puis la p.157 société de masse, par les poètes eux-mêmes. Témoin la longue suite d'interrogations passionnées que nous trouvons chez Baudelaire, chez les « poètes maudits » et jusque chez les surréalistes.

J'en prends l'exemple dans Reverdy, cité à la fin d'un ouvrage d'Eluard, composé uniquement de citations, qui s'intitule : *Poésie involontaire et Poésie intentionnelle*. Il se referme sur deux textes, imprimés en grosses lettres pour en imposer la réflexion. Je citerai le second tout à l'heure.

Voici le premier, celui de Reverdy :

Parmi les choses sans valeur et sans aucune utilité qui s'énumèrent, la poésie est très certainement une des plus impressionnantes. Comment expliquer que ce soit précisément le filon que l'homme songe d'abord à exploiter aux premiers mouvements de son

Comment vivre demain ?

impétueuse jeunesse ? Et d'autre part, comment contempler sans un triste sourire l'idée que l'on puisse vieillir en mâchonnant des vers ?

Tout le texte mériterait un commentaire. Je n'en veux retenir que quelques éléments : d'une part, la poésie est l'une de ces *choses sans valeur*. Entendons sans valeur marchande, puisque, dans le monde où elle surgit, il n'est de valeur que marchande. En ce sens, on pourrait dire aussi bien que l'esprit est sans valeur. De même qu'il est difficile de donner une définition concrète de la poésie, il le serait de donner une définition de l'esprit, sinon comme lieu de la gratuité, de la joie, de la grâce.

La poésie est aussi chose *sans aucune utilité*, comme l'esprit lui-même. Et une chose nécessaire à l'esprit peut n'être d'aucune utilité. Mais, ajoute Reverdy, c'est une de ces *choses qui s'énumèrent*. En effet, quand nous récapitulons les alibis culturels de nos civilisations — nous ne connaissons que trop ce mot : *culturel*, cet adjectif qui a remplacé le nom « culture », mettant des objets à la place d'un état — quand nous énumérons les alibis culturels de notre civilisation, la poésie y a sa place. Pour l'homme qui n'en lit jamais, elle est un alibi vis-à-vis de son âme ou la preuve qu'il en a une latente, il ne sait où.

La poésie a donc sa place, et sa place privilégiée, dans l'énumération des arts ; et aussi dans l'histoire littéraire. Surtout quand les ^{p.158} poètes sont morts. On voit alors défiler une procession magnifique, de gueux, d'inadaptés, de ratés, de fous, de visionnaires, d'impuissants, déguisés tantôt en diplomates et tantôt en piliers d'hôpital, et qui sont la gloire et l'honneur des lettres.

Il faut donc croire que de toutes ces choses sans valeur, la

Comment vivre demain ?

poésie est *l'une des plus impressionnantes*. Elle l'est, précise Reverdy, d'une part comme le *filon* de l'adolescent, d'autre part, malgré toute dérision, comme la vocation exclusive, absolue, d'un petit nombre d'hommes.

Beaucoup d'adolescents, avant la mue qui en fera des adultes, rencontrent et pratiquent une forme de poésie spontanée. Elle naît d'une double découverte : celle du monde et celle de la parole. Cette découverte est croissance, formation de l'adolescent par lui-même. Des puissances s'éveillent en lui, à la fois créatrices et destructrices. Il éprouve un émerveillement et une angoisse devant l'ampleur en lui de ces mouvements que Reverdy qualifie d'*impétueux*. Tous les problèmes qu'il croit être le premier à se poser, qui sont en effet singuliers pour lui, sont aussi des problèmes universels. Il essaie de se les dire à lui-même ; peut-être de les projeter devant lui ; c'est ainsi qu'il a le premier pressentiment de ce qu'est un artiste. L'artiste est celui qui fait de telles découvertes et leur donne forme avec ses propres mots.

Cet adolescent qui s'essaie pour la première fois et très gauchement à la forme poétique, use des mots comme s'il était leur créateur, comme s'ils étaient la chose même qu'ils disent.

Parlant des *Nénuphars* de Monet et en général de l'éternel recommencement d'un thème unique par l'artiste, Péguy, dans *Clio*, se demande lequel de ces *Nénuphars* a été peint le mieux. Et il répond :

Le mouvement logique serait de dire : le dernier, parce qu'il savait (le) plus. Et moi je dis : au contraire, au fond, le premier, parce qu'il savait (le) moins.

Il en est ainsi du poète adolescent. Tout ce qui lui sera dévoilé

Comment vivre demain ?

de lui-même lui est souvent donné aux premiers moments de sa création. Les grands symboles, les formes, les images-mères qui vont ^{p.159} le nourrir, il les trouve d'emblée et il les projette devant soi. Ses mots en disent bien plus qu'il n'est capable d'expérimenter au moment où il vit la parole qu'il projette. Il se dit, se prophétise bien au-delà de son expérience d'adolescent.

Certes, cet espace qu'il se crée et dont il jouit, ne vaut souvent que pour lui-même. Ce n'est pas nécessairement un monde de beauté communicable. Pourtant il le croit tel. Son émerveillement devant son œuvre le rend aveugle. Plus tard, bien vite, la lucidité lui vient : et avec elle, une perte souvent très rapide de l'impétuosité créatrice juvénile. Il faut une grande force passionnelle, des conflits violents, des aspirations irréductibles, des complexes diraient les analystes, des complexes obscurs et actifs et même, qui sait ? une sorte d'élection, pour constituer la substance psychique d'un poète, à plus forte raison son esprit. Beaucoup d'apprentis passent par la poésie, puis la quittent. Ils y auront appris non point la parole, mais une manière d'utiliser le langage, une technique de l'usage des mots.

Cette technique, nous la voyons partout exploitée. On peut dire que le monde est fortement poétisé au mauvais sens du terme. Depuis l'évolution poétique du dernier siècle, créatrice de rythmes nouveaux, de concentrations verbales, d'expressions elliptiques ou énigmatiques, de rapprochements de mots qui font image, causant un étonnement agréable ou suggérant des associations insolites, produisant des métamorphoses imaginaires au cœur des apparences concrètes, le langage poétique possède une force prégnante à laquelle ne peut prétendre le langage simplement descriptif.

Comment vivre demain ?

En donnant à l'imaginaire le pas sur le réel, le langage poétique donne à l'imagination le pas sur l'habitude. Nous mesurons jusque dans les réclames de nos journaux le pouvoir de choc de la formule poétique. Et aussi dans le cinéma, la radio, la technique publicitaire, toutes sortes d'arts ou de formes d'expression qui ne relèvent que très indirectement de la poésie.

Cette inflation poétique en dehors de la poésie n'est, en général, qu'un jeu de mots continu, tiré surtout de l'extraordinaire réservoir de richesse du surréalisme ; rien n'est en somme plus facile que de créer une image non reliée à d'autres, un simple flash de l'imagination. Ainsi beaucoup de poètes qui ne le furent qu'en ^{p.160} se jouant, par manière de jeter leur gourme, finissent par faire d'excellents agents de publicité !

Restent les gens qui vieillissent « en mâchonnant des vers » ; gens dérisoires, en un sens, mais témoins d'une certaine réalité, dont le manque, la disparition du milieu de nous, éveille un triste sourire.

Quand j'étais au collège, j'avais un professeur surnommé « la taupe » parce qu'il était myope comme elle, les yeux toujours cachés par d'énormes lunettes fumées. Chaque année, il sortait de sous terre pour écrire un poème à l'occasion de la fête du directeur. Ce poème s'appelait invariablement : *Ad multos annos*. Il y a ainsi de par le monde d'innombrables poètes qui écrivent des vers de circonstance, que l'on publie dans les Bulletins d'anciens élèves. Il y en a d'innombrables publiant leurs plaquettes de quarante pages, à compte d'auteur, qui le plus souvent restent non lues. Toute cette littérature poétique, parfaitement ignorée du public, et où s'égalisent les Anciens et les Modernes, les néo-classiques et les néo-surréalistes, les disciples d'Hugo et ceux

Comment vivre demain ?

d'Eluard, est réellement une œuvre d'amour. Car il faut une grande conviction pour s'asseoir à sa table, à cinquante ans passés, et se mettre à faire un sonnet. De tels doux rêveurs sont peut-être nécessaires pour garder, au milieu d'une époque qui les perd, le sens et la musique des mots. Même médiocre, leur poésie est le terreau de la parole humaine.

Il y a ces versificateurs : une multitude. Plus quelques rares créateurs. Et qui, la plupart du temps, vivent dans un certain silence. Pour reprendre la parole de Péguy :

Les uns expressément et très visiblement, les autres plus sourdement, plus secrètement ; plus profondément, dans un intérieur plus profond, ils n'ont souvent fait, ils n'ont peut-être jamais fait que recommencer leurs admirables nénuphars... A une certaine profondeur, dans un certain secret, dans un dedans infiniment plus profond que le dessus.

Arrêtons-nous à ce *dedans*. Le poète croit que ce dedans existe, qu'il est profond ; que chacun de nous est profond en dedans, et p.161 communique par l'intérieur avec une réalité universelle commune qui est de l'homme, de la terre, de l'esprit, de Dieu.

Même si un poète ne croit pas en Dieu, même s'il est un nihiliste à la mode, si même il ne croit pas à la nature humaine, il croit encore au pouvoir de la parole ; à cette espèce d'identité active, personnelle, que l'artiste donne à sa parole et qu'il transmet à d'autres justement par la contagion de l'art. Tout vrai poète croit ce qu'il dit, même s'il ne sait pas ce qu'il dit.

Et son public ?

Mesdames, Messieurs, j'en appelle à votre expérience. La poésie ne s'écrit pas comme un roman ; dans les Livres de poche

Comment vivre demain ?

qui se multiplient dans nos librairies, il y a pour l'instant fort peu de poètes. La poésie ne saurait être entendue aussi aisément que la musique. Nous vivons, nous baignons dans la musique. C'est le bruit de fond de nos activités, parfois même les plus hautes ; nous absorbons la musique sans nous en douter. Mais la poésie ne peut pas être seulement entendue, absorbée. La dimension de la lecture — à haute voix ou avec les yeux — est insuffisante à définir son espace : c'est une dimension linéaire, une ligne de fuite. Rien n'en reste. Elle laisse de côté l'organisation interne du poème, que la lecture seule ne peut saisir.

Ecoutez de la poésie à la radio ou à la télévision ; vous serez probablement déçus. Il y a dans un poème des rapports de structure, d'architecture, de rythmes : rapports non audibles, non préférables, et aussi un élément visible, souvent déroutant pour celui qui n'est pas habitué à la forme poétique, à la marge, au blanc, aux intervalles entre les strophes.

La poésie pourtant doit être vue ; mais *vue* au sens spirituel, appréhendée dans son ensemble, d'une appréhension qui doit l'être aussi des rapports entre ses parties. Tout poème suppose une intellection symbolique complexe ; une lecture qui ne peut être seulement successive, mais doit être en quelque sorte simultanée. Nous ne sommes pas toujours capables d'une telle lecture. Il nous faut une certaine disposition, une certaine grâce. On peut connaître une chose belle (à la manière, par exemple, dont un étudiant analyse un texte poétique) sans en être aucunement saisi. ^{p.162} Mais au contraire, on peut être immédiatement saisi par la chose belle, et ne la comprendre que dix ans plus tard.

De toute façon, le rapport entre le lecteur et la poésie suppose

Comment vivre demain ?

un certain état d'âme ; et même un état de grâce, qui n'est pas renouvelable à volonté.

Chacun de nous lit peu de poètes. De l'œuvre de ces poètes, il lit peu à la fois. Chacun de nous a ses favoris parmi les poètes et leurs poèmes, mais n'y revient que de loin en loin, requis par un besoin intérieur qui, loin d'être une simple distraction, lui intime de se recentrer, de reprendre source. Un quatrain, un seul vers peuvent être ainsi le « Sésame ouvre-toi » d'une réalité globale, indestructible. Et combien parmi nous entretiennent leur goût parfois très vif de la poésie, sans le nourrir d'autre chose que d'un petit nombre de poèmes, ou moins encore : de citations isolées.

La lecture proprement dite du poème exige évidemment davantage : une reproduction de la démarche créatrice, ou plutôt l'invention, par l'amateur, de son propre chemin dans l'œuvre, le tracé de sa piste dans la forêt vierge des intentions possibles, non explicitement réalisées. Le poète a créé le premier un espace qu'il ne connaît pas en entier et qui sera découvert et redécouvert indéfiniment, selon leurs voies intérieures, par ceux qui voudront bien le lire.

Tout cela suppose qu'il existe, ou que le poète croit, à une réalité intérieure, insaisissable par les méthodes et les outils externes de la pensée. Cette réalité échappe à la description objective, à plus forte raison à la connaissance intellectuelle. C'est une réalité qui ne peut pas être sue, mais doit être vécue pour devenir réelle ; qui n'est que potentielle en un sens, mais sans l'expérience de laquelle nous ne connaissons jamais certain saisissement, certaine *étreinte*. Quand deux êtres s'étreignent, chacun des deux reste séparé de l'autre qu'il rejoint : mais leur étreinte crée un « nous », une réalité nouvelle. Ils se connaissent

Comment vivre demain ?

par leur étreinte beaucoup mieux que séparés. Cette étreinte ne dure pas : elle n'en est pas moins éternelle.

L'artiste connaît semblable expérience dans l'art. Le poète rencontre une telle réalité à certains moments, dans le modellement, dans l'étreinte de la forme. Cette réalité est insaisissable, et pourtant saisie. Et nous sommes saisis par elle. La création en train de se faire, la forme en train de s'accomplir, on pourrait presque dire qu'elle est un acte double ; celui du poète, et celui de la mystérieuse réalité. Elle est une attention à ce qui va venir ; elle est une saisie par l'image qui vient ; double et une présence. La présence de l'autre au fond de moi. L'acte de création poétique constitue à certains égards une appréhension mystique immanente. A cette hauteur ou à cette profondeur, on peut dire, en se réservant d'ultérieures précisions, que la poésie est l'un des modes de la vie intérieure, une activité organisée, méthodique, en vue d'un secret embrassement.

Pourtant, cette définition spécifique de la poésie, définition acquise, conquise et affermie par l'évolution même de l'art, peut paraître à beaucoup bien restrictive. L'image que se fait le grand public du poète hésite au contraire entre le barde à la Victor Hugo et le chansonnier à la Pierre Dupont. Est poète, pour le grand public, celui qui chante en strophes rimées, faciles à retenir, des sentiments conventionnels, vaguement métaphysiques, l'amour, la nature, le progrès ; celui qui déploie d'une manière « émouvante » une sincérité d'émotion superficielle, la rhétorique des nobles adjectifs. En somme, cette poésie telle que le grand public se l' imagine est l'image idéale que se font d'elles-mêmes des consciences incapables de se voir jusqu'au bout.

Au contraire, la poésie que j'essaie de justifier devant vous par

Comment vivre demain ?

une espèce de plaidoyer dont je sens bien la difficulté, est un difficile apprentissage de l'art à travers la vie intérieure, la formation d'une œuvre et d'un destin.

La durée du poète n'est pas uniquement le temps de son époque fuyarde ; au contraire, cette durée s'oppose souvent à cette fuite, elle se constitue par la découverte de grands thèmes simples et permanents, où se résume de manière elliptique la durée humaine totale. Le poète, comme tout homme de pensée, doit conquérir seul l'universel. Il s'engage dans une aventure qui va durer sa vie entière et qui est en même temps l'aventure totale de l'homme : aventure où tout peut entrer, où tout peut être dit, parce que tout est une ^{p.164} approche possible de cette réalité ultime et intime qui intègre et unifie.

De cette grande réalité l'homme n'est qu'une part, mais non pas un fragment, une parcelle. L'humanité en soi forme un système où le mystère de l'esprit et de sa cohésion reste entier ; un système relié, en dialogue avec la réalité totale et en expansion au milieu d'elle, vers elle.

La poésie est l'un des aspects de ce dialogue, l'une des formes de la foi dans la cohérence de l'esprit. Cette foi nous anime tous, hommes de la science ou hommes de l'art, hommes de la raison ou hommes du symbole. C'est la certitude innée que l'esprit est capable du vrai. Capacité qui pour le poète est moins au dehors qu'infiniment en dedans. Cette capacité intérieure, éternelle, fonde la capacité extérieure, temporelle, de l'esprit.

Ainsi le poète est de ceux qui veulent raccorder, selon l'admirable formule d'Oppenheimer, « l'intime et le commun » ; la vie intérieure personnelle et la vie intérieure universelle. Il est de

Comment vivre demain ?

ceux qui veulent retourner vers l'intérieur le réel ; montrer que l'objectif et le subjectif, l'extérieur et l'intérieur ont la même forme ; que la vie intérieure est une manière plus exhaustive, non successive, logique en profondeur contre l'enchaînement des apparences, une manière symbolique d'appréhender, de vivre, d'illustrer, d'étendre en lui-même et de glorifier le réel.

Encore faut-il croire à la vie intérieure. Or si notre époque assiste sinon au triomphe, du moins à la genèse des plus grandes ambitions extérieures, c'est au prix d'une confirmation, peut-être définitive, de notre émiettement, de notre aveuglement, de notre anéantissement intérieur. Certes, un homme objectif est en train de conquérir l'atome et les astres. Mais l'homme intérieur, vous et moi, est privé, par le même mouvement de pensée, de toute identité personnelle et même substantielle ; il est privé de nature. C'est donc une pure abstraction qui conquiert le cosmos ; c'est un existant sans existence, sans être propre, qui y vit.

La foi poétique et plus encore religieuse dans la réalité des réalités, dans la connivence entre celle-ci et l'esprit humain, est morte ou presque éteinte. L'homme moderne semble considérer comme un affranchissement de se libérer de cette foi, de rompre le lien de toutes choses avec le Tout. Bref, il renonce à son intuition fondamentale, à l'intuition qui le fonde ; ou bien il taxe cette intuition d'illusion, voire d'aliénation. Il renonce ou il est tenté de renoncer ; nous sommes tous tentés de renoncer à la fois au dedans et à la réalité totale. Parmi ceux qui ont renoncé les premiers, figurent souvent des poètes.

Les poètes ont senti, comme tous les modernes, disparaître la foi dans la réalité totale, dans la présence totale : ils ont voulu soustraire le temps intérieur à cette perte de réalité. Pour rendre

Comment vivre demain ?

l'homme maître du *dedans*, ils ont imaginé un rêve dont l'homme serait l'inventeur, un homme créateur de son propre mystère ; mystère sans réalité préalable, qui ne serait lié d'avance à rien, mais qui deviendrait, se modifierait, se métamorphoserait par une sorte de circulation, de subtilisation de la matière psychique dans l'alambic de l'esprit. Ou encore, ils ont proposé à l'esprit « pur » un dépassement, une recherche continue et sans fin, une inquiétude en soi ; ou encore, le déchiffrement d'une formule énigmatique, l'éternité sans cesse recomposée d'un hiéroglyphe parfait, où l'homme jouerait à se révéler et à se cacher à lui-même : le *Livre* de Mallarmé.

C'est ainsi que la poésie s'aliénait, s'enfermant dans une intériorité illusoire, devenue une hérésie de la vie intérieure. Mais *oportet haereses esse*. Témoin malheureux, témoin impuissant de la vie intérieure, le poète en restait malgré tout le *témoin*. Je voudrais examiner quelque peu certains aspects de cette hérésie, et la prendre à trois niveaux.

D'abord, le niveau le plus accessible : un certain agnosticisme vis-à-vis de la réalité totale et même vis-à-vis de l'idée du réel. Incapable de vérifier ou d'affirmer son lien symbolique avec une réalité totale, l'esprit humain est tout de même capable de se donner des jeux de signification en nombre indéfini, des combinaisons verbales, formelles, qui lui suggèrent toutes sortes de sensations physiques ou d'émotions devant l'indéfini. Qui le p.166 font *rêver*. L'homme se crée ainsi tout un clavier de rêves, un Eden imaginaire qui sera l'accessoire de sa vie, une commodité de son bien-être.

Monde sans existence, sans mystère : énigme ou plutôt rébus permanent qui concentre de manière elliptique un aspect des

Comment vivre demain ?

apparences. Non seulement le poète en particulier, mais tous ceux qui ont le goût du raffinement dans le langage pourront trouver dans cette subtilisation du *dire* un plaisir esthétique pur. Cette subtilisation ne demande rien d'autre qu'un système de référence culturel plus ou moins étendu ; à la limite, elle produit une poésie de culture, comme il y a des perles du même nom...

A un autre niveau de rupture avec le réel, nous voyons un certain art du langage qui essaie de retrouver l'objet, de le concrétiser par une description intéressant tous les sens, comme si la seule réalité n'était que le contact physique avec la chose décrite.

Tout incapable qu'il est actuellement de croire ou d'appréhender du dedans un sens des choses, l'homme peut aller aux choses ; il peut s'en laisser instruire. Entre la chose et l'artiste, il se crée soit une complicité d'isolement, soit une connivence instrumentale. La chose peut être n'importe quoi, un champ labouré, une lessiveuse, un soir d'été ; ce que le poète essaiera d'en *faire*, c'est une description exhaustive, une puissante invention de l'apparence extérieure de la chose, en portant presque son extériorité à l'absolu.

C'est là une recherche inquiète, malheureuse, détournée, de l'*évidence des choses en soi*, relevant d'une nature non humaine. De cette évidence l'homme serait absent, à moins qu'il n'apprît lui-même à devenir une chose parmi les autres. Cette tentative de restaurer l'homme dans l'intimité du concret est finalement une façon de réduire l'homme lui-même à l'état d'objet : le concret dont il s'agit n'étant d'ailleurs qu'une juxtaposition d'objets ou une continuité d'impressions sensorielles, un concret fragmentaire, non unifiant.

Comment vivre demain ?

Je lirai ici le texte qu'Éluard met en diptyque avec celui de Reverdy que j'ai lu tout à l'heure ; texte d'un auteur que je ne connais pas, japonais sans doute, Zenso Mondo. p.167

Un bonze demanda un jour au bonze Sozan Daishi : — Qu'est-ce qui est le plus précieux au monde ? — N'importe quoi, une charogne, la tête d'un chat mort, répondit Sosan Daishi. — Pourquoi ? — Parce qu'on ne peut l'évaluer.

Une telle contemplation de la chose peut, en effet, trouver un aboutissement mystique. L'attention, se déshumanisant, s'identifie si parfaitement à l'objet que celui-ci prend un sens sacré, mais extérieur à l'humain, a-humain ; la chose devient plus précieuse et plus énigmatique que l'homme.

Je m'attarderai davantage à un troisième niveau de cette rupture, parce qu'il est beaucoup plus près de nous, que beaucoup de poètes y tombent — ou s'y haussent, comme on voudra, et peut-être n'ai-je pas toujours évité moi-même cette fausse élévation ou cette chute. A ce niveau, le poète se révèle une parole *sacrée* ; il entre dans un état mystique à l'égard de cette parole, qui est parfois, en même temps, une parole *naissante*. Son état mystique est alors comme une remise en gestation de l'esprit.

Il s'agit donc pour le poète *d'inventer*, de faire surgir une parole pour ainsi dire à son point d'émergence, avant que la forme ne soit prise en poème ou même ébauchée, une parole au germe de tout, contenant tout. Ce n'est là qu'une variante de la quête mallarméenne du *mot*, mot de l'origine et de la fin.

L'un des poètes les plus généralement admirés parmi les modernes, n'est plus aujourd'hui Rimbaud, mais Hölderlin. Non pas le Hölderlin des grands hymnes, mais celui des années de la folie :

Comment vivre demain ?

qui ne s'exprime plus qu'en fragments, et qui présente une parole rare et énigmatique, rompue, l'amorce d'un silence dont la première arche brisée serait comme suspendue à mi-courbe, vers un Quoi, un Cela.

Une pureté aveugle, un non-être qui serait l'état de l'esprit échappant à la nature des choses et de l'homme né, une idéalité antérieure à la naissance ou postérieure à la mort. Voilà ce que beaucoup cherchent, ou croient pressentir, chez Hölderlin. J'en trouve une preuve dans la *Revue de poésie* (avril-juin 1964), dont une vingtaine de pages sont consacrées à des traductions de plans ou ébauches d'Hölderlin, et à des commentaires plus cryptiques p.168 encore que ces ébauches. Ces commentaires se proposent de « rencontrer ce poème non encore œuvre d'art, d'où, peut-être, (le poème) tire sa puissance inouïe de poème ». Il s'agit donc de pénétrer dans cette blancheur entre les mots qui « dispose la trace gnomonique de ce que la parole risque ». Le commentaire se termine par une véritable définition de l'acte et de l'ambition poétique, définition dont l'importance justifie sa lecture en entier.

Le poète fuyant l'injure... est entré plus profondément dans ce rapport où Mère, Poème, Folie symbolisent — s'il est vrai que par folie délivré de tout travail, irresponsable et dégagé du souci de vivre, il s'est rapproché du sein de la poésie qui alors lui parle.

Des deux indicibles entre lesquels l'homme est pris, dangereusement déséquilibré, celui du bas, recès du fonds commun où nous vivons et mourons, mutisme des organes, bouillonnement d'une durée de marais, neutre sur quoi il n'y a pas de vue, et l'art s'y épuiserait,

et le Haut Alentour, la voûte

le poète remonte vers celui-ci.

Comment vivre demain ?

La « science » est médiatrice pour l'homme d'aujourd'hui dans sa descente, puisque c'est de ce côté-là surtout qu'il s'est tourné, la poésie médiatrice dans sa montée où Hölderlin nous précède.

Il serait peut-être cruel d'appliquer à ce texte une formule que Maritain appliquait jadis, dans *Frontières de la Poésie*, à Walter Pater et à Oscar Wilde, et de dire qu'il s'agit là d'« un long et lent labeur livresque d'école et d'université, la métaphysique romantique allemande et un certain purisme grec anglais débouchant dans le cœur et la chair de l'homme ».

Y a-t-il même apparence que cela débouche dans le cœur et la chair de l'homme ? Nous examinerons tout à l'heure où conduit cette idolâtrie de l'esprit amoureux de sa propre inquiétude. Retenons pour l'instant l'affirmation centrale de ce texte, où s'explicite un sentiment qui pèse de plus en plus sur toute notre pensée ; à savoir qu'une double médiation s'opère en deux sens opposés ; par conséquent qu'il y a rupture dans l'homme.

Nous rencontrons d'abord la très visible médiation de la « science », dans sa *descente* vers « le neutre sur quoi il n'y a pas de ^{p.169} vue », c'est-à-dire vers tout l'obscur de l'homme et du monde ; puis une tout autre médiation, celle de la poésie dans sa *montée* vers une réalité que le commentateur n'a pas appelé Dieu — qui ose employer ce nom aujourd'hui ? — mais qu'il désigne comme « le Haut Alentour ».

Par cette division où d'une part la pensée rationnelle descend, d'autre part, la pensée symbolique s'élève, chacune allant son train sans s'occuper de l'autre, l'homme est évidemment écartelé. On retrouve, systématisée jusqu'à devenir quasi irrémédiable,

Comment vivre demain ?

cette division de la pensée occidentale sur laquelle les philosophes russes de la fin du XIX^e siècle ont tant médité et que Soloviev, en particulier, a dénoncée comme une catastrophe de l'âme.

Cette pensée divisée contre elle-même, d'une part en pensée symbolique et de l'autre en pensée rationnelle, cette pensée non réconciliée, c'est la nôtre : ce clivage, nous le souffrons tous.

Comment se rend-il sensible à nous ? Au cours de ces Rencontres, on vous en a donné bien des images. Ce que j'en dirai ce soir risque d'apparaître comme une tautologie. D'un côté, voici le monde actuel où nous vivons, que nous pensons et organisons, entièrement à l'extérieur de notre âme — on pourrait presque dire à son insu. C'est le monde de la suprématie des techniques, de la vulgarisation culturelle, du « bien-être » ; monde où l'importance de l'*avoir* est capitale, celle de l'apparence aussi ; monde où règnent les moyens de télécommunication, d'information et de distraction de masse, dont nous sommes tous imprégnés.

Permettez-moi de citer à son sujet une parole assez féroce de Péguy :

Tout homme moderne est un misérable journal. L'illettré des anciens temps lisait au livre même de la nature. Ou plutôt, il était du livre même, il était le livre même de la création. Le lettré de tous les temps était un homme de livres, et lui-même était un ou quelques livres. Le moderne est un journal, et non pas seulement un journal, mais nos malheureux mémoires modernes sont de malheureux papiers savatés sur lesquels on a, sans changer le papier, imprimé tous les jours le journal du jour. Et nous ne sommes plus que cet affreux piétinement de lettres.

p.170 De ce monde de l'instantanéité pure, ont disparu toutes ces choses *durables* qui constituaient un ciment entre les hommes ;

Comment vivre demain ?

les croyances, les communautés, les rites, les liturgies collectives, les rites entre les personnes. Une promiscuité générale a suivi l'anéantissement des hiérarchies spirituelles d'une part, mais aussi des hiérarchies affectives. D'où l'anémie progressive d'une sensibilité qu'appauvrit l'exhibitionnisme souvent délirant d'une durée réduite à sa forme individuelle, à son apparence immédiate. Les âges de la vie sont aplatis, télescopés, au bénéfice d'une arbitraire jeunesse, sur laquelle chacun veut enchérir. Monde inconséquent, qui vient de sortir de l'une des crises les plus démoniaques de son histoire, ce qui pousse l'homme à chercher d'autant plus, avec un faux espoir d'autant plus pathétique, tous les moyens d'anesthésier la souffrance, de tranquilliser l'angoisse, de camoufler la vieillesse et d'escamoter la mort.

Si j'avais à définir le trait le plus frappant de l'univers actuel, je dirais : l'élimination presque totale du silence. Notre vie mentale, de ce fait, se réduit à un reliquat d'images inconscientes, mal liées : le mot « âme » n'est plus qu'une figure poétique ou le vestige d'une notion inutile.

Ce monde est le nôtre. Nous y vivons : nous sommes *dedans*. Nous nous efforçons d'y demeurer en esprit, sans porter condamnation contre l'ensemble des apparences. Mais certains parmi nous, tout en se pliant à ces apparences, se dédoublent pour ainsi dire et s'enfoncent dans le « for intérieur ». Ils adoptent, souvent inconsciemment, une position manichéenne, vivant — ou croyant vivre — aux catacombes ; souffrant — ou croyant souffrir — comme des *médiateurs*, sacrificiellement, pour porter à l'absolu leur esprit qu'ils identifient à l'Esprit pur, et qui n'est que livré à sa propre démesure, à une aspiration sans objet que soi. La poésie, cette hérésie de la vie intérieure, devient ainsi

Comment vivre demain ?

un narcissisme supérieur, une involution de l'esprit dans une activité imaginaire, la poursuite d'un absolu indéfiniment reculé par sa poursuite même.

Cette singularisation excessive de la vocation poétique aboutirait à une véritable ordination. Ainsi la vie en poésie serait non ^{p.171} seulement *inaccessible* à la quasi-totalité des hommes, mais un véritable état mystique, plus encore : un retour au *sein*, non point au sein d'Abraham, mais au « sein de la poésie ».

Mais une telle extase poétique n'est souvent qu'une extase de mots. Les mots ne constituent à aucun degré la nourriture surnaturelle de l'homme. Leur prétention à l'absolu ne peut qu'augmenter d'une part le désintérêt de la grande masse des hommes vis-à-vis de la poésie ; d'autre part, l'inanition de l'esprit du poète qui croit produire en lui ces moments d'extase. On pourrait presque dire que pour certains poètes la poésie est l'onanisme de l'absolu.

*

Il n'est donc pas inutile de nous poser la question qui est le titre de cet entretien : La poésie est-elle un art moribond ? Dont le filigrane est cette autre question : La notion de vie intérieure a-t-elle perdu son sens ?

Comment surmonter la division croissante entre une extériorité de plus en plus exigeante, qui nous requiert de plus en plus, et une intériorité de plus en plus atrophiée : entre le « bien-être » et l'être ? Comment vaincre le mutisme de cet être que nous sommes en dedans ? Car en chacun de nous, un être souffre, en danger de se pétrifier. Cela, les poètes l'ont senti les premiers, mais nous en faisons tous l'expérience dans notre difficulté de communiquer.

Comment vivre demain ?

Nous ne savons plus nous parler les uns aux autres, ni souvent nous parler à nous-mêmes. Pour le poète, ce serait un excellent « exercice spirituel » de cesser de fuir la simplicité du concret, de ne plus s'évader dans la parole énigmatique. Car la véritable parole humaine est un lieu de communion, la profondeur d'une expérience commune. Cette expérience commune n'est plus parlée parce qu'elle n'est plus approfondie, elle n'est plus approfondie parce qu'elle n'est plus parlée. Il y a, entre l'être et la parole, une réciprocité dont le manque d'exercice conduit à leur atrophie réciproque.

Le rôle de la parole n'est pas de s'élever pour créer la hauteur, de s'adresser au dieu pour créer le dieu. Son rôle est essentiellement d'être interjetée vers l'autre, vers un *toi*. Et la parole ^{p.172} ne peut être dirigée vers l'autre, que si je suis avec l'autre dans une relation qui fait naître la parole, et que la parole accroît à son tour.

En somme, la parole pourrait bien être l'une des formes de la charité. Or le monde actuel est difficilement capable de parole juste parce que les relations humaines sont de plus en plus avares et pauvres ; ce sont de pures relations de continuité, des articulations superficielles ; ainsi notre vie est une suite d'instantanés caducs, et notre rapport avec les autres hommes est fait seulement de ces instants passagers dont la jouissance se suffit à elle-même. La relation ne se prolonge pas, ne connaît aucun harmonique. Les hommes ne font plus leur vie ensemble ; ils ne savent plus souffrir ensemble, se supporter, s'interroger, se pardonner. Ils sont en situation de divorce à l'égard les uns des autres.

Cette vie intérieure dont j'ai beaucoup parlé, dont je n'ai pas

Comment vivre demain ?

encore donné de définition, et que je devrais plutôt nommer vie *personnelle*, n'est peut-être que l'entretien secret qui se poursuit et s'approfondit entre nous par l'attention mystérieusement orientée que nous nous donnons les uns aux autres ; une attention qui n'est pas celle de rares moments de grâce, mais, si nous le voulons, de chaque instant, dans notre rapport quotidien. Le médiateur du mystère de l'homme, celui qui va permettre à la parole de naître en nous, c'est l'Autre. La parole, et la poésie, et tout art et toute pensée ne viennent qu'après la rencontre de l'Autre. Peut-être simultanément, mais aussi, par un secret paradoxe, postérieurement.

Si cet Autre est sans mystère, l'homme n'est rien qu'une abstraction : et non pas seulement chacun de nous, mais l'humanité entière, laquelle n'est alors qu'une succession causale qui se défait à mesure et ne se lie jamais à rien, qui ne laisse rien d'elle-même. *Rien n'est*, comme le dit Besme dans *La Ville*. Quand rien n'est, une espèce de plaisir se peut évidemment trouver à la perfection d'une forme se suffisant à elle-même. Au pur esprit, pur comme son néant, la géométrie d'une pierre précieuse parfaitement taillée tient lieu d'expérience mystique. Ce qui explique — sans en fonder la réalité — l'extase intellectuelle de Besme : p.173

Prenant entre mes doigts cette gemme où le pur en soi se condense jusqu'à l'azur, et l'azur jusqu'à la nuit,
J'entrais dans la considération de l'extase...

Le poème peut se réduire pour certains à la jouissance incommunicable d'un secret, à une intention dont le rébus serait l'œuvre même : à « cette goutte de nuit abstraite, prunelle de la primordiale cécité », dont parle magnifiquement Claudel dans la

Comment vivre demain ?

même tirade de *La Ville*. Il peut être moins encore : la forme d'une énigme dont le créateur ne sache que la beauté ou l'effet visible, mais non si elle enferme un sens. Cette beauté solipsiste, analogue du néant, propose à l'intelligence combinatoire un jeu verbal plutôt qu'un verbe. Elle isole dans leur connivence les quelques-uns qui se donnent la règle du jeu.

Mais si le mystère de l'autre nous est rendu sensible, la notion même de parole en est changée. Il faut peu de chose pour pressentir ce mystère si simple autour de nous. Il est vrai qu'étant d'abord des intellectuels, nous vivons entre nous dans un grand ghetto de pensée : poètes, artistes, savants, philosophes, nous ne cessons de produire dans un cycle fermé d'activité où s'accélère et s'hypertrophie l'intelligence. Nous ne retournons pas suffisamment en jachère, dans ce monde des hommes dont nous faisons partie et que nous retrouverions très vite : celui dont notre intelligence a la fausse pudeur, le quotidien avec ses lieux communs insondables.

Il est pourtant facile autant que vertigineux de percevoir l'infini d'une vie humaine autour de nous. Pour que cet infini latent se révèle, point n'est besoin qu'une crise ébranle l'être entier : il suffit d'une inflexion de voix, d'un sourire ; ce sont alors d'immenses perspectives, parfois aussitôt refermées. Chacun de nous, fût-il le plus obscur, fût-il de ceux qui ne comptent guère, a son destin, sa généalogie mémoriale, ses grandes douleurs et ses joies souveraines, ses erreurs et ses fidélités, son obscurité et son rayonnement. L'Autre nous donne parfois, et se donne par nous, cette part de lui-même qu'il ne connaît pas encore.

La parole commune est justement ce *nous*. Nous nous donnons l'un à l'autre en *nous* : chacun se dit par la médiation de l'Autre,

Comment vivre demain ?

p.174 et dit l'Autre en se disant. En te parlant je t'écoute : ne sachant pas si c'est moi qui te parle ou toi-même qui parles par moi.

A cette profondeur, la parole humaine est reconnaissance réciproque, expérience réciproque de l'immensité, de l'inexhaustibilité des lieux communs. Ceci, vrai de la relation entre les personnes, l'est également de la relation communautaire. Le lieu commun entre les hommes dans une collectivité déterminée est une inspiration commune, un souffle collectif : une aventure partagée, une mémoire qui peut être souvent tragique, qui peut même avoir ses parties honteuses, mais que tous partagent. Cette inspiration entraîne un risque, postule une capacité de sacrifice, qui rend à chacun sa vraie mesure, non pas même aux yeux de tous, mais en vue de tous, mais en tous, par tous et pour tous.

Le lieu commun, la valeur partagée, mangée ensemble, célébrée ensemble, n'est évidemment pas un système d'intérêts collectifs, exclusifs d'autres intérêts, ceux d'une nation contre une autre, d'une classe contre une autre. C'est la vie intérieure universelle, osmotique, d'une communauté en chacun de ses membres et de chaque membre dans la communauté. Toute collectivité humaine possède en puissance et en indivis une certaine vie intérieure, qui peut être anémique, refoulée ou déviée, mais qui n'attend peut-être que sa propre révélation pour sourdre.

Révélation qu'il ne faut confondre ni avec l'expression d'une « volonté générale » ou d'une « conscience de masses », ni même avec certains élans collectifs de fraternité ; ni, bien sûr, avec le résultat d'aucun conditionnement psychologique. La vie intérieure d'une véritable communauté, non d'un *agrégat* d'individus, est tout

Comment vivre demain ?

le contraire d'un système d'habitudes nées de la propagande ou de la publicité.

La vie intérieure est ce qui jaillit de source. Une fraîcheur originelle, une essentielle pauvreté, une disponibilité, une puissance d'émerveillement, le goût du pain et des sentiments simples, le don du rire et des larmes ; une raison ouvrière, une solidarité également cohérente quand il s'agit de souffrance ou de joie ; une continuité d'inspiration, de création, une certaine manière de louer ^{p.175} ensemble, d'être ensemble. Autrefois, on eût dit : l'âme du peuple. Mais aujourd'hui, y a-t-il encore des peuples ? Il y a d'un côté des masses sous-développées ; de l'autre, des sociétés hyperindustrielles dont nous faisons partie. Les masses sont incultes et elles ont faim. Les sociétés industrielles, elles, jouissent d'une pléthore de livres de poche et de bien-être.

La faim convenablement attisée, la faim de savoir autant que de pain peut créer une communauté d'êtres souffrant ensemble, espérant ensemble, qui se sacrifient les uns pour les autres, qui s'aiment entre eux. Mais la satiété n'est pas le ciment d'une communauté ; elle ne crée rien, elle désagrège. Il n'y a, chez les repus, ni poésie ni grand art qui soient nés de l'espérance, de l'inquiétude ou de l'aspiration spirituelle, ou simplement de la nécessité historique. J'oserais presque dire que la poésie est un luxe de pauvre, et peut-être aussi la vie intérieure.

Mais il y a une indigence des repus : indigence intérieure qui est la raison inavouée de notre ennui, de notre angoisse, de notre peur de la solitude et du silence et de la mort, de notre passivité, de notre impuissance à communiquer, de la difficulté qu'éprouve chacun de nous à garder une identité durable, à s'accorder aux

Comment vivre demain ?

autres, à vivre ensemble, à croire en eux et en lui-même à la fois, en vertu d'une réalité qui nous contienne tous. Et cette autre indigence qui nous vient de ce que nous ne voulons pas nous rappeler collectivement à nous-mêmes, que nous voulons oublier notre propre puissance maligne et la dimension tragique de notre destin. Vingt ans après la deuxième guerre mondiale et son atrocité qui nous a tous marqués, quel symptôme de notre misère interne que notre occultation délibérée de l'horreur, et cette espèce de sur-optimisme que nous fabriquons comme un antidote à notre terreur de nous-mêmes.

Cette indigence, personnelle et collective, comment la reconnaître et la surmonter ? Nous : c'est-à-dire ici les poètes ; mais chacun n'est-il pas essentiellement un poète, créateur ou procréateur de l'homme en lui, de l'homme en tous ?

Je me demande parfois s'il ne faut pas commencer par vivre cette indigence même, personnellement et jusqu'au bout : perdre p.176 l'usage de la parole, devenir incapable de lire ou d'entendre la littérature et l'art hypercultivés, soit dans leur subtilisation hermétique, soit dans leur dégradation nihiliste. Ne plus pouvoir parler, accepter de ne plus parler avant qu'une parole simple et fervente, à la fois communicable et profonde, ne pousse vers autrui, à partir des racines de notre expérience commune, de cette expérience dont fait partie entre autres le cruel mutisme des âmes. Perdre l'usage de la parole : ou plutôt, oubliant ce jeu verbal que nous avons si bien appris et trop bien joué, ensevelir la parole au lieu de la plus grande famine spirituelle, dans cet immense désert d'hommes qu'est le monde d'aujourd'hui ; être vraiment des pauvres en esprit, des nomades démunis de tout viatique, sauf de leur foi dans ces rapports simples, silencieux,

Comment vivre demain ?

entre les hommes, rapports dont la parole humaine est toujours née et toujours renaîtra.

Et d'abord, oser dire notre *faim* commune en attendant de dire, et pour mieux dire ensuite, notre fin commune. Oser dire notre faim commune en attendant de découvrir avec des mots très anciens, tout tremblants d'inexpérience, les lieux communs de toujours. Tout l'espace de l'expérience humaine réconciliée avec elle-même, réunissant le visible et l'invisible ; la connaissance du monde et le mystère de l'homme en chacun de nous, dans l'humanité entière, peut-être en Dieu ; la destination et le salut de l'esprit, voilà ce que la parole aujourd'hui diluée et dispersée, à jamais diluée et dispersée dans l'apparence, doit à nouveau, sempiternellement à nouveau, à grand effort, lentement, gauchement mais soutenue par une certitude éternelle, investir, pénétrer, comprendre, soulever, célébrer dans un mouvement de création et d'offrande.

Pour l'instant, nous vivons le grand schisme entre le savoir et le croire, entre la technique et l'art, la science de l'homme et l'amour de Dieu. Les uns s'y accommodent, les autres en désespèrent. Certains y apprennent, par l'expérience contraire, les voies de l'unité. Ces derniers sont uniquement attachés à la parole humaine dans sa vérité commune, comme instrument en vue de connaître la vérité et comme lieu de communion dans la vérité. Ils croient que la redécouverte, la résurrection de cette vérité ^{p.177} intérieure, rayonnant de l'intérieur vers l'extérieur et comme intériorisant celui-ci, fera renaître un art non plus divisé, mais unitaire, non plus craintivement involutif, mais généreusement ouvert. Dans l'espérance de ce nouveau seuil de l'homme que peut-être nous ne verrons pas de nos yeux, il nous faut préserver patiemment, en la

Comment vivre demain ?

vivant à ciel ouvert et non dans les catacombes de la nostalgie, cette vie personnelle actuellement dérisoire, demain l'objet d'une faim générale dont l'explosion secouera tout notre univers mental. En attendant, tout en souhaitant aux repus qu'ils gardent un coin d'appétit pour de nouveaux excès de bien-être, rien ne nous empêche de rappeler à qui sait l'entendre la phrase point tellement énigmatique de Péguy : « Les pommes de terre rendent de grands services, surtout frites, mais elles ne sont pas tout. »...

@

Comment vivre demain ?

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. André Chavanne

@

LE PRÉSIDENT : p.179 Il conviendrait que ce débat prît le plus possible la forme d'un entretien à plusieurs voix ; c'est-à-dire que puisse s'instaurer un dialogue entre M. Oppenheimer et les interpellants, mais en même temps que d'autres participants puissent faire connaître leurs opinions.

Pour cette discussion, quels seraient les centres d'intérêt possibles ? Nous pourrions tout d'abord, en suivant la conférence de M. Oppenheimer, étudier si, et dans quelles conditions, on peut prévoir l'avenir.

Ensuite, M. Oppenheimer a abordé le problème essentiel du désarmement. Un certain nombre de participants à ce débat désirent prendre la parole à ce sujet.

Puis il y a les problèmes relatifs à la définition même de la vie privée, et bien entendu, puisque nous sommes tous d'accord là-dessus, aux moyens utiles, aux moyens nécessaires pour assurer cette vie individuelle.

Ensuite, comme un espoir, M. Oppenheimer a parlé de la nécessité de créer un monde plus ouvert. Nécessité vitale, au dire de Niels Bohr. Ce pourrait être un quatrième point.

Et enfin, revenant rapidement sur les problèmes qu'il avait beaucoup plus longuement abordés lors de sa première conférence genevoise ², M. Oppenheimer a reposé le problème de la signification morale de la science pour les savants eux-mêmes et pour le public : par exemple, la signification de la science pour les hommes politiques ; et pour les hommes qui ne peuvent pas connaître la science parce qu'elle dépasse leur intelligence. Tous ces problèmes pourraient être abordés dans un dernier point que nous appellerons « signification de l'optimisme vis-à-vis de la science ». Certaines personnes désirent aussi voir quelles sont les relations entre les sciences parcellaires et les

¹ Le 3 septembre 1964.

² Le 30 juin 1962, sous le titre *Science et culture*.

Comment vivre demain ?

tentatives d'explication globale d'ordre philosophique, par exemple.

p.180 Nous essaierons, pour autant que faire se peut, et suivant la méthode que je viens d'indiquer, d'aborder successivement ces cinq points.

M. le grand rabbin Safran désire s'exprimer sur les possibilités de prévision, et faire en même temps quelques remarques sur la notion de prophétie.

M. ALEXANDRE SAFRAN : M. le professeur Oppenheimer a caractérisé la prophétie comme étant la prévision de ce qui doit inéluctablement arriver. Or les prophètes d'Israël, les prophètes classiques, ne prédisent point ce qui doit arriver, mais prévoient un avenir conditionné par le comportement des hommes. Ces derniers, en opérant un changement dans leur conduite, sont toujours à même de modifier le cours des événements.

M. LÉO MOULIN : Contrairement à ce qu'a dit M. Oppenheimer, je crois que, dans une certaine mesure, l'avenir est prévisible. Si on me demande ce que sera l'humanité dans cent ans, je suis évidemment incapable de le dire. Un accident atomique ou autre est toujours possible. Et si on me demande de décrire en détail la vie quotidienne dans cent ans, je ne pourrai pas non plus y répondre. Je ne crois pas non plus qu'il y ait des lois historiques comme l'entendent les marxistes de stricte observance. Je ne puis pas prédire avec certitude ce que sera l'humanité au point de vue social ou économique, mais je crois qu'en tenant compte et du passé qui conditionne tout notre avenir, et du présent, on peut déterminer ce qui est vraisemblable, ce qui normalement pourrait arriver et — pour reprendre un terme utilisé dans cette admirable série d'études que dirige Bertrand de Jouvenel, les *Futuribles*, — ce qui est « futurible » dans une vue prospective.

Je vous donne deux ou trois exemples de ce « futurible », de choses qui sont presque certaines parce qu'elles sont inscrites dans les faits et qui conditionnent toute notre vie. Disons : l'évolution de la population paysanne. Dans les pays évolués, elle diminue, elle tend vers un taux correspondant à 5 % de la population. Quelles que soient les mesures prises, même si elles sont prises à contre-courant, on arrive tôt ou tard à une situation de 5 à 10 % maximum ; par contre, nous constatons l'accroissement des classes moyennes salariées, au détriment du groupe ouvrier proprement dit. Nous constatons également un

Comment vivre demain ?

allongement de la vie moyenne de l'homme, et un allongement encore plus considérable de la vie moyenne des femmes. (Nous allons vers une société de veuves.)

Dans ces conditions, on doit dire qu'on ne peut pas prévoir à long terme ; mais à moyen terme, on *peut* et on *doit* normalement prévoir. Le gouvernant, le politique se doit de déceler ce que sera le futurible, ce qui est le futurible aujourd'hui, avec un certain pourcentage de chances d'être exact. Contrairement à ce qu'a dit le professeur Oppenheimer, je crois que l'homme qui peut prévoir, l'homme qui bâtit sa vie aujourd'hui en fonction de ce qu'il prévoit, à tort ou à raison, est non pas un malade qui refait sa vie parce qu'il est couché sur un brancard, mais un homme digne de ce nom. Il faut que nous partions de l'idée ^{p.181} que c'est cette lucidité, cette clairvoyance, cette possibilité de maîtriser notre destin qui fait notre valeur d'hommes.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Vous m'avez mal compris !

En anglais, le mot « prophète » a les deux significations : voir ce qui va se passer et voir ce qu'on doit faire. J'ai essayé hier soir de séparer ces deux notions parce que la prédiction dont on a parlé, surtout la prédiction statistique sur la continuité de quelques aspects de la vie humaine, c'est une affaire permettant d'apprendre, d'étudier et de dire la vérité des faits. Mais il y a une autre prophétie, qui est de se rendre responsable pour l'avenir de l'homme et l'avenir du monde.

Je reconnais parfaitement que les deux sens existent, et je les crois complémentaires. Lorsqu'on est bien sûr que quelque chose est inéluctable, il y a tout de même beaucoup de place pour les efforts humains.

Je ne voudrais pas nier que la prévision est possible. Mais les gens qui prédisent l'avenir le font souvent sans se souvenir des liens, des limitations que les actions passées, que l'histoire, que le présent vont imposer à l'avenir. Très souvent, lorsqu'on fait des prédictions, on est incapable de penser à de grands changements parce qu'ils sont tout à fait nouveaux. Personne n'a prédit, en 1938, le monde de 1948. Ce n'est pas la faute des physiciens ; ils étaient un peu bêtes, mais les hommes sont bêtes. Je suis parfaitement d'accord pour reconnaître que d'ignorer ce qu'on peut savoir est une faute.

Lincoln a dit, en parlant de la guerre civile aux Etats-Unis : « Personne ne

Comment vivre demain ?

croyait qu'elle durerait aussi longtemps et qu'elle serait aussi dure. Personne ne croyait qu'elle n'aurait rien à voir avec la liberté des esclaves. Mais l'homme propose, et Dieu dispose... »

LE PRÉSIDENT : Nous allons passer maintenant à un certain nombre de questions relatives au désarmement, et en particulier au désarmement nucléaire.

La parole est à M. Umberto Campagnolo.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Il est très important que l'autorité d'un grand savant nous confirme dans l'idée que l'avenir dépend du désarmement atomique.

Cela posé, le problème est de savoir pourquoi, malgré la bonne volonté que manifestent les Etats, les politiciens, et les efforts qui durent depuis des dizaines d'années, si j'y englobe la période d'avant la première guerre, nous en sommes encore à la course aux armements.

Avant de passer à une considération théorique, je me demande s'il est encore permis d'espérer que les pourparlers, les conférences des gouvernements sur et pour le désarmement, aboutiront à un résultat quelconque ; car nous passons constamment d'une déception à l'autre. Parfois, il semble que les parties sont sur le point de se mettre d'accord, et finalement, nous assistons toujours à un échec.

p.182 Je me demande alors s'il ne faut pas mobiliser d'autres forces pour arriver au désarmement. N'y a-t-il pas, dans l'humanité actuelle, deux étages ? Un étage politique, strictement politique, celui des gouvernants ; puis celui de l'opinion publique et de ceux qui la forment. Je pense qu'aujourd'hui, il y a une tension entre la politique des gouvernements qui sont impuissants à résoudre les problèmes du désarmement, et la politique encore à un stade moral, qui est le propre de l'opinion publique, et de ceux que nous appelons les hommes de culture, à savoir, les savants au premier chef.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Le R. P. Dubarle et le professeur Weisskopf, qui ont participé à presque toutes les conférences de Pugwash, peuvent peut-être répondre.

Comment vivre demain ?

R. P. DOMINIQUE DUBARLE : Le professeur Oppenheimer me demande de dire quelle est mon impression des réunions de la conférence de Pugwash. Mais peut-être convient-il d'expliquer au public ce dont il s'agit.

A l'appel de Lord Russell et d'Einstein, lorsqu'on a réalisé quelle était la puissance de destruction des bombes à hydrogène, un groupe de savants américains et russes ont commencé à se réunir, en 1957, à Pugwash, qui est une petite localité de la Nouvelle-Ecosse. On a alors discuté de ces questions de désarmement, de coopération scientifique et également de l'assistance scientifique et technique des pays les plus développés aux pays qui sont retardataires.

Les réunions se sont poursuivies depuis à un rythme assez serré, deux ou trois réunions par an. Les discussions ont été conduites d'abord par des physiciens, avec ensuite la participation de biologistes, et pour finir d'hommes de sciences sociales et politiques. Les conseillers de la Maison-Blanche y ont souvent paru. Et, très évidemment, lorsque l'Académie des Sciences y vient en corps constitué, cela a aussi des répercussions d'ordre politique. C'est une occasion de faire certains sondages et d'amorcer certaines conversations par personne interposée.

Naturellement, les scientifiques y sont venus dans l'espoir d'aboutir à une discussion d'ordre scientifique et technique en vue de résoudre leurs problèmes, profitant d'ailleurs des liens moraux, spirituels et intellectuels qui existent entre scientifiques et qui se sont affirmés tout de suite très cordialement.

Je ne sais pas ce qu'en pensent le professeur Oppenheimer et le professeur Weisskopf, mais le sentiment que j'ai, c'est que l'homme de science a dû lentement, progressivement, reconnaître une réalité politique qui est d'un autre ordre que celle de la science, une réalité politique amère par certains côtés, dure, qui fait qu'aujourd'hui, dans une large mesure, les gouvernements comptent davantage sur la bombe atomique que sur le désarmement pour assurer la paix. Cela tient à des conditions qui ne sont pas des conditions d'ordre scientifique, mais qui sont des conditions d'ordre psychologique, humaines, tirées de notre histoire, et qui font que les hommes, de grande partie du monde à grande p.183 partie du monde, n'ont pas confiance les uns dans les autres. Puisqu'il existe de graves divergences, on estime encore préférable, et plus sûr, de trouver des barrières qui

Comment vivre demain ?

imposent la terreur à tous. Personne n'a envie d'être détruit par une action de riposte.

Dans ces conditions, on a bien souvent le sentiment que les politiques disent : parlons de désarmement, pensons-y, mais ne désarmons pas trop tôt. C'est une expérience assez amère pour un scientifique que de se rendre compte de la vérité humaine —, trop humaine, mais bien humaine aussi —, de cet antagonisme politique et de ces sécurités que les gouvernements réclament à ce propos.

Alors, oui, je crains que nos espérances immédiates de désarmement soient frustrées. Que faire ? Peut-être est-ce bien de poser la question crûment. J'aurai, pour ma part, une philosophie un peu amère. Je pense qu'entre hommes, entre individus, on ne désarme pas tant qu'il n'y a pas de gendarme. Lorsque les hommes sont les uns face aux autres, la vie comporte beaucoup de risques. On sait bien qu'on peut avoir des adversaires, qu'ils peuvent être fort violents, méchants. On sait très bien aussi — mais on ne le dit pas — qu'on peut être soi-même fort violent, méchant, et on ne jette son pistolet que lorsqu'il y a une autorité constituée, capable de faire que les droits deviennent des lois, et que les lois puissent être soutenues par la force. Tant qu'il n'y a pas une autorité de ce genre, il est bien à craindre que les êtres restent armés les uns devant les autres.

Une de nos difficultés, c'est que nous avons posé le problème du désarmement, mais que nous ne savons pas poser le problème d'une garantie et d'une force capable de faire respecter la loi de la paix par chacune des parties.

Je me demande si l'une des choses que nous aurions à faire ne serait pas de tourner le problème du désarmement, de faire qu'on essaie de fixer un certain nombre d'objectifs communs à l'humanité, et de profiter des éléments de crise — qui ne pourront pas ne pas se produire — pour progressivement constituer, non seulement un droit international, non seulement une autorité morale internationale — toutes choses qui existent de quelque manière et sont représentées par les institutions que nous connaissons — mais véritablement une loi. Et une loi est autre chose qu'un droit ; c'est quelque chose qui est édicté par un pouvoir. Donc, au service de cette loi, devrait être instituée une force capable de faire observer les accords souscrits par toutes les parties.

Comment vivre demain ?

Tant que cela ne sera pas, j'ai bien peur que notre monde humain ressemble à une région dans laquelle il n'y aurait pas d'Etat.

M. V.-F. WEISSKOPF : Je suis tout à fait d'accord avec ce qu'a dit le R. P. Dubarle. Je voudrais simplement ajouter quelques mots plus encourageants, car je pense que les conférences de Pugwash ont une influence très positive sur la politique du monde.

Il est vrai que les savants qui y ont participé ont une impression très amère en voyant que les réalités de la politique sont beaucoup plus difficiles à manier, parfois, que les réalités de la science. Mais on peut dire, je p.184 crois, avec une certaine justification, que la cessation des expériences nucléaires, par exemple, est une conséquence directe des discussions commencées en 1957 à Pugwash. Je crois également que le fait que les gouvernements du monde sont maintenant beaucoup plus conscients du problème de la bombe atomique est, au moins partiellement, un effet ou un résultat de ces conférences.

Je voudrais aussi ajouter quelque chose à ce qu'a dit M. Umberto Campagnolo, qui a demandé que l'opinion donne une base morale aux discussions sur le désarmement.

Je suis tout à fait d'accord avec lui. Je crois que l'opinion publique devrait être beaucoup plus forte et précise dans son désir de désarmement. Je crois que les scientifiques sont plus conscients de la signification internationale de ces problèmes, et je crois aussi que le mouvement Pugwash a donné la preuve que l'opinion publique mondiale peut avoir une influence sur les gouvernants. J'estime que de tels mouvements devraient être beaucoup plus forts, beaucoup plus expressifs qu'ils ne l'ont été jusqu'à maintenant, et je souhaite qu'ils exercent une pression toujours plus forte sur les gouvernants.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je suis d'accord avec le R. P. Dubarle, et j'ajoute que les réunions de Pugwash ont des répercussions très saines. La composition des forces militaires aux Etats-Unis a été révolutionnée depuis trois ou quatre ans, de telle sorte qu'on peut faire face à des problèmes de violence sans s'engager sur une voie qui mènerait à la guerre atomique. Les

Comment vivre demain ?

deux hiérarchies ¹ sont nettement séparées, et ce sont là des idées qu'on a discutées entre savants il y a quinze ans. Or, la réalisation n'en a lieu que maintenant.

Le meilleur argument qui puisse faciliter le désarmement, c'est qu'il n'y aura pas de grande guerre. Après un certain nombre d'années, les grands Etats qui détiennent des armes atomiques qui coûtent très cher, qui sont si funestes, vont alors se demander pourquoi on ne s'en sert pas, et peut-être se dire qu'elles sont inutiles.

Mais ceux qui me préoccupent, ce sont les pays du tiers monde, des pays comme la Chine qui ne sont pas aussi rapidement que nous arrivés au même stade de connaissance... Il faut une politique de sagesse beaucoup plus profonde que celle que nous pratiquons.

M. LE CHANOINE VAN CAMP : Après les paroles si émouvantes du professeur Oppenheimer et de M. Weisskopf, je me permets de poser à M. Oppenheimer une question, assez facile à écarter peut-être au nom de la logique et même de la philosophie, mais non psychologiquement parlant :

Est-ce que, si vous aviez prévu la situation actuelle du monde, vous auriez osé commencer les recherches qui ont mené à la bombe atomique ?

M. ROBERT OPPENHEIMER : p.185 Mon rôle a été beaucoup plus modeste. Les découvertes ont été faites par deux Allemands qui ont suivi les travaux de Fermi, qui avait fait la découverte mais ne l'avait pas comprise. Mon rôle a été de présider à un effort pour en faire, dès que possible, quelque chose de pratique. Mais je le referais.

M. LE CHANOINE VAN CAMP : C'est le savant que j'interroge...

M. ROBERT OPPENHEIMER : Il est difficile de répondre au nom de tous les savants. Mais je crois que parmi eux, il y en avait bien qui savaient ce qu'ils faisaient. Il y a des espoirs qui ne se sont peut-être pas réalisés.

Le fait que le monde devait s'unir, devait se comprendre, et surtout le fait

¹ Forces « tactiques » et forces « stratégiques ». (N.D.L.R.)

Comment vivre demain ?

que l'universel, dans la science, est une partie essentielle de la culture du XX^e siècle, étaient bien à l'origine de ces recherches.

M. LE CHANOINE VAN CAMP : Cela pose le problème du rapport entre morale et science, qui est un problème inquiétant.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Ce n'est pas le rapport entre morale et science qui est en cause, mais entre morale et technique.

M. V.-F. WEISSKOPF : J'aimerais bien m'adresser à M. Oppenheimer d'une façon différente.

Après ce qui s'est passé ces vingt dernières années, voudriez-vous, dans la position où vous étiez en 1942, accepter de nouveau de développer la bombe ?

M. ROBERT OPPENHEIMER : A cela j'ai répondu oui. Je dis que je n'ai pas fait la découverte, mais pour le travail pratique...

UN ASSISTANT : Même après Hiroshima ?...

M. ROBERT OPPENHEIMER : Oui.

Mlle JEANNE HERSCH : La question telle qu'elle a été posée à M. Oppenheimer montre que nous avons oublié la différence d'attitude que l'on pouvait avoir pendant la dernière guerre, et celle que nous avons en présence d'une guerre menaçante. Nous considérons la guerre menaçante comme une sorte d'abstraction, séparée de toute autre espèce de considération. Il ne s'agit pas de savoir quel serait l'enjeu de cette guerre, pourquoi on se battrait. C'est la guerre. Quand on prend la guerre nue, isolée de tout contexte, et qu'on demande à M. Oppenheimer : « Si vous aviez su, auriez-vous fait ce que vous avez fait ? », M. Oppenheimer est placé dans une situation impossible, hors du temps, hors de l'espace et hors de l'histoire.

^{p.186} Or ces choses-là ne se décident pas hors du temps, hors de l'espace ni hors de l'histoire ; elles se décident dans une situation historique donnée, qui est la seule situation dans laquelle un être humain puisse prendre une décision. La décision se prend en fonction de ce qui est, de ce qui est en train de se

Comment vivre demain ?

passer. Or ce qui était en train de se passer, c'était les fours crématoires dans lesquels on jetait les petits enfants. Il ne faut donc pas faire des figures de rhétorique et dire : « Même après Hiroshima !... ». Il faut se demander, devant telles choses qui se passent : Peut-on s'y installer ? Peut-on l'accepter ? Peut-on l'accepter à tout jamais ? Peut-on vivre tranquillement à côté ? Ou bien : est-ce que la mesure de l'horreur qui arrive exige une intervention maximale ?

Voilà comment les questions se posent. Et je trouve que pour un être humain c'est une attitude répugnante que de jouer à l'ange intemporel pour juger les hommes qui ont des choses réelles dans les mains et dont dépendent d'autres vies et le moment présent.

M. MARCEL GRÉGOIRE : Il est étonnant de voir se produire aujourd'hui certaines manifestations contre le professeur Oppenheimer, car il a beaucoup insisté hier sur la gravité du danger atomique, et il a terminé par un très émouvant appel à la fraternité, à la compréhension, etc.

En cela, M. Oppenheimer a parlé hier en scientifique, en grand savant qu'il est, et en moraliste, en grande conscience qu'il est, plutôt qu'en politique. Il parlait de ce qui devrait être plutôt que de partir de ce qui est, ce qui est le triste sort des hommes politiques.

Or, quand on parle de la guerre, quand on insiste sur les immenses dangers de la guerre atomique, la guerre conventionnelle en devient par contrecoup presque idyllique. Et si on évoque Hiroshima dans la salle, on paraît oublier qu'il y a eu une nuit de Dresde qui, à certains égards, lui était bien comparable.

Si bien que, s'il faut souhaiter éviter la guerre, il importe bien davantage d'en trouver les moyens, car c'est là ce qui importe. Cela, c'est du travail constructif, ce n'est pas de l'angélisme qui se satisfait facilement.

Alors, que constatons-nous ? C'est que l'équilibre de la terreur est un fait ; c'est lui qui a permis les vingt années que nous venons de vivre. Elles ne furent certes pas toujours agréables, mais ceux qui les ont vécues savent qu'elles furent infiniment plus fécondes que les quatre qui les ont précédées. Il y a eu Cuba, et cet équilibre de la terreur a sauvé la paix. Et il a fait beaucoup plus. Il l'a fait surtout parce que chacun est convaincu que la guerre apocalyptique est devenue inutile. Et pour reprendre une distinction fameuse, si la crainte n'a pas encore réussi à rendre la justice forte, elle aboutit de plus en plus à ce résultat

Comment vivre demain ?

que la force devient de plus en plus juste. Cela est si vrai, d'ailleurs, que les seules guerres qu'on envisage, les seules qui se font, ce sont les guerres classiques.

Du point de vue moral, il y a un très grave problème qui se pose. Pour résister à l'agression, même si on la subit, est-il légitime d'avoir recours à l'arme atomique ? Si vous répondez par la négative, c'est une ^{p.187} prime à l'agression, et si vous répondez par l'affirmative, comment imaginer qu'un peuple qui pourrait utiliser cette arme va y renoncer ?

La bombe atomique, en raison du danger qu'elle recèle, apporte une immense espérance. De même que l'invention de la poudre est à l'origine de la constitution des Etats nationaux et par conséquent de plus grands rassemblements, la bombe atomique va obliger les hommes à mettre sur pied la mondialisation du monde. La crainte à la mode, c'est celle de la dissémination. Mais croyez-vous que lorsqu'un pays comme la Chine aura la bombe, il sera encore dans la situation d'aujourd'hui ? Il ne va pas recevoir la bombe au titre de l'assistance technique. Il aura la bombe parce qu'il se sera transformé et que lui aussi, et à son tour, aura quelque chose à perdre. Par conséquent, les nécessités qui, à l'heure actuelle, interdisent aux Etats-Unis et à l'URSS de s'affronter directement imposeront aux nations accédant à la bombe la même sagesse et les mêmes limitations.

Pour la première fois, je crois, on entrevoit la possibilité de rationaliser la défense nationale en la ramenant à ce qu'elle doit être, suffisante pour éviter l'invasion, insuffisante pour l'encourager.

Par conséquent, je ne vois pas pourquoi il faut désespérer du monde actuel ou en devenir, plus que de celui qui a précédé, et semer le découragement notamment chez les jeunes, au nom de la morale, alors que la raison justifie et commande à la fois un optimisme raisonné.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Les gens qui ont participé à la fabrication de ces armes ont eu, bien sûr, des motifs assez différents, mais personne ne l'a fait pour revivre la bataille des frontières d'il y a cinquante ans et la bataille de Pologne d'il y a vingt-cinq ans.

LE PRÉSIDENT : M'étant efforcé personnellement de lutter contre la

Comment vivre demain ?

dissémination des armes nucléaires dans mon pays, je voudrais dire qu'il s'agit d'un objectif à court terme. Je ne sais pas ce que sera le problème des armes nucléaires dans vingt ans. Si un petit pays comme la Suisse pouvait obtenir de l'étranger la bombe nucléaire, même miniaturisée, même la bombe nucléaire tactique, cela serait très dangereux, parce qu'avant nous, petit pays, pays neutre, d'autres pays beaucoup plus intéressants au point de vue militaire, les grands pays alliés de la Russie ou les grands alliés des Etats-Unis l'auraient déjà. Et je pense que les possibilités de déchaînement d'une guerre s'en trouveraient accrues.

Les exemples ne sont pas si lointains de chefs militaires, auxquels on pouvait prêter une certaine sagesse, qui ont fait des choses qui n'étaient pas très sages, et il est difficile aux politiques, à certains moments, de ne pas obéir aux militaires.

Vous avez parlé de Cuba où le conflit a été évité par la sagesse des Russes et des Américains. Or, je ne sais pas si le gouvernement de Cuba, engagé dans une action révolutionnaire, — et nous n'avons pas à le p.188 juger là-dessus —, aurait eu la même sagesse s'il avait personnellement disposé de l'arme nucléaire.

M. MARCEL GRÉGOIRE : Je crois que vous avez calomnié votre pays en supposant, même un seul instant, que s'il était doté de l'arme nucléaire il constituerait du coup un danger.

LE PRÉSIDENT : Je ne crois pas, en effet, que nos militaires utiliseraient la bombe. Il n'en reste pas moins que si nous l'avions, d'autres l'auraient et dans l'ensemble j'aurais très peur d'une décision irréfléchie et catastrophique.

M. HUBERT BEUVE-MERY : Après tout ce qui vient d'être dit sur le désarmement et la dissémination des armes nucléaires, je ne voudrais pas prolonger cette partie de la discussion. Il faut en effet toujours rester optimiste quels que soient les risques.

J'attire simplement l'attention sur un raisonnement très courant chez les politiques et souvent adopté par les opinions publiques. A l'heure actuelle, comme l'a dit tout à l'heure le R. P. Dubarle, personne ne veut détruire ayant peur d'être détruit. Mais chacun, y compris la Suisse, aspire à ne pas être

Comment vivre demain ?

détruit et, s'il le faut, à pouvoir détruire pour ne pas être détruit. C'est la fameuse théorie de la dissuasion qui comporte une grande part de vrai.

La conclusion qu'on en tire, c'est que seuls les Etats qui disposent de la bombe atomique sont en situation de ne pas être détruits, les autres se contentant de faire un pari ou de compter sur la Providence.

Il y a par conséquent une aspiration plus ou moins latente, ou plus ou moins exprimée et ardente, à avoir le moyen de survivre. Or celui-ci est en même temps un moyen de souveraineté. On se dit que si on ne dispose pas de cette arme ou de cette protection, on n'est plus qu'un Etat protégé ; on n'est plus un Etat au véritable sens du mot.

Chaque fois qu'un Etat intermédiaire entre les très grands et les moyens ou les petits, fait ce raisonnement, il développe évidemment chez tous une assez grande puissance de contention. De sorte que la conservation du secret, à un terme que je ne saurais préciser, paraît tout à fait impossible. Et cela nous ramène à ce qui a été souhaité tout à l'heure, à un gouvernement, à une autorité, à une force qui ne peut être qu'un gouvernement mondial à la préparation duquel les savants peuvent contribuer très largement.

Dans cet ordre d'idées, je me permettrai de poser au professeur Oppenheimer une simple question, presque technique. Quand en France on discute de la recherche, de la fabrication de la fameuse bombe à hydrogène, on dit souvent, quand on veut la justifier, qu'il y a là une filière, un moyen de dominer l'énergie atomique pour de tout autres fins, pour des fins pacifiques. Et le cas n'est pas particulier à la France ; dans tous les pays il est beaucoup plus facile d'obtenir des crédits pour la défense nationale, avec l'appui des militaires, que pour des recherches de type civil. On dit alors : il faut faire la bombe parce que c'est le moyen d'accéder aux secrets de l'énergie atomique, à toutes fins utiles, et de ^{p.189} ne pas dépendre de la production étrangère, comme pour le charbon, le pétrole ou les autres sources d'énergie.

Quand on interroge les savants, les opinions sont très partagées. Les uns disent : non, absolument pas, la bombe n'est pas une filière ; au contraire, c'est un moyen de stériliser la véritable recherche, parce qu'on se lance dans une application qui absorbe à la fois toutes les énergies et tous les capitaux.

Comment vivre demain ?

Je serais heureux que le professeur Oppenheimer me donne son opinion personnelle sur la question.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Toute entreprise technologique, surtout dans des questions assez fondamentales, peut avoir des applications dans divers domaines. Il n'en est pas, pour autant, nécessaire de faire toute la technologie. Il faut choisir.

Chez nous, nous avons fabriqué, il y a douze ans, une bombe à hydrogène. On pouvait peut-être s'en servir pour des explosions à des fins pacifiques, mais jusqu'à présent on n'en a rien tiré d'utile. Nous ne savons pas comment faire. Cela viendra peut-être un jour ; ce n'est pas considéré comme impossible. Mais les méthodes les plus saines, qui donnent le plus d'espoir, sont fort éloignées de la physique de la bombe à hydrogène. On déclare toutes sortes de choses, pour se donner une bonne conscience, quand on fabrique des armes. En 1945, les savants ont dit que ces instruments pouvaient être utilisés à des fins utiles pour le monde. Et ils pensaient à la paix. Le secrétaire à la Défense, M. Stimson, qui était un homme d'un grand caractère, qui a beaucoup étudié, beaucoup pensé, beaucoup agi, pris beaucoup de responsabilités, s'est exprimé dans le même sens, mais en pensant à la puissance atomique.

M. V.-F. WEISSKOPF : M. Beuve-Méry a posé une question très intéressante et paradoxale. Je suis tout à fait d'accord avec lui quant au sentiment qu'exprime cette question, à savoir qu'il est très néfaste que les Etats fassent des efforts aussi importants pour développer quelque chose comme des bombes atomiques qui n'ont pas d'utilité pratique, qui sont au contraire des choses effroyables.

Mais la vie humaine est toujours pleine de paradoxes. Comme on nous l'a dit, le fait que la bombe existe sert à maintenir la paix. Un autre paradoxe, c'est que le développement des bombes aide la science à se développer.

Il est un fait que les Etats-Unis, l'Union soviétique, et maintenant la France sont aux premières lignes de la recherche nucléaire. C'est un fait qui n'est pas accidentel. Dès que la France a commencé à s'intéresser aux bombes atomiques, le niveau de la physique nucléaire pure, de la recherche pure, s'est élevé. Les laboratoires militaires ont besoin d'étudiants ; il faut avoir plus de cours de physique. Il y a plus de gens qui font de la science pacifique.

Comment vivre demain ?

Il est malheureusement vrai — et c'est un des paradoxes de la vie humaine — que lorsqu'une société commence à produire des bombes, la science en retire un avantage.

M. CONRAD MEILI : p.190 Ayant vécu la guerre au Japon, je voudrais mettre en avant une seule question : y avait-il nécessité de lancer deux bombes atomiques sur le Japon au moment où celui-ci était à genoux et s'apprêtait à se défendre avec des bambous ? Dans la petite rue voisine de notre maison, je voyais tous les soirs ceux qui n'étaient pas mobilisés, vieillards et femmes, s'exercer à lancer des bambous.

M. ROBERT OPPENHEIMER : D'après ce que je sais aujourd'hui, je ne crois pas que nous pouvions avoir la certitude que la bombe atomique était nécessaire pour terminer la guerre. Mais tel n'était pas l'avis de ceux qui avaient étudié la situation japonaise, de ceux qui avaient pensé à l'invasion. Ils avaient peut-être tort. Le Japon avait fait savoir à Moscou qu'il voulait engager des pourparlers de paix avec les Etats-Unis. Staline en a averti Truman. Staline n'aurait rien de bon de cette démarche, et Truman a laissé cela de côté. Peut-être aurait-il pu y avoir une décision d'ordre politique. Mais les gens qui ont pris la décision — et je pense surtout à Stimson, secrétaire à la Défense, et au président Truman — étaient sûrs que l'alternative était l'invasion ou la bombe. Peut-être avaient-ils tort.

M. HUBERT BEUVE-MÉRY : Je voudrais confirmer par une anecdote vécue ce que vient de dire M. le professeur Oppenheimer. J'étais à la Conférence de San Francisco, en 1945, pour la constitution des Nations Unies, et nous étions quelques Français qui avons rencontré le secrétaire d'Etat de l'époque. Il nous a dit, au mois de mai : « Ah ! vous êtes heureux, vous les Français, la guerre est finie pour vous... » L'Allemagne venait de capituler, et nous lui avons dit : « Mais les Américains ne sont pas mécontents non plus. » Il nous a répondu : « Non, bien sûr... Mais pour nous, la véritable guerre va commencer. Nous allons avoir à reconquérir île par île tout le Pacifique et cela va nous coûter extraordinairement cher. »

Je ne sais pas s'il était ou non au courant de la bombe atomique...

Comment vivre demain ?

M. ROBERT OPPENHEIMER : Il n'a rien su de la bombe atomique, c'est vrai ; il n'a rien su de beaucoup de choses. Il a même été interdit chez nous de célébrer la victoire en Europe, parce que nous étions très engagés et très acharnés dans la bataille.

Mme EDMÉE DE LA ROCHEFOUCAULD demande à M. Oppenheimer quelle distance doit séparer un pays agresseur de sa victime, de telle sorte qu'il ne ressente pas lui-même les effets de la radioactivité. Elle s'entend répondre que cela dépend de la vitesse du vent.

LE PRÉSIDENT : Après ce large débat sur le désarmement, nous passerons à un troisième point de cet entretien : la définition possible à donner à ce que M. Oppenheimer a appelé la *vie privée*. D'abord la définition, et ensuite les moyens techniques pour assurer la défense de cette vie privée contre l'irruption de moyens techniques susceptibles de violer, à différents degrés, cette vie privée.

M. ROTENSTREICHER ^{p.191} intervient en anglais sur le passage de la conférence de M. Oppenheimer où il traite de ce qui est public et de ce qui est privé.

M. ROBERT OPPENHEIMER : J'ai dit que l'expérience de la science était une expérience pleine de soleil. J'ai ajouté que le savant avait aussi ses difficultés et j'ai raconté ce qui était arrivé à un grand savant qui ne pouvait pas résoudre un problème et qui en était très malheureux. Je ne crois pas que d'autres explications soient nécessaires.

L'intime et le privé, ce n'est pas la même chose. J'ai dit que la science était tout à fait ouverte, mais tout de même intime. L'intimité caractérise la communication, les relations entre frères, la vie de ceux qui font de la science. Mais la publicité accompagne le résultat de leur effort.

M. ERIC WEIL : Je crains fort que mes remarques soient à la fois ennuyeuses et cyniques, caractéristiques qui sont très difficiles à réunir d'ailleurs.

Je voudrais poser une question péniblement précise : dans quelle mesure est-il possible de distinguer autrement que dans l'abstrait l'affaire privée et l'affaire publique ?

Je m'explique : l'affaire privée et l'affaire publique ne sont pas définies et

Comment vivre demain ?

ressenties identiquement, dans des civilisations différentes. Cela me semble un point très important. Pour donner des exemples très banals, un homme qui voudrait faire carrière politique aux Etats-Unis serait très handicapé s'il affichait une maîtresse...

M. ROBERT OPPENHEIMER : Vous avez tort de croire cela...

M. ERIC WEIL : Cela a peut-être changé récemment... Je n'ai d'ailleurs pas dit : « s'il avait une maîtresse », mais : « s'il affichait une maîtresse ».

Pour un homme public français, ce serait presque réhibitoire que de disposer d'une grande fortune personnelle rapidement acquise.

Voilà une première différence, de nature positive. Mais il y a peut-être une autre difficulté.

Ce qui est privé est reconnu comme privé publiquement. Il n'y a pas de privé qui ne s'oppose au public, mais tout privé s'oppose au public avec la prétention d'être reconnu publiquement. Les exemples historiques ne manquent pas. Le caractère privé de la religion, par exemple, est reconnu par le document le plus public qui existe aux Etats-Unis, par la Constitution.

De là, je crois, la difficulté fondamentale de l'affaire. Il y a le public et l'intérêt public. L'intérêt public doit se concilier avec ce qu'on appelle, je ne sais pas pourquoi, les droits imprescriptibles de l'individu.

Il y a par conséquent, je ne dis pas une contradiction, mais une contraction, entre le public et le privé. Le privé doit être reconnu. L'intérêt public doit être défendu en dernière analyse et en dernier ressort, précisément dans l'intérêt d'une vie privée encore possible.

p.192 On a beaucoup parlé, un peu trop à mon gré, de l'histoire de la bombe atomique, mais on peut dire très simplement que si le secret n'avait pas été imposé, l'affaire aurait pu se terminer par une victoire hitlérienne qui aurait été bel et bien la fin de toute vie privée.

Voilà donc les difficultés devant lesquelles nous nous trouvons. La réconciliation se trouve peut-être sur un plan que vous avez indiqué dans votre conférence. L'intérêt public exige le progrès. Or le progrès est affaire d'inventivité. Et l'inventivité fait partie précisément de la vie la plus personnelle.

Comment vivre demain ?

On ne fait pas une invention publiquement, ni en public. On la publie, ce qui indique précisément que c'est un autre domaine. Et cela peut être, sur le plan de la réalité, qui est un plan toujours déplaisant, la meilleure et la seule défense de la vie privée, de l'amitié et de l'échange libre sur le plan privé, sans que chaque parole prononcée à titre privé soit *ipso facto* considérée comme acte public.

Il est parfaitement possible que dans un accès de dégoût, après avoir entendu la radio ou lu le journal, je dise à un ami : « Cette humanité, il faudrait la faire sauter. » Cela ne signifie pas du tout que devant un tribunal je puisse être obligé de montrer que je ne cache pas une bombe atomique dans ma chambre.

La discussion amicale, ou plus exactement la conversation, me semble une des conditions matérielles décisives de tout progrès ; et c'est, je crois, de l'intérêt public bien compris de protéger la vie privée pour entretenir le progrès public.

M. ROBERT OPPENHEIMER : On voit de cela quelques signes en Union soviétique.

M. FRANCO LOMBARDI : Le danger de la distinction entre commun et privé, c'est toujours de penser *dehors* et *dedans*. Il y a toujours l'ancienne distinction des mystères, qui est passée de Platon dans le christianisme, et qui n'était pas dans la Bible.

Il n'y a pas d'exactitude dans le langage, même pas dans le langage scientifique ; il appartient à l'essence du mot d'avoir autour de soi une auréole. On ne peut pas épuiser la signification ni les résonances du mot. Relisez une vieille lettre écrite il y a cinquante ans. Vous comprenez la signification des mots, mais la résonance s'est perdue. La résonance, c'est le domaine privé, c'est l'intime ; mais la parole elle-même, c'est le public, l'institutionnel.

Ma seconde observation est beaucoup plus importante, elle concerne le thème de la conférence de M. Oppenheimer. Que va devenir, dans le monde futur qui est déjà commencé d'ailleurs, le public et le privé ? Je ne le sais pas. M. Oppenheimer a dit de façon très fine que l'avenir apporte toujours des

Comment vivre demain ?

surprises. Quelle sera la surprise si l'avenir nous donne beaucoup plus d'intimité et pas plus de public. Je dirai que le monde d'aujourd'hui va devenir un monde ouvert, mais plus l'horizon s'élargit, plus aussi l'individu se « privatise » ; c'est l'expérience vraiment sérieuse de nos jours. Le phénomène premier, ce n'est pas la formation de groupes juvéniles, c'est l'isolement de l'individu. Et, comme il se sent ^{p.193} isolé, il essaie de s'appuyer sur le groupe. C'est d'ailleurs l'expérience des Etats-Unis. Nous, Européens, nous avons la chance d'être enracinés dans le sol, et dans un certain sens, nous sommes plus libres que le citoyen des Etats-Unis qui se sent plus seul. Il a davantage besoin du groupe.

Je traduirai cela dans une formule : plus nous devenons modernes, plus nous allons redevenir anciens, c'est-à-dire que nous allons retrouver le sentiment de l'espace, de la nature, de l'éternité, et perdre un peu le sentiment de l'histoire du devenir, du progrès qui a été le sentiment du XIX^e siècle. Le devenir s'est déclenché au moment de la naissance de l'industrie, alors que le sentiment de l'ancien était le sentiment de l'histoire dans la nature, dans le cosmos, dans l'immutabilité de la nature. Ce n'était pas le *devenir*, c'était *l'être* ; et aujourd'hui on voit renaître ce sentiment, peut-être à cause des physiciens qui nous ont fait voir la terre photographiée à des milliers de kilomètres, ce qui donne un sentiment tout différent de la vie.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Il est bien vrai que tous les mots dont se servent les hommes sont ambigus. Mais je crois qu'il faut insister sur ce point que si, dans les sciences, les mots, les symboles sont souvent une expression imprécise, le contenu ne présente pas d'ambiguïté.

Quant à la deuxième partie de l'intervention, il faut, dans ce monde tellement public et changeant, et temporel, être à la fois conscient de soi, de ses amis, de ses amours, de ses sciences, de sa foi, et ouvert au grand monde, ouvert dans un sens sérieux. Je serais très triste si les hommes qu'on appelle les « intellectuels » se contentaient de se retirer dans l'être et sortaient du devenir ; de se retirer dans ce qu'ils sont et ce qu'ils comprennent, sans s'intéresser à ce que les autres ont à apprendre et à dire.

M. GEORGES BUCHANAN : M. Oppenheimer a parlé hier des techniques de pénétration dans la vie privée. Une des plus grandes menaces, dans cet ordre d'idées, réside dans l'avenir des « computers ». Il existera bientôt des dossiers

Comment vivre demain ?

qui comprendront des renseignements sur l'enfance, sur tous les événements de la jeunesse, de l'éducation et même sur l'âge mûr d'un individu. On appuiera sur un bouton et les renseignements seront là, jamais oubliés ; il y aura une mémoire officielle, mécanisée. Ce sera un instrument de puissance pour les hommes au pouvoir, et cet exemple montre la difficulté de dire où se trouve la ligne de partage entre la vie privée et la vie publique.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je suis très content que les hommes vivent toujours et que nos enfants puissent tenter d'apprendre de nos vies quelque chose d'utile, et d'oublier ce qui n'est pas très utile. Il faut des « computers » qui meurent.

M. LÉO MOULIN : p.194 La question est de savoir si la socialisation de l'individu est aujourd'hui beaucoup plus poussée qu'autrefois. Nous y sommes plus sensibles parce qu'il y a une densité démographique plus forte et une urbanisation de la vie sociale ; il y a des groupes de pression organisés, des moyens de diffusion collectifs, une démocratie qui fait intervenir l'opinion publique d'une façon beaucoup plus active qu'autrefois. Mais il ne faudrait pas exagérer dans ce sens, et croire que nous sommes, pour la première fois dans l'histoire, victimes d'une grégarisation ou d'une massification exagérée. A bien des égards, la distinction entre le privé et le collectif est une distinction qui sociologiquement ne résiste pas à l'analyse. Nous sommes les fruits d'une socialisation, et la collectivité est le reflet de ce que sont les individus et les personnes humaines.

Quant à défendre l'intimité de la personne, je crois d'abord qu'il y a des tas de gens qui ne désirent pas défendre leur intimité, qui recherchent les occasions de ne pas vivre dans leur intimité, en tête à tête avec eux-mêmes.

Pour ceux qui le désirent vraiment, il est possible d'échapper aux pressions collectives ; il suffit de refuser de se laisser dominer par le collectif. Vous n'êtes pas obligés de rouler en automobile le dimanche ; vous n'êtes pas obligés d'avoir un téléphone qui vous arrache à votre méditation ; vous n'êtes pas obligés d'écouter la télévision ou la radio. Vous pouvez parfaitement ne pas vous inscrire à un parti, ne pas militer dans un syndicat, refuser de faire carrière. Vous pouvez même pousser l'expérience plus loin. Si en conscience vous voulez désobéir au groupe, vous lui désobéissez. Cela se paie cher, bien entendu, mais la liberté de conscience doit être une chose coûteuse. Les

Comment vivre demain ?

persécutions, l'exil ou l'ostracisme sont le fruit de la liberté de conscience. C'est une chose normale. Le groupe n'aime pas qu'on soit un mouton noir dans un troupeau de moutons blancs. Il faut savoir ce que l'on fait. Si on fait de la haute montagne, on risque de dérapier et de se tuer. Si on fait de la liberté, on risque de dévisser et de mourir en cours de route.

M. ERIC WEIL : Je voudrais féliciter M. Moulin qui a si bien défendu la position d'Epicure. Il faut vivre sans se faire remarquer, bien entendu ; seulement, cela comporte une conséquence qui ne sera pas acceptée par tout le monde, qui est de renoncer à toute action efficace.

M. LÉO MOULIN : Non.

M. ERIC WEIL : Notre société est une sorte de filet monté en forme de tente. Quand on est en bas, les mailles sont très lâches et on passe facilement. Mais plus on arrive vers le haut, et plus cela se resserre, plus on devient un personnage public.

Je voulais apporter ce complément d'explication sans vouloir vous contredire le moins du monde.

LE PRÉSIDENT : p.195 Sur un plan connexe, qui est celui du monde ouvert, de la possibilité d'ouverture du monde, le R.P. Dubarle désire prendre la parole.

R. P. DOMINIQUE DUBARLE : Je ne sais pas si ce que je vais dire s'enchaîne très bien à ce qui vient d'être dit sur le monde privé. Je fais plutôt allusion à la partie de la conférence de M. Oppenheimer visant les responsabilités de la création d'un monde ouvert, à l'échelle des nations. Les nations sont à leur manière des individus et elles ont aussi leur volonté de vie privée. Les mots tels que « secrets militaires », « rideau de fer », cela signifie en quelque sorte une revendication de vie privée, d'existence privée de la part des nations. Il est très certain que nous touchons là à un paradoxe, car nous sommes en même temps responsables d'une civilisation humaine qui demande de quelque manière la création d'une ouverture entre tous les hommes à l'échelle du genre humain, au moins à un certain niveau : celui des développements scientifiques.

On évoquait tout à l'heure cette sorte de redoutable précision et d'univocité

Comment vivre demain ?

que les mots prennent tout d'un coup lorsqu'ils deviennent des symboles scientifiques. Oui, c'est aussi une grande œuvre ; c'est la création de l'entendement universel de toute la terre. La technique embraye là-dessus, et finalement la technique crée l'industrie, laquelle enchaîne à la finance et à la construction du bien-être quotidien. Il y a très évidemment des nécessités de fonctionnement qui demandent l'ouverture, la communication à ce niveau-là.

Nous le savons si bien qu'il y a à l'horizon deux très grands problèmes. Le premier est celui de la paix, qui est précisément la condition de ce minimum de communication libre et ouverte de groupe à groupe et de nation à nation. Et dans le problème de la paix, que trouvons-nous d'abord ? Le problème de l'égalisation des nations entre elles, au moins au niveau matériel de ce que nous appelons aujourd'hui les pays en voie de développement. Voilà un de nos immenses problèmes, pour lesquels la condition de la paix est peut-être absolument nécessaire.

Il y a un immense espoir lié à cette perspective d'une plus libre, plus ouverte communication entre les nations, où tout d'un coup les peuples ne soient plus uniquement ce qu'ils étaient dans le passé, dispersés à la surface de la terre, en voisinage plus ou moins hostile et parlant des langages différents. C'est notre espérance et en même temps notre inquiétude. C'est sur ce point que je désirerais poser une question au professeur Oppenheimer : N'avons-nous pas à nous inquiéter du maintien de certains antagonismes, mais aussi de la montée de nouvelles raisons de fermeture entre les peuples ?

Je suis bien d'accord avec M. Weisskopf sur ce point : l'effort et le résultat de la conversation des savants, cela se passe dans le monde des nations qui sont déjà assez avancées au point de vue scientifique et technologique. On peut en effet espérer qu'à la faveur de la réflexion qui se fait sur la bombe atomique, des discussions qui se poursuivent, de l'évidence du péril commun, certaines cloisons hier édifiées pourraient ^{p.196} s'abattre entre l'Est et l'Ouest. Mais pas toutes. C'était hier qu'on publiait une certaine lettre sur le schisme qui surgit, au sein du marxisme, entre la Russie et la Chine. Cela signifie, pour certaines espérances d'ouverture, la montée d'une grande ombre. Ce n'est pas tout. Nous avons certainement tout un ensemble de pays qui, à l'heure actuelle, demandent probablement l'impossible et qui ne sont pas capables de l'obtenir ni de le réaliser par eux-mêmes, et qui vont tenter de se retourner, en se fermant

Comment vivre demain ?

davantage à la communication, sous toutes ses formes, entre les nations civilisées et celles qui le sont un peu moins.

Un de mes amis a beaucoup travaillé au rapport Jeanneney sur les pays en voie de développement. Il me disait : Que peut-on espérer comme scénario du monde futur ? Peut-être pas la guerre, peut-être pas le chaos, mais probablement une sorte de désintéressement de la partie la plus civilisée du monde devant l'énormité d'un effort sans rendement ; et d'autre part, l'abandon à soi-même d'une autre partie du monde avec de nouveaux types de cloisonnement. Nous ne sommes peut-être pas encore tout à fait capables de construire une terre viable et unifiée à cet égard, et je me demande s'il n'y a pas là un des plus grands problèmes qui se posent aujourd'hui.

On évoquait tout à l'heure le désarmement, à qui on voudrait donner le rôle d'une fée ; mais la fée n'est pas arrivée à se matérialiser. Et je me demande si le rêve d'une terre scientifique et coopératrice dans une certaine unité, au moins à ce niveau-là, n'est pas comme une seconde fée que nous aurions bien de la peine à voir se matérialiser.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Toutes les craintes dont vous parlez sont fondées. Tout ce que nous faisons avec les pays sous-développés coûte très cher. Mais je crois que la tradition européenne a beaucoup à donner aux hommes de tous les pays. Non seulement parce que c'est dans cette tradition qu'est née la science, mais parce qu'elle a des valeurs très universelles qui ont fait un large appel aux Chinois, aux Africains...

Le problème est pour nous de faire de notre civilisation quelque chose qui soit digne d'être une aide pour ceux qui se tournent vers elle.

Mlle JEANNE HERSCH : Je voudrais vous soumettre une idée, et ensuite poser une question. L'idée se rapporte à ce qu'a dit le R. P. Dubarle, à savoir que les nations sont des sortes de personnes qui réclament pour elles un droit à une certaine vie privée. Seriez-vous d'accord avec moi pour poser en principe que les nations ne sont pas des personnes, et que par conséquent elles n'ont aucun droit à une vie privée. Je ne veux pas dire par là que j'imagine cela possible. Je crois qu'on aura toujours affaire à une opacité de la collectivité humaine, de la nature du pouvoir. Mais je veux dire que, en principe, le droit à l'intimité, que

Comment vivre demain ?

vous avez posé comme un droit ultime de l'homme, ne me paraît pas être un droit des nations. En principe, les nations devraient être transparentes. Ma question est un peu différente. Idéalement, il me semble, comme à vous, que ce qui est public devrait être complètement transparent, p.197 ouvert, vu de tous les côtés, du dedans et de l'extérieur ; idéalement parlant, comme la science dans son aspect ouvert.

Or, moi qui ai toujours détesté tout ce qui concerne le secret de l'élite, les grands initiés, il m'arrive de nos jours d'être tentée de ne plus penser de cette manière. Quelquefois on prend peur à l'idée de ce qui pourrait se répandre de façon universelle, par exemple certains secrets scientifiques qui pourraient être mis aux mains de gens qui ne sont pas prêts à les recevoir avec leurs racines intimes.

Vous avez parlé de l'intime de la science. Eh bien, je poserai la question suivante : est-ce que vous, qui connaissez l'intime de la science, vous pensez qu'il y a une manière de communiquer la science et la technique qui fasse mûrir celui qui la reçoit ; de lui transmettre l'intime de la science et de la technique, et non pas seulement les recettes et leur bilan ?

M. ROBERT OPPENHEIMER : Sur votre idée, je suis d'accord et je crois que la personnification des groupes et des institutions a fait beaucoup de mal dans l'histoire humaine. Si on regarde la carte, beaucoup de pays d'aujourd'hui n'existent pas réellement, n'ont pas de droits du tout, ce sont des artifices de l'histoire ; ils n'ont pas d'histoire commune, même pas de langue commune. Et même d'un pays comme la France, qui a une longue histoire, une grande culture, il faut se dire que ce n'est pas une personne.

Pour répondre à votre question, je dirai qu'il n'est pas possible que tout le monde apprenne toute la science. Il n'est possible à personne d'apprendre toute la science. Il y a des gens qui ont des difficultés pour les mathématiques parce qu'ils ont subi une mauvaise formation. Il y a des gens qui pensent en symboles, mais qui ont de grandes difficultés avec les mots. Mais sans parler d'universalité, je crois bien qu'une expérience intime de quelque partie de la science doit être — et j'espère sera — une réalité pour le moins très générale. Il faut un effort de tous les côtés, du maître, de l'élève, et de l'ambiance.

Comment vivre demain ?

M. LE CHANOINE VAN CAMP : Vous avez donné à la question que je m'apprête à vous poser, et qui devrait être posée avec le calme et l'équilibre et la nuance qui sont les vôtres, des éléments très importants de réponse.

Mon point de départ est le suivant : je trouve que, pour le moment, il y a chez les êtres humains de tous les âges, et en particulier de ceux dont je m'occupe — des jeunes universitaires — un sentiment de découragement, comme s'ils étaient frustrés par rapport à une vérité dont ils ont besoin et dont ils ont l'impression qu'ils n'ont pas le moyen de l'acquérir. Cette vérité est entre les mains de spécialistes, savants et techniciens ; et ils ont l'impression d'être dépassés, quel que soit leur âge, comme s'ils n'avaient pas la clé dont ils ont besoin pour vivre.

Il se crée donc un problème social, une sorte de lutte des classes. Il y a la classe de ceux qui savent et la classe de ceux qui ne savent pas.

Comme professeur de philosophie, j'observe avec quelque tristesse ce sentiment chez certains philosophes ou certaines personnalités qui ^{p.198} devraient oser se parer du nom de philosophe, et qui deviennent des philosophes honteux.

Ma question, de nouveau indiscrète, est donc celle-ci : croyez-vous que, dans la situation actuelle de la culture internationale, la philosophie comme telle a quelque chose à faire ? Croyez-vous que la philosophie soit pour le moment en possession d'un statut valable ? Ou croyez-vous, au contraire, comme certains sont tentés de le penser, que vous êtes, représentants de votre intime universalité de savants, sans le vouloir, les philosophes d'aujourd'hui et surtout de demain ?

M. ROBERT OPPENHEIMER : J'ai peut-être plus d'amis qui sont des historiens que d'amis qui sont des savants. J'ai beaucoup d'amis qui sont des philosophes et je reconnais les deux tristesses dont vous avez parlé. Le fait de la croissance n'est pas vrai seulement pour les sciences naturelles ; c'est vrai aussi pour les sciences historiques. Il y aura toujours besoin de philosophes, d'hommes ressentant ce besoin qui a animé Socrate et Platon.

Je fais moi-même le départ entre mes préoccupations scientifiques, qui sont très spécialisées — car je sais très peu de choses de l'ensemble de la science —, et mes préoccupations humaines.

Comment vivre demain ?

M. DANIEL CHRISTOFF : Vous vous êtes exprimé avec confiance quant à l'avenir de l'intégrité et de l'intimité personnelles.

Vous ai-je bien compris en pensant que peut-être nous subirions de telles transformations et que nous vivrions une telle évolution, qu'un jour la personne ne craindrait plus, quand elle serait grandie, de perdre ses secrets ; qu'elle n'en serait plus mutilée mais grandie encore, en étant ouverte, ce qui serait peut-être l'objet d'autres sciences dont nous entendrons sans doute parler.

M. ROBERT OPPENHEIMER : On doit se regarder de l'intérieur comme responsable et de l'extérieur comme ridicule, et il faut le faire tous les jours.

LE PRÉSIDENT : Je remercie tous les participants à ce débat, mais en tout premier lieu M. Oppenheimer qui a bien voulu entrer dans le jeu difficile, certes, de suivre une série d'interventions faites dans une langue qui n'est pas la sienne. Il a bien voulu y projeter les lumières très vives de son intelligence et de son cœur. Je l'en remercie.

@

SECOND ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Georges-Henri Martin

@

LE PRÉSIDENT : p.199 Ce qui s'est dit hier soir a évoqué dans mon esprit une scène à laquelle j'ai assisté il y a quelques années à New York. Il y a peut-être dans cette anecdote le résumé succinct de toutes les questions, de toutes les inquiétudes qui ont été évoquées hier soir. Le *New York Herald Tribune*, dont M. Heckscher est le directeur politique, invite chaque année des enfants entre 14 et 16 ans à venir passer trois mois aux Etats-Unis. On les met dans des écoles : un mois à la campagne, un mois dans un quartier suburbain et un mois en ville. Ensuite on groupe tous ces jeunes invités, choisis dans les écoles du monde entier. On suppose qu'après trois mois ils ont une certaine connaissance de la vie américaine et on organise une confrontation avec 3.000 écoliers d'écoles secondaires new-yorkaises. A l'une de ces réunions, qui avait lieu dans la grande salle des Nations Unies à New York, un enfant de Brooklyn s'est levé et a dit à l'improviste : « J'aimerais poser une question au jeune Français. J'aimerais lui demander, s'il devait faire un cadeau aux Etats-Unis, quel serait le cadeau qu'il choisirait pour nous. » Le jeune Français avait dix secondes pour réfléchir, le temps de se lever de sa chaise et d'aller jusqu'au microphone. Il a dit : « Si je devais vous faire un cadeau, je vous donnerais le goût de la solitude. » Pour un enfant de 14 ans, ce n'était pas mal.

Je n'en dirai pas plus, car vous êtes pressés d'entendre nos deux conférenciers réagir aux questions qui leur seront, je suppose, posées cet après-midi. Je propose que nous ouvrons le feu avec le chanoine Michelet.

M. LE CHANOINE MICHELET : J'ai d'abord été effrayé par le début de la conférence de M. Cartier, qui m'a paru éclater comme une bombe au milieu d'un essaim d'abeilles après la conférence de M. Heckscher. Je me suis dit : voilà un homme qui extermine un autre homme, un Européen clair, qui extermine un Américain, p.200 l'un des premiers qui me soit sympathique — parce que j'ai

¹ Le 4 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

vraiment tardé à entrer dans le sens spirituel américain. Je le regrette.

Finalement j'ai été frappé par l'unité de vue de ces deux conférenciers. J'ai eu l'impression d'une maison dont on aurait construit le premier étage sous le rez-de-chaussée, M. Cartier représentant le rez-de-chaussée, M. Heckscher le premier étage. Si on avait inversé l'ordre des deux conférences, celle de M. Heckscher aurait été mise en valeur comme un étage placé au-dessus, et qui est lumière.

Ces deux hommes n'en font qu'un, d'abord parce que chacun s'est tenu à son plan de façon sérieuse, sans même avertir qu'il se tenait à son plan. L'un s'est tenu au plan de la construction matérielle, et l'autre sur le plan de la construction spirituelle. Ces deux hommes se complètent : l'un vit, l'autre pense, et je ne veux pas dire par là que celui qui vit ne pense pas car il a prouvé le contraire, et vice versa. Ils pensent tous deux et ils vivent de deux vies qui pourraient se compléter.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie. Je pense que vous avez repris là quelque chose que M. Cartier esquissait hier en disant qu'il était l'optimiste et que M. Heckscher est le sceptique, alors que traditionnellement c'est l'Européen qui est le sceptique et l'Américain l'optimiste. Cela nous rappelle que lors d'un débat jumelé, il y a quelques années ¹, on s'est aperçu que l'Américain parlait de Platon et l'Européen de statistiques. La question posée est de savoir si la répétition de ce phénomène est accidentelle ou si cela devient une tendance.

M. AUGUST HECKSCHER : Je suis tout à fait d'accord qu'il y a un rapport entre les deux conférences. Néanmoins, je trouve que ce rapport n'est pas tout à fait celui qu'on a décrit. Je pense que mon collègue, M. Cartier, est un peu démodé. Il voit le monde — si je peux m'exprimer ainsi — comme un Français voit le monde industrialisé dans sa première phase. Il voit le bonheur, il voit tout ce qui revient aux gens qui ont pour la première fois des vacances. Aux Etats-Unis, nous sommes plus avancés. Nous avons déjà eu tout cela. Nous voyons dans notre pays les conséquences de ces avantages, quand ils sont poussés plus loin. Je dis que je suis le prophète, et lui l'homme du présent, de l'état actuel des choses.

¹ Allusion aux conférences et aux entretiens de MM. Adolf A. Berle et Jules Moch, lors des RIG 1959 sur *Le travail et l'homme*. (N.D.L.R.)

Comment vivre demain ?

M. Cartier, interrogé, déclare qu'il n'a rien à répliquer à M. Heckscher.

M. MARCEL GRÉGOIRE : Enchaînant sur ce qui vient d'être dit, je crois que M. Cartier a eu raison et que M. Heckscher n'a pas eu tort. En réalité chacun des deux s'est tenu sur un plan différent. Ce que beaucoup ont apprécié, je crois, dans l'exposé de M. Cartier, c'est l'adhésion qu'il a accepté de donner à notre époque. Il y faut parfois un certain courage, car on risque de passer pour un ^{p.201} philistin, surtout dans les milieux intellectuels. Par ailleurs, l'angoisse est certainement un des thèmes qui sont volontiers exploités par les intellectuels de tous les temps. L'homme est sans nul doute un animal inquiet par nature, et cette inquiétude est à ce point rivée à lui que bien de ceux qui ont réfléchi sur son sort se sont demandés avec inquiétude, naturellement, ce qu'il adviendrait de l'humanité si elle devenait une humanité satisfaite.

Ceci dit, est-ce que tous vont se rallier aux interprétations de M. Cartier ? Je ne crois pas qu'il s'y attend. La multiplication des yachts, la vogue du cheval (animal), la seconde résidence, sont sans aucun doute des manifestations du retour à la nature ; mais au lieu de constituer la preuve d'un progrès qui irait se généralisant, est-ce que ce ne sont pas simplement des transferts d'utilisation des revenus de personnes privilégiées. Le mécanicien de chez Renault, par exemple — pour rester en France — n'est pas près, je crois, de posséder un yacht ou d'offrir un poney à sa fille. Sa seconde résidence sera le plus souvent une tente de camping. D'autre part, s'il en est qui se préoccupent de savoir si Paris-New York pourra désormais se faire en deux heures, la plupart doivent borner leurs souhaits à ne pas rester debout dans l'autobus qui les conduit à leur travail et qui leur permet d'en revenir.

En réalité, notre époque a des problèmes qui lui sont spécifiques, comme ceux de toutes les époques. Or, la solution de certains problèmes en apporte d'autres. Il y en a d'extrêmement importants, et je ne veux parler que d'un : la situation du Tiers-Monde, extrêmement préoccupante. On vous attribue à ce sujet, et sur la manière de résoudre les problèmes qui en résultent, une doctrine à laquelle votre nom est attaché. Monsieur Cartier, voici ma question : accepteriez-vous de nous dire ce que vous pensez du « cartiérisme » ?

M. RAYMOND CARTIER : Dois-je comprendre, Monsieur l'examineur, que je n'ai qu'à répondre à la dernière question, alors que toutes les autres que vous

Comment vivre demain ?

avez posées sont également très complexes ? Je commence en tout cas par la dernière, le « cartiérisme ». Ce n'est pas moi qui ai inventé ce nom. Je n'ai pas pris de brevet d'invention et pas de droits d'auteur. Le « cartiérisme » est né de la manière la plus simple et la plus ordinaire possible. Il y a exactement sept ans, j'ai fait un long voyage d'étude dans les pays d'Afrique noire encore à ce moment-là sous le système colonial français. Nous vivions encore dans une idéologie impérialiste. On disait couramment aux Français que leur empire colonial était nécessaire pour que leurs enfants puissent manger. Lors de mon voyage à travers l'Afrique, je me suis aperçu qu'on avait retourné le problème. C'étaient beaucoup plus les territoires africains qui vivaient de la France que le contraire. Je l'ai dit en toute simplicité dans *Paris-Match*. Ces articles ont donné lieu à ce qu'on appela le « cartiérisme », ou encore, pour lui donner un nom plus modeste, plus vrai : l'anticolonialisme de droite.

Plus récemment, j'ai écrit une nouvelle série d'articles dans *Paris-Match*, parce que je m'étais aperçu que la décolonisation, avec les ^{p.202} avantages qu'elle comporte, correspondait non pas à l'allègement des charges de mon pays, mais à leur accroissement. J'ai été amené, après avoir étudié la question aussi attentivement que possible, à constater deux points, tous les deux importants, mais dont le premier est essentiel : c'est que l'aide que le monde occidental, la société industrielle, donne aux dits sous-développés — il y aurait beaucoup de réserves à faire sur ce terme — ne sert pas à améliorer la condition des peuples, mais seulement à alourdir les organismes politiques et gouvernementaux. Je crois que cette aide, dans la forme où elle est donnée, ne correspond pas à un but humanitaire. C'est ma première constatation.

La seconde constatation est beaucoup moins importante, mais tout de même pas sans intérêt pour ma province d'Europe. C'est que la France prend, dans cette aide aux pays sous-développés, des charges disproportionnées à ses ressources d'une part et, d'autre part, aux sacrifices que font les autres pays. Dans cette ville même s'est tenue, il y a quelques semaines, la conférence du commerce mondial, qui a proposé que chacun des pays industriels donne aux pays sous-développés 1 % de son produit national brut. La France en est à 2,5 ou 3 %. Je trouve que c'est une charge excessive. Je le trouve d'autant plus que le rajeunissement de la France fait de celle-ci un pays neuf dont les besoins d'investissement sont plus grands qu'ailleurs. Je demande simplement que cette aide aux pays sous-développés, si elle doit être maintenue, le soit dans l'équité

Comment vivre demain ?

entre les nations industrielles. Je crois qu'il serait plus judicieux, plus utile même, sur le terrain strictement politique, de lui enlever son caractère d'aide nationale, en chargeant une institution commune des nations occidentales de cette aide. Voilà ce qu'est le « cartiérisme ». Ce n'est pas autre chose. J'espère avoir été clair.

LE PRÉSIDENT : Dans la ville de Jean-Jacques Rousseau, vous n'êtes pas étonné qu'on vous ait demandé une confession. C'est la dernière.

Pour revenir à la civilisation occidentale, qui nous occupe par priorité, je pense que vous avez été frappé, comme moi, par ce qu'a dit M. Heckscher sur l'accélération de la production artistique, sur le changement des goûts dans le genre de vie moderne. Je pense qu'il serait logique de demander à un écrivain de s'exprimer à ce sujet.

M. JEAN LESCURE : J'ai été très frappé par la déclaration de M. Heckscher et par ce qu'il a dit concernant le rapport entre l'artiste et l'Etat. Il m'a semblé que la fonction qu'il assignait à l'artiste et aux Beaux-Arts était presque exorbitante. Si j'ai bien compris, dans un monde assez pessimiste où l'individu se trouve menacé de toutes parts, les arts, la musique, etc., représentent pour l'homme une sorte d'échappatoire à son aliénation. Cependant, l'analyse qu'il a ensuite donnée de la situation des Beaux-Arts retournait à un certain pessimisme et montrait en particulier comment la production de l'art était rentrée dans le circuit de la consommation, comment elle p.203 était altérée par ce circuit, au point qu'on ne savait plus très bien ce qui se passait. On ne savait plus très bien où trouver les valeurs que pendant des siècles les hommes avaient créées et sur lesquelles ils avaient pensé fonder les civilisations.

Je pense que, sur ce point, M. Heckscher a peut-être négligé un événement assez récent dans les Beaux-Arts. Tout ce qu'il dit est vrai, mais peut-être conviendrait-il d'ajouter que nous sommes conscients de cette sorte de dévaluation de l'objet du fait des circuits commerciaux, où nous savons quelle étrange surestimation on peut faire des produits de l'art. Nous savons tous qu'aujourd'hui la moindre toile d'un peintre contemporain se vend plusieurs millions. Nous savons tous que des jeunes peintres de 25 ans touchent d'une galerie 5.000 nouveaux francs, ce qui est considérable. Or, placé devant ce fait, je crois que ce qui est le plus sensible c'est que les artistes eux-mêmes

Comment vivre demain ?

n'attachent plus à leur produit la même importance qu'autrefois. Nous ne pouvons plus nous référer à nos ouvrages comme autrefois, car ils n'assurent plus la qualité et la beauté. La sanction qui peut nous assurer de la qualité de ces ouvrages, c'est le corps à corps qu'ils représentent avec quelque chose de tout à fait différent, qui est une conduite humaine. Cette conduite, la critique s'en est préoccupée.

Ce que l'on peut en dire, je le dirai brièvement. Les artistes ramènent à cette conduite l'essentiel de leur activité. On a parlé d'une morale à propos de l'art moderne. Il est certain que l'artiste contemporain, d'une manière générale, éprouve qu'il crée au moment où il crée, et éprouve une émotion au moment où une œuvre naît devant lui. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que l'artiste rentre dans une sorte d'anarchie absolue. Il échappe radicalement à tout essai de la société pour le soumettre. Même les effets mercantiles ne peuvent plus le soumettre, puisque lui-même est détaché des objets qu'on peut mercantiliser.

La question que j'aimerais poser à M. Heckscher est la suivante : puisqu'il faut bien résoudre ce rapport de l'artiste et du pouvoir, on va se trouver dans une situation telle, que l'artiste regimbera constamment contre toute ingérence des pouvoirs dans son travail ; nous en avons en France mille exemples, soit qu'il hésite à collaborer à des organismes d'Etat, de recevoir des prix nationaux, soit que l'Etat ne reconnaisse pas ses intentions dans les institutions pour l'élaboration desquelles elle a fait appel à des artistes. C'est donc au fond une situation qui ne se résout pas.

En somme ce qu'à la réflexion l'artiste peut demander à l'Etat — et il semble que l'Etat le fasse — c'est qu'il prenne en considération cette fonction de l'irréel, comme disait mon vieux maître Bachelard, qui a prouvé que cette fonction de l'irréel est plus importante que la fonction du réel.

Lorsque les produits de l'art sont considérés comme les trésors d'une nation, on les expose. Ce qu'il importe aujourd'hui, ce n'est pas d'exploiter pour le compte du ministère des finances quelque chose comme les richesses des musées, mais c'est de faire en sorte que ne s'éteigne pas ^{p.204} dans une relation qui n'arrive pas à se nouer la puissance créatrice d'une imagination humaine qui s'est avérée être le facteur le plus important des créations de valeur. C'est pourquoi, lorsqu'on assiste à cette extraordinaire plantation, par les soins de

Comment vivre demain ?

Malraux, des neuf statues de Mayol dans les Tuileries, on se demande si cette plantation n'est pas une sorte de charme, destiné à susciter de nouveaux artistes. C'est à ce moment que nous arrivons dans le pouvoir, c'est à ce moment que l'artiste sera suscité par la provocation que les œuvres anciennes exerceront sur lui.

M. AUGUST HECKSCHER : Je pense qu'il m'appartient de donner une réponse à cette question. J'ai été très impressionné par ce qu'a dit M. Lescure. Il est vrai que je donne à l'art dans la société moderne, et surtout dans une société séculaire, un rôle très important. Je pense que l'art joue un rôle valable dans la société. C'est une force qui permet à l'homme de voir ce qu'est l'œuvre : quelque chose de solide, sur quoi il peut mettre la main ; quelque chose qui est fait par la main et l'esprit humain.

Il est vrai, ainsi que je l'ai dit hier soir, qu'on ne voit pas toujours l'art sous cette forme. On l'envisage trop souvent sous l'angle de l'intérêt commercial. Ce qu'a dit M. Lescure est plus subtil que ce que j'avais essayé de dire hier soir. Je suis d'accord avec le fait que c'est la nature même de l'art qui change de nos jours. L'œuvre d'art n'est plus un objet. L'art devient lui-même, si on veut, une sorte de procédure. Dans la musique nous avons l'improvisation ; dans la peinture, l'objet porte la marque de l'action, comme la neige garde les pas d'un oiseau qui a passé. On ne voit pas l'oiseau, mais on voit ses traces. Nous trouvons dans le théâtre une improvisation totale : les acteurs arrivent sur scène, et toutes sortes de choses bizarres se passent, on ne sait souvent pas trop quoi.

Alors, on se demande deux choses. D'abord si ce sont des formes valables pour l'art, et ensuite si cela veut dire quelque chose à propos de notre société en général. Je dirais que cet art est peut-être très bien, et qu'il se forme une tradition de l'acte esthétique. Nous avons par exemple des peintres modernes qui sont inspirés par les peintres anciens au sens qu'ils sont des calligraphes. C'est une écriture qu'ils laissent, plutôt qu'ils ne présentent une image. Je trouve que c'est là une forme tout à fait acceptable de l'art moderne. Je pense par ailleurs que dans la musique, et même dans le théâtre, ces formes d'improvisation sont un modèle avantageux pour les amateurs et pour les peintres du dimanche. Mais ces « hobbies » méritent-ils d'être conservés ?

Comment vivre demain ?

Nous avons aux Etats-Unis une « do it yourself culture », où chacun se forme lui-même. Cette culture n'est pas un trésor national. C'est quelque chose qu'on fait pour son plaisir personnel du moment, et après cela, il faut le jeter ou l'oublier. Je trouve que tout cela est très bien. J'aime beaucoup cette forme d'art moderne.

Pour conclure, je dirais ceci : tout cela montre quand même qu'on a de très grandes difficultés à trouver des objets solides, des vérités valables, une base solide sur laquelle l'individu peut se fonder.

LE PRÉSIDENT : Je remercie MM. Lescure et Heckscher de leurs commentaires sur la fonction de sauvetage qui revient aux artistes dans notre société. A ce sujet, je me permets de vous signaler que nous avons parmi nous Alfred Frankfurter, le plus fameux critique d'art des Etats-Unis. Alfred Frankfurter, directeur de la revue *Art News*, a donné les conseils les plus importants aux musées américains durant ces trente dernières années pour les achats de chefs-d'œuvre à acquérir en Europe. Je demande à M. Frankfurter s'il a une question à poser ou un commentaire à faire.

M. ALFRED FRANKFURTER : Ce serait plutôt un commentaire que j'aurais à faire. Comme mon respecté ami, Raymond Cartier, qui s'est étonné d'entendre son jumeau américain d'hier soir se déclarer pessimiste à l'égard de demain, j'ai été moi-même surpris par un certain esprit — je ne suis pas certain que ce soit un esprit nouveau — que j'ai trouvé dans ces Rencontres. Cet esprit met en évidence une certaine nostalgie.

Au commencement de sa conférence, notre grand savant américain, M. Oppenheimer, a parlé longuement et avec émotion de son besoin de repos dans le privé. J'ai beaucoup de sympathie pour cette idée. Mon ami et collègue Heckscher a continué presque dans le même ton, en parlant d'une maison idéale à la campagne. Il a parlé de cette maison avec un sentiment profond. Ensuite, notre plus grand réaliste ici, M. Cartier, même alors qu'il récitait les statistiques industrielles remarquables de son pays, a touché souvent le thème des loisirs des travailleurs de tous types, dans l'avenir. Je me demande si nous sommes parvenus, partout à l'ouest, à un état de résignation, à un certain retrait en face du monde devenu trop occupé, trop peuplé.

Comment vivre demain ?

Il y a une pensée qui me préoccupe pour l'instant, c'est l'option délibérée des trois conférenciers en faveur d'une échappatoire. Je me demande si, par hasard, ce n'est pas une déformation causée par quelque chose de très raffiné qu'on trouve dans l'air de Genève ? Je veux naturellement parler de Jean-Jacques Rousseau et de ses ambitions fameuses de revenir à la nature. Il ne s'agit pas de la nature à laquelle aspire M. Oppenheimer dans son besoin de solitude, ou que M. Heckscher regarde avec nostalgie dans sa petite baie, avec ses précieux coquillages, et que même M. Cartier considère indispensable pour les loisirs. On peut découvrir la cause de ce besoin d'une échappatoire dans la géographie et l'histoire des rives du lac Léman. Il n'en faut pas plus pour explorer ce phénomène d'une façon philosophique.

L'individu et les masses... Avec ce titre de la conférence de M. Heckscher, on a fait plus que toucher — à mon avis — une clef essentielle de la culture artistique de demain. Et à ce sujet, je voudrais évoquer ici la philosophie qu'a tirée Ortega y Gasset de cette crise de l'individu face à la masse. C'était Ortega qui définissait, en 1927, dans son fameux livre *La révolte des masses*, la crise et les contacts critiques entre l'homme et la masse. Il a commencé à traiter le sujet que M. Heckscher a développé hier soir dans son contexte actuel. Je me p.206 rappelle une conversation que j'ai eue avec Ortega en 1949, au moment où son livre avait déjà trouvé une confirmation très importante. Je lui ai demandé quelle était, à son avis, la solution. Il m'a répondu que c'était très difficile à écrire et même à dire publiquement, parce qu'il faudrait citer quelque chose qu'on n'a pas compris en 1927 et qu'on ne comprendrait sûrement pas en 1949. Il a dit que pour qu'il y ait une certaine victoire intellectuelle, il faudrait être un « Übermensch » tel que l'a décrit Nietzsche.

En ce qui concerne l'artiste, le leader, il faut dire que ce n'est pas suffisant de définir son travail. On ne peut pas laisser le tableau achevé sur le chevalet, ni le manuscrit du romancier à l'imprimerie. Il faut que le « Übermensch » continue la lutte. Il représente la minorité. Il faut lutter avec la minorité. Ortega disait qu'il faut faire des efforts gigantesques pour produire une œuvre gigantesque. Il a ajouté qu'on ne peut pas garantir que ce soit là la solution, mais qu'en tous les cas le plus ne sera jamais assez.

M. Cartier a beaucoup parlé des loisirs qui permettraient aux gens dits de la masse d'apprécier les arts. Je dis apprécier, comme des spectateurs qui

Comment vivre demain ?

n'auraient qu'un contact avec la création. Or il faudrait aboutir à autre chose. Il faudrait faire l'éducation populaire par la télévision. Ce ne sera pas assez, mais peut-être fournira-t-on ainsi un public aux artistes de demain. Mais en même temps, il faut donner certains conseils aux artistes de demain, et ces conseils doivent commencer avec des recommandations pour un niveau de pensée et de travail dix fois supérieur à celui d'aujourd'hui.

LE PRÉSIDENT : Est-ce que M. Heckscher peut donner un prolongement à ce que vient de dire M. Frankfurter, ou donner sa réaction personnelle ?

M. AUGUST HECKSCHER : Ma seule réaction est de me défendre contre l'accusation de nostalgie. En principe, au point de vue politique, je suis un impatient. Je veux reconstruire les villes quand c'est nécessaire de le faire, et à l'échelle humaine ; je veux changer le paysage, je veux tout faire ! Je veux seulement qu'on garde la valeur humaine pendant qu'on fait tout cela. Ce n'est pas que je ne veux pas qu'on aille à la lune (évidemment je ne parle pas pour moi-même), mais je demande qu'on ait des bonnes raisons pour y aller. Ces raisons doivent être des raisons basées et fondées sur la nature de l'homme.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie. Nous revenons à l'individu et à la liberté de choix de l'individu. Je pense que sur cette question nous devrions peut-être revenir à M. le professeur Mayoux, de la Sorbonne, s'il a quelque chose à nous dire.

M. JEAN-JACQUES MAYOUX : Il a été question tout à l'heure de l'inquiétude humaine. Je remercie M. Heckscher de nous avoir fait entendre hier soir la voix de l'inquiétude américaine. Je crois qu'une des grandes vertus de l'Amérique — qui est trop souvent oubliée — est de préserver, dans sa marche en avant — car après tout elle est à la pointe de l'humanité dans la direction où nous savons que, bon gré mal gré, toute l'humanité s'engage —, cette précieuse inquiétude. Cette inquiétude, bien sûr, s'oppose à quelque chose qui est inscrit dans la Constitution américaine : le droit de chaque citoyen américain à la poursuite du bonheur, car nous savons bien que l'inquiétude ne favorise pas la poursuite du bonheur.

J'ai souvent pensé qu'au cours de ces conférences — et aussi dans les

Comment vivre demain ?

années passées lorsqu'il était question du bonheur ¹ ici — au grand inquisiteur de Dostoïevski dans les *Frères Karamazov*. Le grand inquisiteur est partout parmi nous, à veiller à ce que l'inquiétude ne se réveille pas trop et que le confort subsiste. Moi aussi je voudrais, d'accord avec M. Heckscher, dire que l'inquiétude n'est pas un résultat de la nostalgie, qu'elle n'est pas une manifestation de pessimisme, mais qu'au confort elle oppose l'effort : un effort pour reprendre perpétuellement ce qui a été fait, pour arrêter l'humanité, si par hasard elle était en train de mal tourner, pour la remettre dans une voie qui semble plus proprement la sienne.

Le problème qui me préoccupe et qui, je crois, préoccupait aussi M. Heckscher, c'est le problème de la liberté, de ce qui est en train d'arriver à la liberté de l'individu, et je n'entends pas par là la liberté politique au sens banal du mot, mais une liberté quasi métaphysique, puisqu'il s'agit de la liberté de choix. Or, que voyons-nous actuellement ? Nous voyons l'individu encerclé. Il y a quelque chose, à l'exposition de Lausanne, qui me paraît rendre un certain compte de cette situation : c'est le cinéma circulaire. L'individu ne se trouve-t-il pas actuellement dans des tas de cinémas circulaires qui le bombardent d'images de tous les côtés, qui lui imposent ces images ? N'est-il pas réduit de plus en plus, dans ce bombardement d'informations d'une part, et de persuasion d'autre part, à des solutions de facilité grandissantes ?

M. Heckscher nous a dit : « Pour redresser la situation, je compte d'abord sur l'éducation. » Mais l'éducation elle-même ne risque-t-elle pas de compléter ce bombardement de l'individu dans sa jeunesse, de lui inculquer des valeurs toutes faites au lieu de présenter un choix difficile entre des valeurs qui ne seraient pas assurées ? Voilà toute la question : préserver le choix, toujours refaire l'éducation de l'individu en vue du choix.

Ce problème de la liberté pose naturellement celui de la résistance morale de l'individu. On nous l'a déjà dit, l'individu peut résister. Bien sûr qu'il le peut, mais l'individu moyen, étant ce qu'il est, résistera-t-il et dans quelle proportion ? Les quelques excentriques manifesteront-ils quelque chose de valable ou non ? Le phénomène qui nous frappe depuis quelques années, c'est l'accélération de changements qui n'ont pas de signification particulière. Jadis les dames nous présentaient le modèle de ces changements dans la mode. Je

¹ Allusion au thème des RIG 1961, *Les conditions du bonheur*.

Comment vivre demain ?

pense que la mode de la carrosserie ^{p.208} des automobiles, actuellement, a dépassé dans sa rapidité de changement celle de la mode féminine. Il y a là quelque chose de très frappant. Ce n'est pas par hasard que hier M. Heckscher a comparé le rythme des changements dans les Beaux-Arts au rythme de changement dans les automobiles, car ce qu'il voulait dire, c'est que ce rythme de changements n'était pas fonctionnel et qu'il ne faisait pas partie du progrès réel.

Alors, qu'est-ce que c'est que ce changement qui nous est imposé de plus en plus et qui ne fait pas partie d'un progrès réel ? M. Heckscher a évité, en citoyen américain tout de même prudent et sage, malgré ses nombreuses audaces, de prononcer un mot qui était dans notre esprit à tous et qui est, je crois, le mot de commercialisme. Dans une civilisation commerciale, si les produits ne s'usent pas, où irions-nous ? Nous avons tous entendu parler d'une certaine habitude — qui n'est pas seulement américaine — qu'on qualifie de « défaut inséré dans l'objet » de manière qu'il s'use plus vite. Si l'objet ne s'use point, il faut que l'envie de le remplacer soit irrésistible, sans quoi, où irions-nous ? Nous irions à l'essoufflement d'une production industrielle, nous irions à la récession, nous irions, dans un système qui refuse la planification et la fonction sociale de l'objet, au chômage.

Par conséquent, est-ce que le commercialisme et le mercantilisme capitaliste ne sont pas les ressorts essentiels de ce rythme inquiétant des changements qui entraînent l'individu vertigineusement, et qui est peut-être l'une des causes du malaise profond chez lui, et peut-être même, pour employer un mot évidemment plus grave, de son aliénation croissante ?

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie de nous avoir confronté avec le problème du commercialisme. Monsieur Heckscher, qu'en pensez-vous ?

M. AUGUST HECKSCHER : Je remercie d'abord M. Mayoux d'avoir donné tant d'éclaircissements sur ce que j'ai dit et ce que j'aurais voulu dire hier soir. Je suis d'accord avec lui, qu'il y a un rythme inévitable dans le système commercial ou industriel. Mais ce n'est pas la raison pour laquelle je suis pessimiste. Je pense que ce qu'il faut faire, c'est de séparer les choses simplement disponibles de celles qui sont permanentes. Je pense que nous avons fait une confusion entre deux sortes de choses. Par exemple, les automobiles américaines donnent

Comment vivre demain ?

l'impression d'être quelque chose de permanent et de solide. Elles sont faites, dans notre système, pour servir pendant un an ou deux, puis pour être exportées vers des pays moins favorisés que le nôtre. Or, il y aurait bien des moyens de faire des choses purement disponibles. Par exemple, les complets que portent les hommes pourraient être faits en papier, les plats et autres ustensiles de cuisine également. Il y a toutes sortes de choses qu'on pourrait n'employer qu'une fois et jeter ensuite. Mais les choses qu'on fabrique pour servir plus longtemps devraient être faites d'une autre manière. Je pense qu'il y a une ^{p.209} confusion profonde dans le système industriel, et qu'il y a aussi une confusion dans l'esprit de beaucoup d'hommes et de femmes modernes.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie. Nous avons le plaisir d'avoir parmi nous le président de l'Association des écrivains de l'Union Soviétique, M. Sourkov. Notre invité soviétique, pour gagner du temps, a renoncé à prendre la parole lui-même en russe. Je donne donc la parole directement à son interprète. Sa discrétion est déjà un signe de sagesse.

M. ALEXEI SOURKOV (par l'intermédiaire de son interprète) : Je tiens à remercier l'organisation de ces Rencontres de nous avoir invités, et de nous avoir permis de participer à cette discussion que je trouve très intéressante comme formule d'organisation et profonde dans son contenu. Je viens d'un pays où, j'ose le dire, on n'a pas encore épuisé les sources d'un optimisme historique, réveillé il y a quarante-sept ans par une révolution. Cependant, je suis dans l'obligation de dire que l'esprit d'inquiétude élégiaque et légèrement nostalgique, ainsi que les constatations pas du tout allègres du professeur Oppenheimer et de M. Heckscher, sont beaucoup plus proches de ma raison et de ma sensibilité que l'optimisme prononcé de M. Cartier.

Je me permettrai quelques observations sur les deux exposés d'hier. Personnellement j'appartiens à la génération à laquelle l'histoire a fait le cadeau inquiétant d'une participation à trois révolutions sociales et à quatre guerres qui se sont suivies. Peut-être suis-je, pour cette raison même, particulièrement sensible à l'inquiétude avec laquelle M. Oppenheimer nous a parlé de l'avenir du monde. C'est une inquiétude que je ressens comme si c'était la mienne. En même temps, on ne peut pas éviter les tristes souvenirs des années 1936-1939, ni se détourner des trois flammes du péril qui s'élève aujourd'hui dans le

Comment vivre demain ?

monde, en Indochine, au Congo et en l'île de Chypre si proche de nous.

Il est assez facile de saisir pourquoi nous sommes si compréhensifs pour l'inquiétude de M. Oppenheimer, et même pourquoi nous ne sommes pas tout à fait rassurés par la statistique victorieuse de la pêche à la ligne de M. Cartier. Il est quand même surprenant de constater que d'éminents intellectuels américains nous ont parlé ici de la culture européenne comme d'une source de l'énergie humaniste qu'ils conservent dans leur propre pays, tandis qu'un intellectuel français a fait l'apologie inconditionnelle de l'américanisme comme d'une tendance qui seule est capable de renouveler cette vieille Europe.

Tout en prévoyant la possibilité que quelqu'un parmi vous, en ce moment, me dise : « Nous en avons assez de votre marxisme archaïque », je tiens quand même à relever que dans les exposés de MM. Oppenheimer et Heckscher — que je trouve vraiment très profonds —, il manque quand même un aspect d'analyse qui, selon moi, est indispensable. Je veux parler des facteurs sociaux qui continuent d'avoir de l'importance même dans des pays comme l'Amérique. Il s'agit des traditions sociales, p.210 de la lutte des classes, des luttes raciales. Nos pronostics du futur deviennent impossibles si nous éliminons tous ces facteurs qui ont leur importance, parce qu'ils sont justement une sorte de contradiction existant dans la société de votre monde. Témoins en sont les grèves qui se succèdent dans plusieurs pays. Il y a des situations peu compatibles avec le temps du progrès nucléaire et des forces cosmiques : je veux parler des incidents de Harlem, de Richemond et du Mississippi.

En parlant du futur, nous ne devons pas seulement regarder en arrière. M. Heckscher dit que seul un nouveau retour à la nature peut redonner à l'homme sa personnalité. On aperçoit, sans se donner trop de peine, que derrière M. Heckscher, en ce moment, se trouve un Genevois, Jean-Jacques Rousseau. Je comprends l'inquiétude de M. Heckscher, causée par la perte des valeurs individuelles dans votre nation. Mais l'inévitable mouvement de l'histoire est peut-être justement de combattre cela.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie très sincèrement, ainsi que votre interprète. Je pense donner la parole à M. Cartier, qui a été mis en cause très directement.

M. RAYMOND CARTIER : Je comprends très bien que M. Sourkov eût préféré

Comment vivre demain ?

que les deux orateurs prévoient un effondrement prompt et rapide de notre système, conformément aux prédictions soviétiques et à la doctrine marxiste. J'ai soutenu que notre système ne se porte pas trop mal. Je comprends que cet exposé ne soit pas conforme aux désirs de M. Sourkov, mais il me permettra de lui dire qu'après un tour rapide dans la Russie d'aujourd'hui, j'ai pu constater que celle-ci montre les mêmes aspirations que les peuples des pays occidentaux. Dans tous les discours de M. Khrouchtchev on trouve la traduction de cette aspiration à une vie meilleure, à un plus grand bien-être.

M. Sourkov m'a taquiné sur la pêche à la ligne. Or, jamais je n'ai vu autant de pêcheurs à la ligne qu'en Russie. Je n'ai visité la Russie qu'en hiver, parce que j'ai voulu voir les difficultés particulières de ce grand pays au moment de son climat le plus rigoureux. Or, j'ai constaté qu'en hiver toutes les rivières russes sont couvertes de pêcheurs. Je crois pouvoir dire à M. Sourkov que si on pouvait convaincre le gouvernement soviétique d'installer à Moscou un magasin d'articles de pêche comme ceux dont j'ai parlé, ce magasin serait pris d'assaut.

Nous en arrivons à deux considérations qui vont un peu plus loin. M. Sourkov est étonné d'entendre un Européen parler le langage dont il est convenu de dire qu'il est le langage de l'américanisme. Ce n'est pas tout à fait vrai. La civilisation industrielle, la tendance au progrès continu du plus grand nombre, n'a pas pris son essor en Amérique. Elle a commencé en Europe. Mais moi, Européen, je tiens à dire toute la gratitude que j'éprouve à l'égard de l'Amérique pour toutes les transformations dont elle a ensemencé l'Europe. Je compte pour la plus minuscule partie le plan Marshall et les quelques milliards de dollars ^{p.211} déversés sur l'Europe ruinée. Je compte pour une part beaucoup plus importante les idées fondamentales que l'Amérique a semées chez nous. Il y a d'abord la productivité industrielle, qui est la base de toutes choses, car aussi bien dans les pays communistes que dans les pays occidentaux, ou dans n'importe quel autre pays, on ne fait rien, si d'abord et avant tout on ne crée pas la richesse. C'est la seule manière de rendre moins agressifs et moins pénibles les contrastes sociaux.

La seconde chose par laquelle l'Amérique a contribué à la lutte contre le communisme, c'est d'avoir introduit dans les pays occidentaux une idée sur les rapports des classes plus satisfaisante que celles du passé. Je crois qu'aujourd'hui le monde occidental peut opposer une résistance probablement

Comment vivre demain ?

invincible au monde soviétique. Si aujourd'hui nous voyons le monde soviétique se transformer de plus en plus à l'image du monde capitaliste, c'est à l'Amérique que nous le devons pour la plus grande part.

Mais je ne voudrais pas laisser l'impression d'un optimiste aux yeux pleins d'étoiles. Je m'efforce au contraire de mesurer avec un dur réalisme les aspects du monde tel qu'il est. Je sais très bien que nous vivons dans un temps environné de risques. Je crois que c'est là le lot perpétuel de la société humaine, comme c'est le lot perpétuel de l'homme lui-même. Je reconnais le risque, mais j'ajouterais qu'il est nécessaire au progrès de la civilisation.

Si vous pouviez détruire au cœur de l'homme l'inquiétude, l'humanité s'arrêterait. C'est par l'inquiétude que l'homme vit et progresse dans tous les domaines, que ce soit celui du mercantilisme et de l'industrie ou celui de la science et de la philosophie. C'est par l'inquiétude que l'homme progresse, et que nos sociétés sont grandes. C'est par les risques qui nous entourent, et qui sont à surmonter, que nous remplissons notre destin.

Ce qui me frappe ici, c'est combien je suis entouré de poètes, car ces Messieurs, pour la plupart, sont des poètes. Ils se font du monde du passé une idée enchanteresse. Ils critiquent notre époque en vertu non pas de la réalité du passé, mais de l'idée de sucre et de miel qu'ils s'en font. Lorsque j'entends parler des masses, on pourrait croire que la masse est une notion de la civilisation moderne. Pas du tout ! La notion des masses a environné toujours l'histoire de l'homme. Est-ce que vous croyez que les Croisades n'étaient pas un phénomène de masses ? Est-ce que vous croyez que les légions romaines n'étaient pas des masses ? La masse a toujours été associée à la condition humaine, et le rôle de l'individu pris dans la masse, sur l'ensemble de la société, a toujours été très faible. Il était certainement plus faible encore dans le passé que maintenant.

J'entends également verser des pleurs émouvants sur la solitude que le monde moderne nous a retirée. Est-ce que vous croyez que les hommes qui vivaient dans les villes du Moyen Age, dans des rues de un mètre de large, entassés à plusieurs dans une chambre, parmi les poules et les pourceaux, est-ce que vous croyez qu'ils bénéficiaient d'une solitude bucolique, comme celle que vous paraissez imaginer ? Je crois, p.212 au contraire, que c'est notre temps qui permet à l'homme la solitude. Celle de la haute montagne, de la mer, du désert.

Comment vivre demain ?

Je me félicite et je me réjouis d'être venu à Genève pour trouver cette espèce d'homme dont on proclame la disparition : les poètes.

LE PRÉSIDENT : Cette réunion n'est pas une confrontation Est-Ouest, mais les Rencontres internationales. Cependant, avant de donner la parole à M. Heckscher pour lui demander s'il a quelque chose à dire au sujet de l'échange de vues auquel nous venons d'assister, je crois qu'il est équitable de proposer au président de l'Association des écrivains soviétiques s'il a quelque chose à dire au sujet de ce que vient d'expliquer M. Cartier.

M. ALEXEI SOURKOV : Une chose très brève. Nous avons vraiment beaucoup de pêcheurs à la ligne, mais ce n'est pas la plus grande conquête de la Révolution. En outre, je ne suis pas seulement poète de mon métier, mais aussi un homme réaliste et pratique de 65 ans.

LE PRÉSIDENT : Je remercie le représentant soviétique d'avoir aussi l'humour qui a rendu célèbre M. Khrouchtchev...

M. AUGUST HECKSCHER : Quelques mots seulement, Monsieur le président. Je suis reconnaissant à M. Cartier. Je suis très ému de ce qu'il a dit des Etats-Unis. Je ne voudrais pas laisser croire que ce qu'il a dit n'est pas mérité, mais tout de même, il y a des forces plus vastes que les Etats-Unis, qui jouent un rôle dans le monde d'aujourd'hui : ce sont les forces de la science, de l'industrialisme, du capitalisme libre, qui n'appartiennent pas à un pays, pas même à une démocratie. J'ai vu l'esprit même de l'industrialisme, et c'est lui, je pense, qui a joué un grand rôle dans le développement de l'Europe. C'est cela aussi qui joue un grand rôle dans le développement de la Russie. C'est pour cette raison peut-être que nous pouvons nous rapprocher un peu les uns les autres, ici, dans ce colloque, et aussi dans le grand monde.

Je suis enchanté, comme mon ami Cartier, de voir que tout le monde peut avoir des vacances, peut faire de la pêche, peut voyager partout. Ce sont des beaux moments dans le monde d'aujourd'hui, même s'il y a des malheurs qui devaient fondre sur la race humaine. A ce moment on considérerait notre époque comme aussi belle, aussi prospère, aussi douce que celle d'avant la guerre de 1914. Mais, comme je l'ai dit hier soir, il y a tout de même des

Comment vivre demain ?

ennuis. C'est très bien de dire que nous allons à Bangkok en « Jet », mais si Bangkok devient comme toutes les villes de l'Ouest, cela ne vaut pas la peine d'y aller, même en Jet ou n'importe comment. Dans les cinq années qui viennent de s'écouler, Bangkok a changé. Les canaux sont remplis par des bâtiments élevés. Les rues de Bangkok sont pleines de voitures, ce qui est le cas de presque toutes les ^{p.213} villes du monde où on peut voyager. Pour quelle raison faire le voyage, si là-bas on retrouve à peu près ce qu'on a chez soi ?

Tout le monde peut faire de la pêche ou aller en vacances, mais s'il n'y a plus de poissons à pêcher, ce n'est pas tellement amusant. C'est très bien que tout le monde puisse avoir sa voiture particulière, mais si les routes sont encombrées, si on ne peut pas y circuler, il vaut mieux prendre le train.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie. Dans ce dialogue entre l'Europe et l'Amérique, nous devrions maintenant faire appel à un homme qui a vécu des deux côtés de l'Atlantique et qui s'est fait une véritable célébrité aux Etats-Unis avec son livre *Megalopolis*, qui est l'étude du processus d'urbanisation entre Washington et Boston. Ces villes immenses qui séparent la Nouvelle-Angleterre de la Virginie ont grandi au point qu'elles formeront bientôt une ville continue. Je pense que M. Gottman a sûrement quelque chose à dire sur ce qui vient d'être discuté, ou une question à poser.

M. JEAN GOTTMAN : Si vous le permettez, j'aimerais poser à M. Heckscher une question qui n'a peut-être pas de rapport immédiat avec le phénomène d'urbanisation dont on a bien voulu m'accrocher l'étiquette. Quoique, depuis quelques années, ce phénomène soit si général, et ait si profondément imprégné l'ensemble de la vie, que dans les pays avancés on ne peut presque pas poser de questions concernant les événements économiques et sociaux qui nous attendent, sans que cela ait quelques aspects urbains.

M. Heckscher nous a parlé brillamment hier de la société de masse, qui est de plus en plus celle d'aujourd'hui et qui sera très certainement encore plus celle de demain. Je voudrais lui demander comment, dans cette société de masse, il voit ce que l'on appelait jadis — et que peut-être on appelle encore — d'un terme un peu vague l'élite. Dans une certaine mesure on oppose, dans les exposés sur les questions sociales, d'une façon un peu simpliste, la masse et l'élite. Je crois que quand on parle aujourd'hui de la société de masse, on sent

Comment vivre demain ?

cette société en rapide évolution ; des couches massives, qui avaient été jusqu'à tout récemment considérées comme inférieures, remontent vite à une situation qui n'est plus inférieure et qui peut, à beaucoup d'égards particuliers, quant au genre de vie matériel, s'égaliser à ce qui avait été considéré comme le mode de vie bourgeois de jadis. En même temps qu'on a l'impression que des couches auparavant peu importantes politiquement et socialement, le devenaient.

Vous me permettrez de citer un souvenir qui m'est personnel. Il s'agit d'un déjeuner que j'ai fait, voici cinq ans, à New York, avec deux personnalités, l'une européenne, l'autre américaine. L'Américain, qui est un proche collaborateur de M. Heckscher, était M. Ben T. Moore, et l'Européen était l'éminent économiste et homme d'Etat suédois Gunnar Myrdal. J'étais le troisième à table. Ces deux hommes discutaient entre eux avec beaucoup de compétence de l'évolution du problème des p.214 Noirs aux Etats-Unis. C'est un problème qui fait partie de la civilisation de masse et de l'évolution de la fluidité sociale qui caractérise la société de masse. J'étais un peu surpris de l'opposition des points de vue, soit du fait que l'Européen était plus optimiste que l'Américain. En effet, M. Moore, dont la famille est la preuve d'une vieille tradition de préoccupations sociales, et particulièrement de l'évolution du problème des Noirs aux Etats-Unis, était très inquiet. Il trouvait que les choses n'avançaient pas bien, que les collectivités locales américaines n'évoluaient pas d'une manière qui pourrait présager suffisamment de fluidité sociale pour que les Noirs puissent être admis assez vite dans la nation.

Myrdal, qui avait dirigé l'enquête je crois la plus importante sur la question des Noirs aux Etats-Unis, qui avait écrit il y a vingt ans un livre resté classique sur la question, Myrdal était l'optimisme même. Il disait : « Regardez, il y a vingt ans vous aviez telle législation dans tel Etat du Sud. Aujourd'hui, c'est très amélioré. Regardez le progrès considérable qui s'est fait. » J'avais l'impression d'une discussion entre le docteur tant pis et le docteur tant mieux, le docteur tant mieux étant encore une fois l'Européen.

Lorsqu'ils se sont tournés vers moi, qui avais beaucoup moins de compétence qu'eux deux, j'ai dit à Myrdal : « Est-ce que votre optimisme quant à l'évolution actuelle n'est pas fondé sur le pessimisme de notre ami américain ? » Il a tout de suite répondu que bien entendu il escomptait cette

Comment vivre demain ?

inquiétude, cette anxiété quant aux insuffisances de l'évolution acquise et en train de se projeter vers l'avenir. Que c'était cette insatisfaction qui créait la possibilité de l'élan, le mouvement qui permettrait d'évoluer sans troubles trop graves. C'est cela que signifiait son optimisme relatif.

Bien entendu, c'est la force de ce pays (je parle des Etats-Unis) d'avoir une élite qui envisage les problèmes de l'avenir avec autant de circonspection que possible, sans se laisser aller à l'illusion d'un progrès continu. Bien entendu, l'élite ne peut pas avoir comme fonction unique d'être pessimiste ou inquiète. Il faut bien autre chose.

Quel devrait être dans cette civilisation de masse, dans cette évolution vers une certaine unification de la société, le rôle et le recrutement de l'élite ? J'aimerais que M. Heckscher nous donne son sentiment en la matière. Car on pense trop souvent et trop facilement — étant donné la nécessité d'une planification dans cette évolution accélérée — à une élite composée essentiellement d'experts et de techniciens. Ne faudrait-il pas nous faire une définition de ce que sera l'élite, de son rôle, de son recrutement ? Voilà ma question.

M. AUGUST HECKSCHER : Je ne sais pas comment je peux donner une réponse à une question formulée si brillamment et qui contient en elle-même la réponse que je voudrais faire.

J'ai dit hier soir, en parlant des masses modernes, qu'elles étaient composées d'hommes prospères et aisés, d'hommes dotés de tous les produits, de toutes les inventions d'une société industrielle. J'ai dit d'un mot que les masses pouvaient être nous-mêmes si nous laissons tomber ^{p.215} notre standard d'indépendance. Je voudrais reprendre cela pour dire que l'élite aussi doit être nous-mêmes, que dans une société aussi complexe que la nôtre tous les hommes et toutes les femmes doivent jouer un rôle beaucoup plus important qu'autrefois. Mais cela ne suffit pas pour comprendre et résoudre les problèmes d'aujourd'hui avec la mentalité qui suffisait autrefois. Il faut être vraiment exceptionnel pour contrôler une société pareille.

Je dis que nous sommes tous, et beaucoup d'autres, les élites du monde moderne. Je pense aussi — Jean Gottmann l'a suggéré dans ce qu'il a dit — qu'évidemment ce ne sont pas les experts qui vont nous sauver. J'ai parlé hier

Comment vivre demain ?

de ceux qui font les grands plans pour nos villes et pour la société même, les « planners » comme on dit. Or, les « planners » ne doivent pas être seulement de la génération d'aujourd'hui, mais aussi de la génération de demain. Il faut regarder plus loin qu'on ne regarde d'habitude.

Si j'étais pessimiste dans ce que j'ai dit hier, je ne suis pas pessimiste du tout quand je pense à ce que l'être humain pourrait être et à ce qu'il pourrait faire, s'il se souvient de l'héritage qu'il a, des valeurs qu'il a héritées, de l'avenir qu'il peut former pour lui-même et pour ses enfants.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie de nous avoir parlé de la formation des élites. Mais il n'y a pas que les élites qui se forment, les masses se forment aussi. Je crois que Raymond Cartier accepte que je dise de lui qu'il a contribué à former l'opinion des masses.

Nous avons un autre spécialiste de la formation des masses qui participe à la discussion de ce soir. C'est un représentant du Portugal, qui d'ailleurs a le mérite de rendre chaque année un grand service aux Rencontres internationales, puisque c'est lui qui se charge de l'édition portugaise de notre livre. Monsieur Francisco de Castro, voulez-vous dire quelque chose sur la formation des masses ?

M. FRANCISCO DE CASTRO : Il est évident que j'avais l'intention d'exposer quelques idées à propos de la conférence de M. Heckscher, et de reprendre aussi quelques sujets traités par M. Cartier.

Si j'ai bien compris, M. Heckscher a mis l'accent sur la nécessité de nous préoccuper de l'environnement physique afin de préserver l'individu de la constante pression qu'exerce sur lui le nombre. Par contre, Raymond Cartier a voulu montrer cette même vie de masse que nous constatons tous, surtout dans les pays développés et industrialisés, conduite par un essor considérable, dans une progression jamais atteinte, avec des moyens de vie facilitant l'épanouissement de la santé, de la société, de l'individu. Evidemment, M. Cartier nous a exposé un tableau très réjouissant, mais il y a certains aspects de ce tableau sur lesquels nous ne sommes pas tous d'accord.

Je crois que l'essentiel devant une civilisation des masses, d'ailleurs inéluctable, est de savoir comment cette civilisation est développée, comment

Comment vivre demain ?

cette masse est élevée — si je puis dire —, dans quelle direction ^{p.216} elle est poussée. Par exemple, nous pouvons craindre que la télévision pénètre chez chacun du matin au soir, et exerce une telle action sur l'individu qu'il risque de perdre sa personnalité. Pour ma part, je crois fermement que le péril n'est pas dans la télévision elle-même, mais dans les programmes qu'elle diffusera. Quelles idées va-t-elle développer, et dans quel sens ? Sera-ce dans un sens unique, dans l'intention de créer un troupeau de moutons, de lui inculquer les mêmes idées, de lui faire croire aux mêmes dangers, de lui faire accepter les mêmes solutions dans l'intérêt d'une philosophie ou d'une religion unique ? On pourrait en dire autant de la radio, de la presse, des livres, voire de l'école...

Nous irions loin dans le développement de ces idées, en faisant l'analyse de la période du « maccarthisme » aux Etats-Unis. Il en est de même du rôle de ces moyens d'influence dans les luttes raciales aux Etats-Unis, ou lors de l'assassinat du regretté président Kennedy. Je prends des exemples dans ce pays, mais je pourrais en citer d'autres en les empruntant à quelques pays d'Europe d'il y a quelques années, et même de l'Europe actuelle.

Malgré cela, la marche en avant de la société se poursuit. Cette civilisation de masse continue à se développer, et ce développement nous a été décrit d'une façon particulièrement brillante par M. Cartier.

Et malgré le pessimisme de quelques soi-disant moralistes, malgré le cynisme de quelques autres qui rêvent d'une époque révolue, qui regrettent leurs privilèges et qui craignent l'homme de la société de l'avenir, qui se soucient très peu de sa condition présente, nous pouvons penser que malgré toutes les luttes de la société, malgré tous les conflits, la société moderne apporte à l'individu des conditions de vie qu'il n'a jamais connues auparavant.

Il y a deux sociétés qui se confrontent ; ces sociétés suivront des chemins différents. Mais nous devons être fiers de la marche de l'homme, de nos sociétés, de l'Etat moderne, de ce que l'on a fait pour la société et pour l'individu. Certes, il faut toujours, comme l'a dit M. Heckscher, accorder une attention spéciale aux talents et aux sensibilités qui tendent à s'étioler dans la société industrielle moderne. Nous devons aussi donner à la société, à l'individu, la possibilité d'un choix, et c'est cela le plus important. Il faut même leur apprendre à choisir, les encourager à défendre le droit de choisir.

Pour tout cela nous pouvons aussi nous ranger à côté de M. Cartier quand

Comment vivre demain ?

il dit, et je le dis avec lui, que nous aimerions être nés demain.

M. RAYMOND CARTIER : Je voudrais répondre en quelques mots, en ce qui concerne les moyens d'information. Je crois que nous ne pouvons avoir une vue claire des choses que si nous procédons par comparaison. On dit que la vie moderne uniformise les influences qui forment l'homme. En êtes-vous bien sûr ? Est-ce que vous êtes sûr que ce n'est pas le contraire ? Reportez-vous à un ou deux siècles en arrière. Quels moyens d'information avaient les hommes ? La plupart d'entre eux ne savaient ni lire ni écrire, et ceux qui le savaient n'avaient comme moyen de lecture que l'almanach annuel qu'on vendait p.217 dans les campagnes. Or, notre vie moderne, avec tous les défauts que vous pourrez bien lui trouver, apporte au moins à l'homme une variété d'influences entre lesquelles il lui est possible de choisir. Le nombre de livres de toute nature qui sont édités dans notre société occidentale, la critique à laquelle nous la soumettons constamment, comme c'est le cas encore aujourd'hui, offrent des options infiniment plus nombreuses que dans le passé.

Il ne s'agit pas de décréter que la société moderne est parfaite. Elle ne l'est pas. Elle ne le sera jamais, du moins je l'espère, car alors elle mourrait. Il s'agit uniquement de savoir si nous progressons ou si nous régressons. Je crois que nous progressons, grâce à un accès de plus en plus large aux moyens d'information et d'instruction. Je crois qu'il y a dans le monde moderne une possibilité de promotion d'une élite (j'emploie intentionnellement ce mot) beaucoup plus grande que par le passé. Je vous le répète, je voudrais bien que vous, Messieurs, vous tous qui êtes ici avec des critiques philosophiques, que vous repreniez un peu cette question de l'uniformisation de l'homme moderne par les moyens modernes de l'information. Je crois que vous arriveriez à une conclusion légèrement différente de celles tirées communément à ce sujet.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie pour ce débat extrêmement vaste. Il n'est pas possible d'en explorer toutes les avenues aujourd'hui, c'est clair. Toutefois vous conviendrez avec moi que cette discussion serait incomplète si nous n'entendions pas une voix venant de Genève. Je me propose de donner la parole à M. Rudhart, dont j'attends implicitement qu'il soit le reflet de notre tradition.###

Comment vivre demain ?

M. JEAN RUDHART : Je me limiterai à une question très brève, que j'adresse à M. Heckscher. Il a dénoncé la menace que la force unificatrice des masses, que la force de la technologie, font peser sur la personne humaine. Il a ajouté toutefois que la culture pouvait offrir à cette personne humaine une certaine protection, pouvait la fortifier et lui permettre de résister aux influences qui l'oppriment. Mais ne peut-on pas se demander ce qu'est la culture, ce qu'elle devient dans le monde contemporain, ce qu'elle deviendra dans l'avenir ? Il semble, quand on considère le passé, que la culture a toujours été liée à une tradition. Or, dans une civilisation qui se transforme à un rythme rapide, où les connaissances se renouvellent, où les goûts se modifient au gré d'une mode fugitive, où les concepts humains ou les catégories de la pensée sont constamment remis en question, y a-t-il une tradition possible ? Je précise peut-être ma question. A travers tous les changements, y a-t-il quelques éléments de permanence, sur lesquels puisse se fonder une culture ?

M. AUGUST HECKSCHER : Il faut avouer que le domaine de l'éducation traverse une crise sévère. On voit tant de jeunes gens, dans nos écoles, dans nos universités, se demander si la sagesse, si les vérités, si les traditions qu'on essaie de leur communiquer p.218 signifient quelque chose de vrai pour eux. C'est là que se situe la grande crise du monde de l'éducation. Ce n'est pas qu'on ait trop d'élèves ou pas assez de professeurs, ou encore que les professeurs ne soient pas assez payés — et ils ne le sont pas. Il y a quelque chose de plus grave que cela. C'est en effet le manque de tradition, c'est la difficulté de communiquer une tradition aux jeunes, une tradition qui est perdue, sans base. Je pense tout de même qu'il y a des vérités, des valeurs humaines très simples : le courage, l'humour, la modestie, la recherche perpétuelle de la vérité, que l'on trouve parmi les jeunes d'aujourd'hui. Pour cette raison on peut avoir tout de même une certaine confiance.

Pour conclure, Mesdames et Messieurs, je voudrais d'abord dire que c'est pour moi un grand honneur d'avoir été invité à prendre part à ce débat, et d'avoir pu donner la conférence d'hier soir. J'ai l'impression que nous sommes tous embarqués, vous les Européens, nous les Américains, et aussi les Soviétiques, dans un grand voyage, le voyage dans le domaine de la science et de la technologie. Nous, les Américains, sommes allés pour le moment le plus loin. Si j'ai pu, en tant qu'Américain, vous apporter quelques avertissements,

Comment vivre demain ?

quelques informations sur le nouveau pays dans lequel nous allons tous entrer, alors je suis satisfait. Je vous remercie.

M. RAYMOND CARTIER : Je crois que nous pouvons terminer par une conclusion qui nous rendra tous unanimes. C'est que nous ne viderons pas le débat ce soir.

LE PRÉSIDENT : Mesdames et Messieurs, s'il est vrai, comme vient de le dire notre ami Raymond Cartier, que le débat n'est pas épuisé, vous conviendrez avec moi que les positions sont moins tranchées qu'elles ne l'étaient hier soir, et que les nuances introduites par la discussion montrent que beaucoup de choses qui semblaient opposées ne sont en somme que des faces différentes d'un même problème. Je vous dirais que dans ce sens, je rejoins ce que nous a dit au lever de rideau le chanoine Michelet. Il s'agit de deux étages, du rez-de-chaussée et du premier étage, et non pas de deux maisons différentes et encore moins de deux maisons antagonistes.

En ouvrant notre conférence d'hier soir, j'ai dit en passant que nos deux conférenciers, à l'heure qu'il est, devraient être aux Etats-Unis pour des raisons urgentes. En levant cette séance, je dois d'abord remercier tous les participants à la discussion, et ceux qui font un effort magnifique pour s'exprimer dans notre langue. Je dois remercier particulièrement M. Heckscher et M. Cartier. Je pense que vous direz avec moi que c'est avec regret que nous les rendons à l'Amérique.

@

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par le Dr Charles Durand

@

LE PRÉSIDENT : p.219 L'entretien relatif à la conférence du Dr Henri Ey va porter en gros sur quatre points. En effet, il nous a semblé que dans ce que nous a apporté Henri Ey hier soir, on pouvait distinguer une première partie portant sur la notion de *maladie mentale* et sur la manière dont celle-ci se révèle à nous. Ensuite, nous trouvons une notion sur laquelle reposent une grande partie de ses conclusions, celle d'*épidémiologie* dans les maladies mentales.

Arrivé à ce point-là, il semble qu'il sera utile de faire entendre le *point de vue psychanalytique*, de façon à permettre au Dr Ey de s'exprimer sur les problèmes qui peuvent se poser à un psychanalyste.

Enfin, la dernière partie, celle qui a servi en quelque sorte de conclusion à la conférence d'hier, concerne le problème de *l'angoisse humaine*.

Je demanderai à M. Starobinski, à M. Ajuriaguerra, à M. van Emde Boas et aussi au Père Dubarle de nous dire comment ils ont réagi à ce que nous a dit le Dr Ey à propos de la définition de la maladie mentale.

M. JEAN STAROBINSKI : M. Ey nous a dit hier que les statistiques actuelles permettent d'établir certaines constantes de morbidité mentale. Il semble donc que le fait biologique, ou si j'ose dire le fait naturel de la maladie mentale soit relativement stable. D'autre part, il a dit au début de sa conférence que dans l'apparition du concept de maladie mentale il y a quelque chose qui peut se définir comme une variation culturelle, ce qui nous fait penser qu'au fond, pour la maladie mentale, il faut être deux : d'une part un être raisonnable qui juge de la maladie mentale, de la raison et de la déraison, et d'autre part la personne « atteinte » sur laquelle porte ce jugement.

Or là, précisément, la culture, l'histoire de la culture nous montre qu'il y a

¹ Le 5 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

variation. Le même fait, ou des comportements sensiblement analogues, ont pu être vus comme possession par l'esprit malin et même, parfois, comme faveur divine. La maladie, ce que nous appelons p.220 aujourd'hui maladie, pouvait être lue comme manifestation du sacré. Puis, l'éclairage culturel change, et viennent des hommes comme Hippocrate qui, au lieu de reconnaître une « maladie sacrée », aperçoivent des désordres somatiques et veulent un traitement somatique. C'est ce qui se renouvelle, durant la Renaissance, par les lectures médicales du fait morbide. Et ce que nous définissons comme fait morbide s'est imposé peu à peu contre l'interprétation théologique de la possession démoniaque. C'est en pleine épidémie de sorcellerie que se développent les premiers principes de la psychiatrie moderne.

Mais il n'y a pas seulement la lecture du médecin, il y a aussi la plainte du sujet présumé malade. Il peut se sentir parfaitement normal et ne pas se plaindre. Il peut, au contraire, surenchérir sur la plainte même et se définir comme malade, comme névrosé, de façon à se disculper et à fuir ses responsabilités en se réfugiant dans le fait morbide. Le médecin interprète en retour la demande d'assistance de celui qui se définit comme malade et qui s'adresse au médecin. Cette interprétation suit des modes culturelles qui éclairent le comportement pathologique, le définissent comme pathologique, et lui donnent parfois un air attirant. Il y a des folies à la mode. Il y a des délires qui donnent figure de héros au personnage qui en est affecté. La fin du XVIII^e siècle, par exemple, a été une époque d'appel à la volonté. Cet appel à la volonté a mis en évidence les défaillances de la volonté : la mélancolie, l'engluement, l'impossibilité de l'initiative. Le mélancolique était, à cette époque de volonté, le malade-type, le sujet intéressant et séduisant. Peut-être qu'aujourd'hui, comme à la fin du XVIII^e siècle, il y a une sorte d'éclairage favorable jeté sur des affections qui ne sont peut-être pas plus nombreuses qu'autrefois, mais qui revêtent de la sorte, aux yeux de certains, un aspect fascinant.

Ainsi, le héros de cinéma James Dean représente très bien la glorification du comportement hébéphrénique avec son déchaînement de violence et son absence d'intégration sociale et sexuelle. Mais s'il y a, de nos jours, héroïsation de l'absence d'intégration, il y a aussi héroïsation de l'intégration maximum. Hitler, par exemple, attendait de son peuple une espèce d'adhésion inconditionnelle. Il l'a reçue, et cela nous fait tout de même penser qu'il y a des épidémies collectives.

Comment vivre demain ?

LE PRÉSIDENT : Merci à M. Starobinski. Je pense que cette histoire de la révélation de la maladie mentale pourra être utilement complétée si je demande à M. Weil de nous dire quelque chose à ce sujet.

M. ERIC WEIL : Ce que je voulais dire est, en effet, très proche de ce que vient de dire M. Starobinski. Lors de sa conférence, le Dr Ey a employé un terme qui m'est professionnellement cher, le terme de liberté. Or, le problème auquel on se heurte et auquel s'est heurté, si j'ai bien compris, M. Ey, c'est que l'homme est à la fois libre et un fou en puissance. J'espère que je ne défigure pas la pensée de M. Ey. Il me semble, de ce fait, que le problème, pour nous, est peut-être de trouver une sorte de définition du normal dans l'exigence p.221 d'universaliser ses particularités. On est particulier parce que chacun est un individu, et dans la mesure où on est individu on n'est pas normal, parce qu'on se distingue des autres et qu'on dévie de la moyenne statistique. Ce dont il s'agit pour celui qui voudrait bien faire l'effort d'être normal, c'est de se faire reconnaître, de se faire compréhensible et admissible par les autres tel qu'il est, ce qui veut dire : se rendre acceptable ou admissible tel qu'on est, par une société telle qu'elle est.

Cela m'amène à une question qui a été posée plus qu'implicitement par M. Starobinski. Admettons que le pourcentage des aberrations reste à peu près constant. Mais est-ce que les fous ne changent pas ? Dans le temps, je m'en souviens, on attendait très patiemment qu'on fût déclaré fou, tandis qu'aujourd'hui — comme le disait M. Starobinski — on a hâte de courir chez le psychanalyste, parfois chez le psychiatre non analyste, pour recevoir ce qu'on appelait dans le temps, en Allemagne, cyniquement, son « permis de chasse ». Ce désir du « permis de chasse » est, en plus, le désir d'être débarrassé de sa liberté, c'est-à-dire de sa responsabilité. On va chez un monsieur compétent, qu'on fait payer par les assurances sociales, pour qu'il se charge de cette pénible tâche. Je crois que c'est une forme d'aberration.

On a défini le raisonnable comme ce qui est commun, et on a dit que la plupart des gens étaient fous parce qu'ils ne faisaient que rêver chacun dans son monde à soi. Je crois que c'est la base, peut-être, des problèmes qui concernent directement notre civilisation et notre époque. M. Ey a protesté — et personnellement je lui en sais gré — contre l'inflation psychiatrique. En effet, nous rencontrons trop souvent des gens, parfois des psychanalystes et des

Comment vivre demain ?

psychiatres, qui disent ce que déclarait un médecin somatique à un malade : « Monsieur, votre cas est désespéré, vous souffrez d'une constitution. » Eh bien, cela est une absurdité. Mais ce qui me semble extrêmement important, extrêmement grave, c'est que cette absurdité est devenue un fait social.

C'est là-dessus que portait la question — si en tout cela il y a une question — que je voudrais adresser à M. Ey. Est-ce que cela n'est pas caractéristique de notre époque ? est-ce que cela ne la distingue pas, dans ce sens assez précis ? Nous vivons dans un monde qu'on dit très justement le monde de la technique. Or, le monde technique a affaire aux moyens et n'a jamais affaire aux fins. Il ne peut même pas se poser la question des fins. Dans un monde de ce type-là, en effet, il devient particulièrement compliqué de se décider, c'est-à-dire de choisir, c'est-à-dire d'accepter d'être libre et responsable. Je ne sais pas si tout cela est de la divagation, mais je l'avais sur le cœur.

LE PRÉSIDENT : Tout naturellement nous pouvons, après ce que vous venez de dire, demander au Père Dubarle sa position face à cette révélation de la maladie mentale.

R. P. DOMINIQUE DUBARLE : Je n'ai pas de position, si ce n'est peut-être celle d'un usager. Il y a une chose qui m'a frappé dans la conférence du Dr Ey, ce sont les statistiques, ces 3 % de morbidité en l'état, et ces 10 % de morbidité virtuelle. Pour p.222 autant que je puisse me fonder sur le témoignage du Dr Ey, qui connaît certainement à fond cette question, je constate la constance de ces chiffres qui semble s'appliquer à une population très variée.

Il y aurait donc, comme le disait M. Starobinski, quelque chose de naturel dans le fait de la maladie mentale. Quand les chiffres se permettent d'avoir cette espèce de solidité, de constance, cela veut en général dire quelque chose, non pas sur les actes ou décisions individuelles, mais sur des conditions naturelles.

J'aurais voulu que M. le professeur Ey précise un peu ce que sont ces conditions naturelles de la maladie mentale. Est-ce que c'est quelque chose de simplement psychologique, ou est-ce qu'il n'y a pas par-dessous des réalités d'ordre physiologique et somatique ? Peut-être pourrai-je en profiter pour poser une question un peu impertinente. Si l'humanité est folle au moins à un

Comment vivre demain ?

potentiel de 10 %, est-ce que la nature n'est pas folle elle aussi, et peut-être dans les mêmes proportions statistiques ? Est-ce que la vie est tellement sensée, est-ce que le corps a tellement de sagesse ? Est-ce que vraiment nous ne sommes pas là en train d'accuser à notre pauvre niveau humain une grande constante de l'univers ? Alors, que veut dire cet aspect quasi constant de la déraison ? Sommes-nous sûrs d'être dans un contexte de conditions dont toutes sont raisonnables ? Est-ce que cela ne détermine pas alors quelque peu les pronostics de l'avenir ? Quoi qu'il fasse, le pauvre homme se trouvera toujours avec son petit 10 % de déraison au démarrage, demain comme aujourd'hui.

Voilà le premier aspect de la question. Je crois qu'il faut le conjuguer de très près avec le second aspect qu'a souligné M. Starobinski — et qui était également saisissant dans la conférence du professeur Ey : celui de la révélation de la maladie mentale. La maladie mentale existe peut-être depuis qu'il y a une vie mentale. Si on observe les animaux, il y a peut-être aussi des chiens qui sont des malades mentaux à leur façon, puisqu'on parle de chiens fous. Il y a aussi des chiens qui font des choses déraisonnables.

On donne des interprétations rationalisant la société, qui s'en accommode. On a le sentiment que la maladie mentale s'impose à la conscience saine au moment où la société ne tolère plus certain type de conduite, certain type d'existence. J'ai connu l'époque où, dans certains pays, on avait encore l'idiot du village. Que se passe-t-il maintenant avec les enfants anormaux, ou arriérés mentaux ? Les gens qui deviennent fous sont internés. Je crois qu'il y a là un phénomène extrêmement important de détection, par le complexe social, du fait de la maladie mentale, justement parce qu'au moment où l'homme est devenu conscient, au sens moderne du *test*, il s'est inquiété de la chose de façon systématique. Le problème qui se pose alors est celui-ci : Est-ce que cette révélation est terminée ? Est-ce que, après avoir détecté les grandes psychoses, ensuite découvert les névroses, ne découvrirons-nous pas demain d'autres registres de cette alogie de la vie mentale, individuelle, collective, etc. ?

Finalement, où cela s'arrêtera-t-il ? Il y a collaboration entre le naturel et le culturel ; où se trouve l'équilibre ?

LE PRÉSIDENT : p.223 Je demanderai à M. van Emde Boas, professeur de clinique sexologique à Amsterdam, de nous donner son point de vue.

Comment vivre demain ?

M. CONRAD VAN EMDE BOAS : Avant de poser ma question, il me semble nécessaire d'expliquer qui je suis et ce que je fais, parce que c'est de là que vient ma question, ou plutôt le compromis que je voudrais proposer à M. Ey. Je suis, comme vous l'avez entendu, un psychiatre néerlandais. J'ai été nourri par une Alma Mater dont un sein était Kraepelin et l'autre Freud. En ce moment, je dirige, depuis une trentaine d'années, une clinique sexologique à Amsterdam. Cela veut dire que je suis devenu un très pauvre psychiatre, parce que, contrairement à ce que fait mon cher confrère Ey, je ne vois plus les grandes maladies mentales. Je ne fais que traiter des troubles émotionnels du genre à peu près normal. Mais peut-être cette différence me donne-t-elle justement une autre idée de la maladie mentale que celle de mon confrère.

J'accepte tout à fait sa conception de la maladie mentale grave, de la vraie folie, qui a, selon moi aussi, son origine dans l'organisme somatique. Elle s'étend ensuite sur l'être humain dans sa totalité, et de là sur ses relations interhumaines. D'autre part, je crois que la névrose, dont je ne veux d'aucune manière nier l'élément constitutionnel, prend son origine dans les relations interhumaines défectueuses dès la naissance pour ainsi dire, et s'étend ensuite dans l'être humain tout entier, et même provoque des heurts et des troubles dans l'organisme somatique.

C'est dans ce sens que je voudrais proposer à mon cher confrère un compromis, qui, selon moi, a le grand avantage de replacer les culturalistes, que vous considérez comme des pessimistes, dans une position beaucoup plus favorable. Je me sens un culturaliste optimiste.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie. Je crois effectivement que la maladie mentale est en train de se démystifier à travers ce que vous avez dit, et à travers ce que M. Starobinski nous a dit de sa révélation. Je voudrais maintenant demander à M. Ajuriaguerra, qui est par excellence un démystificateur, qu'il veuille bien nous dire ce qu'il pense.

M. JULIAN DE AJURIAGUERRA : J'ai été très troublé par la conférence de M. Ey hier soir. Il est évident qu'on a beaucoup parlé de démystification. Je crois que s'il y a démystification, il y a mythe. Et je suis assez d'accord avec Jean-Paul Sartre lorsqu'il a dit : « Notre époque est bouffée par les mythes. »

Comment vivre demain ?

Je crois qu'il y a lieu, par rapport à la folie, d'essayer tout d'abord de séparer nettement deux choses. Il faut mettre d'un côté les mythes et l'idée que se font les gens de la maladie mentale, et de l'autre un problème tout à fait différent, qui est de savoir si nous devons démystifier la folie elle-même. Ce sont deux problèmes distincts.

p.224 Il est évident que l'idée que se fait la foule, ou que se font les gens de la ville, sur la maladie mentale, est une idée purement mythique. En fait, il suffit, pour établir la réalité, de visiter un hôpital psychiatrique. Mais cela, les gens ne le font pas parce qu'ils ont peur. Or c'est là, avec la peur, que commence le problème du mythe.

Deuxième point, peut-on démystifier la folie elle-même ? Je crois que cela est plus difficile. La folie est en nous — c'est un fait capital. Dans sa conférence, le Dr Ey disait que, jusqu'à un certain point, les définitions de la folie ne se sont pas faites par rapport à la norme, mais que la norme s'est faite par rapport à la folie ; et qu'en fait on a essayé de séparer le pathologique du normal par rapport au pathologique. C'est par rapport à des hommes enfermés qu'on considérait que les autres étaient normaux. Est-ce que c'était juste ? Ce ne sont pas les statistiques qui permettront de répondre.

Il y a un autre mythe : celui de la compréhension complète de la maladie mentale. Celui-là paraît être un mythe capital. De ce fait, pour les uns la maladie mentale est une lésion, pour les autres il y a sociogénèse. Pour d'autres encore, c'est une espèce d'état bizarre dans lequel, si on l'examine en profondeur, on finit par se reconnaître soi-même. Je crois que la limite se place à un niveau beaucoup plus humain, et qu'il faut accepter de dire qu'il n'y a pas d'opposition entre ces concepts, mais qu'il faut s'attaquer à chacune de ces théories pour essayer de leur donner une valeur et une place dans une compréhension plus globale de l'humain.

Notons, par exemple, le problème sociologique. Je me suis intéressé dernièrement à un livre qui parlait de tous les phénomènes abyssins et transabyssins. Il est évident que le psychiatre, sur sa lancée, juge absurde le vaudou. C'est un rituel, et en réalité le malade trouve dans sa propre maladie sa guérison, c'est-à-dire qu'il fait de l'hystérie et qu'il se guérit par l'hystérie. Je crois que c'est une chose capitale, qu'il faut essayer de comprendre par rapport à la culture. Et par rapport à la culture le vaudou

Comment vivre demain ?

n'est pas, à mon avis, de l'hystérie, ce n'est pas une maladie.

Je prends un autre exemple : le vol des bicyclettes. A Genève, c'est considéré comme un trouble du comportement. Dans le midi de l'Espagne ou le sud de l'Italie, c'est peut-être considéré comme un acte de débrouillardise. Je crois que là nous avons le problème de tout un système du comportement, dans lequel le facteur culturel joue aussi un rôle.

Je voudrais terminer par une chose qui me paraît capitale, c'est que le but de la psychiatrie est en réalité de chercher ses limites et non pas de chercher son extension. Il me semble que, tout en sachant que la folie est en nous, que la folie est une maladie, nous devons faire très attention et ne pas psychiatriser la vie. C'est cela, la démystification ; elle est essentielle pour le psychiatre lui-même.

LE PRÉSIDENT : Nous avons été très sensibles à ce que nous a dit le professeur Ajuriaguerra, surtout quand nous savons que tout ce qu'il dit, il l'applique quotidiennement, non seulement à la clinique psychiatrique universitaire de Bel-Air, mais dans tout le canton p.225 de Genève. Je pense qu'il est temps maintenant de donner la parole au Dr Ey, de façon qu'il puisse répondre.

Dr HENRI EY : Je remercie tous ceux qui m'ont donné l'occasion de compléter ce que j'ai dit hier, de le rectifier peut-être aussi. On vient de me demander de donner mon avis sur cinq problèmes : celui de la nature ou de la culture de la maladie mentale, ce qui est au fond le thème qu'a développé M. Starobinski ; celui de la liberté dans la maladie mentale (M. Weil) ; celui de la structure biologique de la maladie mentale (R. P. Dubarle) ; celui des limites de la psychiatrie et de la maladie mentale relativement aux « maladies à la mode », c'est-à-dire au domaine des névroses ; et enfin celui de la démystification de la psychiatrie, entreprise dans laquelle mon ami Ajuriaguerra m'a donné un très sérieux coup de main.

Répondant à M. Starobinski, je dirai d'abord qu'il a très bien vu, et il l'a dit en des termes excellents, que la maladie mentale est à la fois un phénomène naturel — on pourrait dire un « en soi » — et un phénomène « pour autrui ». Pour moi, il est à la fois naturel et culturel, et en dernière analyse il fait l'objet

Comment vivre demain ?

d'une science biologique. La pathologie mentale, à cet égard, se différencie de la pathologie organique par ceci qu'une maladie du cœur ou une luxation de la hanche sont des maladies qui se voient, encore qu'elles puissent faire l'objet de lectures différentes dans les diverses civilisations (beaucoup de contextes sociaux abolissent, par exemple, la maladie et dirigent les malades non pas vers le médecin mais plutôt vers le magicien). Pour la maladie mentale, nous avons affaire à une surdétermination culturelle telle qu'elle n'apparaît qu'au travers d'un contexte social. Celui-ci est tellement « prégnant » qu'il a pu donner l'illusion que la maladie mentale en dépendait non seulement dans son paraître mais dans son intérêt. C'est ainsi que l'on peut se demander (et je me suis quelquefois laissé aller à me poser cette question) si la psychiatrie n'est pas, sinon une imposture tout au moins une certaine optique, un moment de la civilisation. Je me rassure toutefois assez rapidement parce que je me réfère au fait que sous la contingence culturelle de la lecture psychiatrique il y a tout de même des réalités assez constantes pour me faire penser que l'élément naturel dans la maladie mentale est prédominant. M. Starobinski a dit qu'il n'y a pas seulement une certaine façon de parler de la maladie mentale, mais aussi une certaine façon de l'assumer. Oui, on peut penser qu'il y a des gens qui assument la maladie mentale comme une forme héroïque de l'existence. On pourrait, par exemple, penser à un prototype de héros paranoïaque, Salvador Dali, qui aime jouer de la folie. Il n'a pas hésité à proclamer qu'il « est vraiment fou sauf sur un point, c'est qu'il ne l'est pas... ». Il existe donc pour les hommes une possibilité qui est celle-là même d'assumer un rôle dans la construction de leur personnage. Cela montre l'usage que chacun de nous peut faire de la folie que nous portons en nous mais à condition — comme dit Dali — de ne pas y succomber. Dans les temps que nous vivons il y a un certain romantisme de la folie entretenu par tous les mythes culturalistes qui constituent un nouvel « éloge de la ^{p.226} folie ». Mais ils oublient simplement qu'il y a une distance existentielle infinie entre faire le fou et être fou. Il faut se faire une raison : tous ceux qui font des folies ne sont pas fous. Cela chagrine ceux qui, pensant être des génies, aimeraient assez être considérés comme de véritables fous ! J'ai rencontré des peintres ou des poètes qui paraissaient scandalisés et déçus si on doutait que leur conduite et leur talent fussent pathologiques ; car contester leur folie c'est aussi, à leurs yeux, leur refuser le génie !

Je dirai ceci à M. Weil : Le problème de la liberté est un problème terrible

Comment vivre demain ?

que j'ai proprement escamoté hier soir, et vous voudrez bien m'en excuser en pensant à la longueur excessive de ma conférence. La liberté n'est pas une illusion, ou si l'on veut, n'est pas qu'une illusion. Certes, nous sommes condamnés à être libres, et sur ce thème on peut broder à l'infini. La liberté, c'est le problème fondamental de l'homme, bien sûr, mais c'est un problème existentiel inscrit dans sa nature, ses démarches et ses œuvres. Ce qui détermine — j'emploie intentionnellement ce terme — la maladie mentale, c'est que précisément elle ne réside pas seulement dans son apparition sociale, mais qu'elle apparaît à l'analyse structurale et clinique comme une forme d'originalité propre qui se retranche de la coexistence et du mouvement libre de la vie de relation. Elle n'apparaît qu'à la condition d'être essentiellement cette structure de privation de la liberté relativement à la condition humaine commune au groupe éthique et social. Elle n'apparaît que lorsqu'elle n'est pas seulement une infraction à la loi mais une incapacité à s'y soumettre.

Ce qui définit les malades mentaux, c'est qu'ils ont perdu la facultativité de leur mouvement existentiel. Nous tous pouvons être passionnés, commettre des erreurs, faire même des choses monstrueuses, absurdes, ou au contraire faire des choses exceptionnellement héroïques ou faire des œuvres admirables. Mais toujours ce que nous sommes, ce que nous pensons, ce que nous faisons, est inscrit dans une relation de compréhension, de valeurs morales, intellectuelles ou logiques qui fait que nous nous comprenons dans nos motifs et nos fins, et que nous ne cessons pas en faisant « anormalement » le bien et le mal, en commettant des fautes ou en exécutant des performances, de nous conformer — même pour les enfreindre — aux lois de la raison théorique et pratique. Toute la vie est faite d'un va-et-vient entre ce à quoi nous nous abandonnons ou ce que nous faisons volontairement. Or, c'est ce va-et-vient qui n'existe pas ou n'existe plus chez le malade mental. C'est là une dimension phénoménologique de la maladie mentale à laquelle je n'ai peut-être pas fait suffisamment allusion hier, mais que l'intervention de M. Weil me procure l'occasion de souligner.

Ce qu'a dit le Père Dubarle était très intéressant. Il est merveilleux, je trouve, de voir que les représentants de la religion acceptent si facilement que la folie est un phénomène naturel. Oui, ils l'acceptent, parce qu'elle se donne comme elle est, parce qu'elle se présente comme une nécessité. Il n'est pas possible que la folie ne soit pas un phénomène naturel, organique ; car si elle

Comment vivre demain ?

n'est pas le contre-sens du sens même de p.227 la raison, elle n'est rien, et ce contre-sens ne peut être que sa contre-nature.

Il y a une certaine conception de la pathologie organique qui est passée un peu de mode dans certaines écoles psychiatriques (dites psychanalytiques ou anthropologiques) mais qui ne peut pas ne pas être reprise. Prenons par exemple le problème de l'hérédité. Ce n'est pas parce qu'une très vaste étude de l'hérédité a été faite en Allemagne du temps des Nazis (mais déjà avant) que ce qui en est sorti doit être considéré comme complètement faux. C'est de là que sont parties les statistiques dont je vous ai parlé hier. Ce sont des faits qui s'imposent. Le problème génétique, celui de l'hérédité, en matière de maladie mentale est essentiel. Il s'agit d'une dimension naturelle de la maladie mentale qu'on ne peut pas supprimer. L'hérédité n'a pas la fatalité qu'on imaginait, mais elle joue un rôle important. Pour parler en chiffres, nous pouvons dire « en gros » que 2, 3 ou 4 % (selon les statistiques) de la population en général sont à un moment donné atteints d'une morbidité dite de « prévalence », et 10 % ont ou présenteront une morbidité virtuelle ou d'« expectancy ». Mais dans les familles « tarées » le risque morbide peut monter jusqu'à 25 ou même 30 %, et chez les jumeaux univitellins il atteint une probabilité de 80 %. Je pense donc qu'il n'est pas possible d'envisager le problème de la folie en son aspect propre, biologique et médical, sans qu'elle nous renvoie à une certaine déformation ou une certaine malformation de l'être somatique sur lequel est bâti et constitué l'être psychique. L'être psychique n'est pas réductible à l'être organique, bien sûr ; mais il n'est pas moins certain qu'il en dépend. Cette modification structurale de l'être conscient, je l'ai exposée en long et en large dans mon dernier ouvrage sur *l'Être conscient* dont la désorganisation ne peut pas être assimilée aux variations facultatives de la conscience dans son milieu culturel ou dans le mouvement propre de sa liberté.

Je voudrais aussi dire un mot de ce que le P. Dubarle a bien voulu dire des animaux. Je puis vous annoncer que dans quelques semaines va sortir un ouvrage sur la *Psychiatrie animale* auquel j'ai travaillé pendant quatre ou cinq ans avec un certain nombre d'éminents vétérinaires, éthologues et zoologistes. Il y a là un problème. Naturellement, si l'animal est pris dans la fatalité de l'instinct, tout est réglé, et son comportement... et le problème. Il n'y aurait pas de variations individuelles (ou les variations individuelles seraient statistiquement faibles dans le cadre de la forme même de l'instinct de l'animal)

Comment vivre demain ?

et il n'y aurait pas de variations pathologiques faute de pouvoir seulement concevoir qu'il y ait des variations normales. Si nous nous posons au contraire la question de savoir si l'animal dispose d'une activité « *psychoïde* » pour ne pas dire d'une activité psychique, les choses changent. Si, en effet, l'animal peut ne pas se conformer aux règles de l'instinct et introduire — j'allais presque dire une conception du monde — quelque chose comme l'embryon d'une indétermination de l'individu par rapport à l'espèce, on doit pouvoir tenir la psychopathologie animale comme possible. Reste alors à connaître suffisamment les animaux pour discriminer ce qu'il y a de normal ou d'anormal dans leurs comportements. Un autre aspect de la p.228 question, c'est que de plus en plus nous savons que les animaux rêvent. Or, un être qui rêve est un être qui porte en lui la folie puisque le rêve est comme l'index de la potentialité de la virtualité de la folie. Le rêve, c'est la manière pour un être de pouvoir tomber dans l'irréalité. Et celui qui peut — et doit — rêver, a toujours à affronter dans sa propre structure, dans son propre mouvement, cette irréalité. Tels sont à mes yeux les fondements méthodologiques de la psychiatrie animale et, par voie de conséquence, de la psychiatrie humaine. S'ils n'existaient pas, il n'y aurait pas de psychiatrie.

En ce qui concerne les limites de la psychiatrie, j'apprécie beaucoup que notre confrère van Emde Boas soit ici, parce qu'il représente avec beaucoup de talent et de compétence une bonne moitié des psychiatres contemporains. Tout ce que nous savons de lui fait que nous devons être attentifs à ce qu'il nous dit.

Je ne serai pas cruel au point de lui rappeler ce qu'il nous a dit tout à l'heure, à savoir qu'il soigne de « faux malades ». Quand on soigne des faux malades on ne peut pas trop s'enorgueillir de les guérir. Je n'insiste pas sur ce sophisme car je pense, en effet, que les « faux malades » dont il parle sont de vrais malades « malgré lui »...

Il est vrai qu'un certain nombre de malades viennent consulter parce que les difficultés de la vie, les tensions, les « stress » de la vie collective, l'existence même, posent un problème. Et le médecin ne peut tout de même pas les repousser ; la médecine pratique les accepte donc dans le cadre de la psychopathologie des névroses. On ne peut pas dire que ce soit un scandale, ni moral, ni logistique. Ce sont tout simplement des cas marginaux qui posent le problème du diagnostic de névrose. Mais les névroses, si elles sont en fait difficiles à distinguer des variations normales de la vie de relation (réactions aux

Comment vivre demain ?

situations vitales), ne peuvent être considérées comme de « vraies névroses » que dans la mesure où elles ne se réduisent pas aux vicissitudes normales de l'existence. Nous ne pouvons pas escamoter la définition même de la maladie mentale qui n'est ni ne peut être sociogénique ou psychogénique. C'est tout le problème du seuil, de la réaction, de la constitution, du « mur de la biologie », comme disait Freud. Nous sommes bien obligés de tempérer une position comme celle de M. van Emde Boas qui est une position pratique importante mais qui ne peut pas être une position théorique valable.

Quant à ce que disait le professeur Ajuriaguerra, je suis d'accord. C'est ensemble que nous sommes partis en guerre contre les mythes. Il l'a très bien dit ; la démystification doit se faire surtout dans la représentation collective vulgaire ou culturelle de la folie qui retire au fait psychopathologique toute sa consistance. Ce n'est pas démystifier la folie que de dire, au fond, qu'il n'y a pas de folie — comme l'ont fait Michel Foucault et tant d'autres — en remettant en question la réalité de la folie... Sur ce point je vous disais hier que ces auteurs paraissent tenir cette position si extrême comme s'ils craignaient que la déraison n'échappe à l'humanité. Quelle crainte vaine ! Ils en viennent à lutter contre ceux qui luttent contre la déraison, et en trouvant scandaleux que la psychiatrie prenne à son compte des formes d'existence ou des productions de l'homme à p.229 leurs yeux abusivement pathologiques, ils prennent à leur compte le mythe de l'irréalité de la maladie mentale. Celle-ci est bien une maladie de la réalité, mais sa réalité ne saurait être confondue avec les fantasmes qu'elle engendre. Je sais gré à mon ami J. de Ajuriaguerra d'avoir fortement souligné que pour échapper au mythe d'une maladie physique la maladie mentale ne doit pas tomber dans le mythe qui l'étend à l'humanité tout entière. La psychiatrie est limitée dans son objet ou elle n'est pas.

LE PRÉSIDENT : Je crois que dans cette première partie de notre entretien, à travers tous ceux qui sont intervenus, à travers les réponses déterminantes de Henri Ey, nous sommes arrivés à définir la maladie mentale. Peut-être pouvons-nous penser — et ce sera sans doute l'opinion de quelques-uns — que cette définition est restreinte et qu'elle est peut-être un peu décevante par rapport au rôle que certains d'entre vous, d'entre nous, peuvent vouloir donner au psychiatre ou au psychanalyste.

Il est peut-être temps, maintenant, de laisser s'exprimer d'autres avis qui, je

Comment vivre demain ?

pense, vont réélargir le problème. Je demanderai à M. Roland Cahen, psychanalyste, traducteur des œuvres de Jung, de nous donner son point de vue.

M. ROLAND CAHEN : Je le fais d'autant plus volontiers que je me sens situé dans un courant un peu latéral par rapport à celui de notre éminent conférencier. Il est naturellement très difficile d'argumenter une position contre Henri Ey, d'abord parce qu'il sait tout, qu'il est au courant de tout et qu'il a tout lu.

Puis-je vous parler du rêve ? Je sais très bien que si Henri Ey n'y a pas fait allusion, c'est qu'il n'a pas eu le temps de le faire, alors qu'il a écrit des pages admirables, qui font autorité, sur le rêve et sur la conscience, et singulièrement, sur le sens de la conscience. Pourtant, aussi intéressé que je sois par la position de Henri Ey, et par ce que nous a dit le professeur Ajuriaguerra, je voudrais dire à mes éminents collègues que, de quelque façon, je me suis senti retomber à ce qu'a dû être — je parle par allusion — l'ère préanalytique, la mentalité qui a précédé les œuvres de Freud et de Jung.

Je me demande s'il n'y a pas une tendance à escamoter un peu ce qu'il y a de gênant dans ce mouvement de la psychologie des profondeurs, tout en en gardant une moisson infiniment riche. Aussi, je m'accrocherai simplement à un mot de Henri Ey. Il a dit que chacun de nous tombait la nuit dans la folie. Il faisait allusion en cela au rêve. C'est sur ce point que je voudrais partir, car enfin le rêve n'est pas la folie, par plus que l'inconscient n'est la folie.

Je suis surpris que nous n'ayons pas encore entendu prononcer, depuis hier, le mot *inconscient*. Il est évident qu'avec l'inconscient freudien est apparue dans notre monde mental, dans notre monde quotidien, la réalité la plus malcommode — comme matière sociologique, médicale et psychologique — que l'on puisse imaginer. Car cet ^{p.230} inconscient nous oblige à méditer et à rechercher de nouveaux schémas de vie et de pensée. Mais cet inconscient n'est pas folie ; il est dynamique. C'est à partir de cet inconscient que se pose le problème psychologique de l'homme normal, que se pose le problème psychologique de 90 % de notre société.

Je voudrais donc proposer à M. Ey — il pourra me suivre sans difficulté — que nous transposions le dialogue raison-folie, qui concerne les 10 % de

Comment vivre demain ?

malades, au dialogue conscient-inconscient qui concerne les 90 % de la population. Et si nous acceptons dans toute son ampleur ce dialogue du moi et de l'inconscient, nous serons débarrassés de cette espèce d'ambiance de folie dont on risque d'imprégner l'inconscient. Le niveau de structuration de l'inconscient est certes inférieur à celui de la conscience, mais c'est un niveau vital, qui a toute sa dignité, toute son importance.

Il est très important que le public soit averti que nos rêves ne sont pas la folie, que les rêves sont une élaboration fine et nuancée, une tentative de maturation vers une vie consciente, un demain secret à comprendre dans une perspective d'hygiène mentale. C'est une lourde erreur que de laisser penser au public que les rêves que nous avons tous dans nos nuits — si nous n'en avons pas, c'est pathologique — ne sont pas naturels. La différence essentielle entre la folie et le rêve, c'est qu'on peut émerger tous les matins de son rêve.

A partir des travaux de la psychiatrie lourde, au-delà des travaux de la psychiatrie des névroses qu'a signalés notre éminent confrère hollandais, se pose pour l'homme réputé normal, pour l'homme des 90 % de la société, le problème de l'authenticité de lui-même, de ses émotions, de son authenticité affective, de son bien-être d'homme. Nos urbanistes de demain, qui vont-ils mettre entre les murs ? Il s'agit d'y mettre un homme qui soit vrai, un homme avec tous ses problèmes, ses angoisses et toute sa liberté. C'est à ce point de vue-là que l'irruption de la psychologie des profondeurs semble capitale. Rappelez-vous que M. Oppenheimer souhaitait ici, il y a trois jours, de cultiver nos bons sentiments. Il voyait au fond dans cette culture des bons sentiments la seule force qui ait une petite chance de contrebalancer les dangers de l'homme. Si nous ne voulons pas que ce vœu de M. Oppenheimer reste du pur verbiage, je crois qu'il faut savoir se tourner vers les instances qui nous permettent de cultiver ces bons sentiments. A ma connaissance, seule la psychologie des profondeurs et les travaux fondamentaux de Freud et Jung nous apportent là quelque espérance, mais aussi quelques moyens pratiques de promouvoir ces bons sentiments.

Sur ce point, hélas, l'apport de l'homme psychologique est plus compliqué que l'apport de l'homme biologique. Toute cette chimie intérieure de l'homme psychologique a quelque chose de rebutant. Nous avons tous une certaine résistance là contre. Il n'en reste pas moins que l'inconscient est au rationnel

Comment vivre demain ?

le lieu de la source vive de la vie. Le concept de l'inconscient ne relève pas de la psychiatrie lourde, mais il représente une source de vie. C'est l'inconscient qui sera amené sans doute, dans l'avenir, à faire contrepoids à la folie.

Dr HENRI EY : p.231 Je répondrai assez rapidement à Roland Cahen. Je me permettrai de lui dire (et je m'excuse de le lui dire publiquement) : « Lisez donc mon livre sur *La Conscience* et vous verrez que je ne suis pas du tout hostile à la psychanalyse. Je suis un psychiatre qui considère qu'on ne peut pas penser la psychiatrie sans faire intervenir l'inconscient. » Nous reconnaissons tous que la pathologie de la conscience dans ses rapports avec l'inconscient a été découverte par Freud. Il ne faut donc pas, par le biais de la discussion, me dire, par exemple, que je n'ai pas parlé de l'inconscient, car on peut aussi bien dire que je n'en ai pas parlé comme on peut dire que j'en ai parlé tout le temps en visant les implications de l'inconscient, de l'irrationnel, les bourgeons de l'instinct dans l'être conscient. Il est certain qu'on ne peut pas considérer comme structure de l'homme sa raison sans se référer à la couche de l'inconscient et de l'irrationnel qui constitue le « Ça » de son Moi. Ceci me paraît aller de soi et donne sa vraie importance à la « psychologie des profondeurs ».

Vous dites que le rêve n'est pas de la folie, car nous sortons tous du rêve quand nous cessons de dormir. Mais pour si réversible — et à cet égard normale — que soit l'expérience du rêve, elle est un modèle de folie auquel nous ne pouvons pas ne pas nous référer. Toute la structuration de l'inconscient, je l'ai écrit, montre qu'il n'y a pas moyen de séparer complètement le vécu du rêve de celui de la maladie mentale.

Vous dites que je ne vise que la « psychiatrie lourde ». Mais l'objet de celle-ci, c'est-à-dire le domaine des psychoses, des délires, des schizophrénies, montre précisément ce qu'est l'aliénation de la personne quand dans son effrayante lucidité et par un renversement total de la structure du Moi, la personne obéit aux lois du conscient. Or, cette aliénation mentale proprement dite est un prototype de structure psychopathologique auquel les névroses empruntent leur phénoménologie existentielle.

Quant à ce qui se passe chez l'homme normal, personne ne peut dire que celui-ci n'a pas affaire à son inconscient à longueur de journée, à longueur de nuit, à longueur d'existence. Quand nous faisons quelque chose, nous le faisons

Comment vivre demain ?

en ayant en nous-même quelque chose qui nous le fait faire, qui nous invite à le faire ou nous empêche de le faire. Que ce « quelque chose » soit explicité maintenant depuis les découvertes de Freud, que nous puissions voir clair dans ce quelque chose ou discerner les tendances que cela représente, je suis bien loin de le nier ; je l'admets au contraire comme cet autre qui entre dans la composition de tout être humain. Mais je ne puis pas dire que cette force de l'inconscient soit, comme certaines interprétations l'affirment, la force même de la raison. Je ne puis pas le dire parce que ce n'est pas vrai et que cela n'a même pas de sens, car l'être conscient ne peut se réduire à ses instances inconscientes.

LE PRÉSIDENT : Au point où nous en sommes, il est intéressant d'entendre encore une fois M. Ajuriaguerra sur ce plan de l'extension de la définition de la maladie mentale, par rapport à la conception de M. Cahen.

M. JULIAN DE AJURIAGUERRA : p.232 Je ne voudrais pas que le public croie qu'il y a une psychiatrie lourde ou légère, comme il y a une artillerie lourde ou légère. C'est cela qui me paraît grave. Nous sommes tous d'accord qu'il existe une psychologie des profondeurs. Le public en entend parler ; il en connaît un bout et il en sait presque plus que nous.

Il y a un autre point sur lequel je ne suis pas d'accord avec M. Cahen. C'est lorsqu'il dit que le rêve n'est pas de la folie. Je ne suis pas tout à fait d'accord avec M. Ey non plus.

Il y a autre chose qui m'a beaucoup étonné de la part de M. Cahen, c'est quand il dit : « Pourquoi n'accepterions-nous pas l'inconscient pour le 90 % ? ».

M. ROLAND CAHEN : Mon cher ami, vous m'avez mal compris. J'ai parlé du 10 % de la population psychiatrique et des 90 % de la population normale.

M. JULIAN DE AJURIAGUERRA : Il est évident que nous sommes d'accord qu'à tous les niveaux l'inconscient joue un rôle.

M. CONRAD VAN EMDE BOAS : Il y a une chose qu'il faut peut-être éclaircir, en nous rappelant que M. Ey parle des rêves du point de vue formel, et que M. Cahen en a parlé du point de vue dynamique. C'est là qu'est toute la différence.

Comment vivre demain ?

M. JEAN STAROBINSKI : La remarque que je voudrais faire se rapproche des définitions, que je crois précieuses, de M. Weil, sur la nécessité pour l'individu d'universaliser sa particularité. Il est évident qu'au moment où nous rêvons nous sommes dans le particulier désuniversalisé. Freud a voulu projeter la lumière de l'universel, de la raison, dans le mécanisme du rêve. Ensuite, dans l'école jungienne, au lieu de tout faire découler de l'universel, de la raison (qui reconnaît et interprète le *sens* du rêve), on a voulu voir dans les images du rêve, dans les symboles du rêve, des universaux, des archétypes, donc un universel second plus important que l'universel de la raison. C'est là qu'il y a une question à poser.

Dr HENRI EY : Je comprends bien qu'il y a une certaine logique dans l'inconscient, qui fait problème pour la logique tout court.

LE PRÉSIDENT : Nous pouvons considérer maintenant que toute cette première partie, avec son additif par rapport à la psychologie des profondeurs, est maintenant close. J'aimerais que nous passions à la seconde partie de l'entretien, qui a trait au problème de ^{p.233} l'angoisse humaine dans ses relations avec la pathologie. Le professeur Marois, secrétaire général de l'Institut de la vie, va poser le problème de l'extension du domaine de la psychiatrie aux préoccupations qui lui sont propres.

M. MAURICE MAROIS : Vous avez élargi votre discussion à l'humanité tout entière, en évoquant la problématique du bien et du mal dans l'humanité en marche vers ses frères. Vous avez posé un diagnostic. L'humanité vit dans l'angoisse de son destin et de sa ruine. Vous avez prescrit une ordonnance de salut dans les événements qu'elle se constitue elle-même, pour elle-même. L'humanité, avez-vous dit, doit mettre en œuvre le filtre de la raison.

Au moment où l'humanité est réduite à une même communauté, soumise au même destin, aux mêmes périls, comment le psychiatre — c'est ma question — peut-il aider l'humanité, en tant qu'espèce, à poursuivre sa marche en avant vers des fins terrestres qui ne soient pas l'anéantissement ?

Certes, avec un extrême souci de rigueur, vous avez défini strictement le domaine de la psychiatrie. Considérez-vous pourtant comme abusive l'extension de la psychiatrie aux problèmes de l'espèce tout entière, alors que nous voyons

Comment vivre demain ?

apparaître une extension de la psychologie dans le maniement des masses, dans l'utilisation de drogues qui agissent sur le psychisme (drogues psychotropes) et qui font désormais partie de l'arsenal de la guerre chimique. Acceptez-vous votre place parmi les médecins de l'espèce au chevet d'une humanité malade ? Pouvez-vous définir cette place ?

Dr HENRI EY : Si j'ai essayé de démystifier certaines aberrations psychiatriques et de m'opposer à cette façon d'identifier la folie de l'humanité à l'aspect particulier de ses drames et des tragédies de civilisation de notre temps, je reste sur cette position. Je pense que si je ne restais pas sur cette position, s'il n'y avait pas dans le monde des psychiatres pour analyser et contrôler la psychiatrie, pour la mettre et la maintenir à sa place, d'éternelles discussions interviendraient sur la responsabilité, la liberté et la folie des uns et des autres sans qu'aucun critère, sans qu'aucun problème de limite soient possibles. Autrement dit, la civilisation n'est pas possible sous sa forme disons moderne sans une bonne psychiatrie, c'est-à-dire une psychiatrie limitée à son objet.

Pour répondre à M. Marois, je ne m'opposerai certes pas à ce que le psychiatre entre dans le Conseil des Sages de l'humanité. Il faudrait que lui-même soit fou pour ne pas tirer des leçons de l'expérience qu'il a acquise par sa profession sur la dialectique de l'irrationnel et de la raison, pour ne pas donner son avis sur le plan universel. Mais à la condition qu'il ne lui soit conféré ou qu'il ne se confère pas lui-même une sorte de rôle de spécialiste ou d'arbitre des problèmes humains en général. Je pense que c'est au niveau de l'humanité dans ses aspects les plus libres et dans ses suprêmes valeurs morales, culturelles et spirituelles, que p.234 doivent être considérés ces problèmes et non pas au niveau de la psycho-pathologie.

LE PRÉSIDENT : Avant que le psychiatre n'entre dans le Conseil des Sages, il y a encore bien du chemin à faire. Il y a des problèmes très concrets qui se posent dans l'esprit du public. Où peut-on se faire soigner ? Quelles sont les conditions institutionnelles qui se posent ? Le chanoine van Camp est préoccupé par ce problème. Je pense qu'il pourrait poser cette question d'ordre pratique, avant que je donne la parole au professeur Rochedieu, qui entrera de nouveau dans des problèmes plus étendus.

Comment vivre demain ?

M. LE CHANOINE VAN CAMP : C'est en effet une préoccupation très pratique que j'ai. Ma question est née de préoccupations quotidiennes. Nous côtoyons beaucoup de personnes qui ont des difficultés et qui nous font l'honneur de nous les soumettre. Or, nous nous rendons souvent compte que nous ne sommes pas capables, à nous seuls, de les en sortir. Je crois que l'ère du prêtre ou du confesseur qui se réserve le monopole du dépannage — pour employer un très vilain mot — en matière personnelle, est définitivement close. C'est une défaite très heureuse du cléricisme, et j'espère qu'il y en aura encore de semblables. Mais alors se pose la question : à qui faut-il que j'envoie, en Belgique, en France, en Suisse ou ailleurs, des êtres qui souffrent manifestement de maladie mentale ?

J'ouvre les yeux sur la carte médicale d'aujourd'hui dans mon pays, par exemple. Je suis comme atterré de voir l'espèce de folie qui règne dans le monde médical, et particulièrement dans le monde psychiatrique, qui est destiné cependant à soigner ceux qui, de près ou de loin, peuvent souffrir de folie. Il m'arrive parfois, après beaucoup de recherches pour trouver une personne en qui je pourrais avoir vraiment confiance et à qui je pourrais envoyer une personne qui souffre, de m'entendre dire que celle-ci ne peut pas recevoir avant trois mois. Et quand alors elle reçoit, c'est à des heures tardives. Il y a là un problème pratique et urgent.

De plus, il y a incohérence du point de vue des écoles. Chez nous le malaise est particulièrement ressenti, parce que même si on croit sérieusement à la valeur de la psychanalyse, on se demande d'abord où sont formés les psychanalystes. Il n'y a pas une seule chaire de psychanalyse en Belgique, et personne ne se préoccupe de savoir comment les analystes traitent leurs malades. J'ai l'impression qu'il y a une espèce de marché noir de la médecine, qui fait que seuls quelques privilégiés peuvent trouver, Dieu sait par quels détours, un médecin qui soignerait vraiment leur maladie mentale.

Je dis cela sans aucune espèce de hargne, mais avec une véritable angoisse. Je me demande si quelque chose est prévu pour dépanner nos compatriotes, et ceux qui partagent notre condition dans d'autres pays que je connais bien. Est-ce que cette situation peu rassurante est en voie de s'améliorer ? Que fait-on pour cela ? Quelles sont les perspectives ? En d'autres mots : Comment vivre demain, comment guérir demain ?

Comment vivre demain ?

LE PRÉSIDENT : p.235 Je suis particulièrement sensible à ce que vous venez de dire. Je pense que nous allons pouvoir vous donner non pas une solution, mais certaines réponses.

Dr HENRI EY : La réponse, ce n'est pas tellement au psychiatre qu'il faudrait la demander, mais aux psychanalystes. Le problème est mondial. Il n'y a pas, de par le monde, assez de médecins psychiatres pour soigner l'humanité atteinte des tourments propres à sa condition. Cela vaut pour toutes les civilisations. Peut-être les Américains sont-ils privilégiés, car ils disposent de beaucoup de psychiatres. Mais comme le taux de morbidité est très élevé aux Etats-Unis en raison de ce que j'ai exposé hier et notamment de l'extension abusive du concept de maladie mentale, je crois qu'ils ont, eux aussi, peine à faire face. Nous pouvons bien dire par conséquent que dans tous les pays, et en Belgique particulièrement, il y a pénurie de psychiatres.

Alors que se passe-t-il ? Nous voyons de jeunes médecins qui ont une vocation de psychiatre, émerveillés par les résultats qu'on peut escompter d'une psychothérapie psychanalytique, se lancer résolument dans cette voie. Ils ne sont pas très nombreux dans chaque pays mais deviennent de plus en plus nombreux dans tous. Or, ils finissent par penser que seule est valable une méthode qui exige en moyenne trois ans d'analyse. Je ne sais pas combien Freud a soigné de malades, mais je m'étonnerais beaucoup de savoir qu'il ait soigné ses malades pendant trois ans en analyse. Il s'est établi une sorte de déformation professionnelle. Je me tourne vers mon estimé collègue M. Cahen, qui fait partie d'une école qui est dérivée de Freud, mais ce sont surtout aux « orthodoxes » qu'il faudrait demander s'il est bien conforme aux principes mêmes de la psychanalyse de traiter toutes les névroses sur ce modèle thérapeutique, si cela est nécessaire et si cela est raisonnable. Au moment où tant de psychanalystes restreignent de plus en plus leur action en l'allongeant, ne se rendent-ils pas coupables d'une espèce de malthusianisme ? C'est à eux que nous devons demander : « Pourquoi voulez-vous absolument instituer une psychothérapie si lourde sous prétexte de guérir non seulement nos malades, que vous n'avez pas le temps de soigner, mais, comme vous le prétendez par votre théorie même, l'humanité tout entière ? » Certains, en prétendant qu'il faudrait que les malades, les médecins et toute l'humanité soient psychanalysés, ne trahissent-ils pas le devoir du médecin qui est de soigner ces

Comment vivre demain ?

malades dont M. le chanoine van Camp se plaint, à juste raison, qu'ils ne sont pas soignés. Faut-il vraiment reprendre la tradition de Diafoirus et s'interdire de guérir pour se conformer aux prescriptions de la Faculté ?

Je pense que le problème est là. C'est vers ces psychanalystes que nous devons nous tourner. Mais aussi vers les Ecoles de médecine qui sont non moins coupables et absurdes en refusant d'intégrer la psychanalyse dans leur enseignement, ce qui rend l'attitude des psychanalystes inéluctable, sinon de ce fait justifiée. C'est dans ce sens que j'ai essayé d'agir et que je continuerai d'agir dans la limite — hélas ! — de mes possibilités.

M. CONRAD VAN EMDE BOAS : p.236 J'ai une réponse pratique à donner. Quand nous nous sommes aperçu combien il était difficile de guérir nos faux malades — parce que nous aussi, aux Pays-Bas, nous avons trop peu de psychothérapeutes et surtout trop peu de psychothérapeutes pour la classe non favorisée — nous avons introduit dans notre clinique la psychothérapie de groupe. Par cette méthode, on peut guérir un plus grand nombre de personnes qu'autrefois, mais aussi atteindre une classe de la population pour laquelle la psychothérapie était autrefois inaccessible. Nous sommes très satisfaits des résultats. D'une part ils rendent peut-être la collectivité aux personnes trop isolées dans notre monde actuel ; d'autre part, cette psychothérapie de groupe nous donne une nouvelle méthode pour atteindre l'homme de demain.

M. ROLAND CAHEN : Je veux tout d'abord remercier M. le chanoine de sa question, qui est une question cruciale. Peu avant de quitter Paris, j'ai eu chez moi une malade qui venait pour une première consultation. J'ai dû lui dire, après la consultation : « Madame, je suis navré, mais revenez dans un an. » Cette dame m'a dit : « Vous êtes dégoûtant ; vous faites des analyses, et quand quelqu'un de bonne volonté, qui veut vraiment se faire soigner, vient chez vous ou chez un de vos collègues, vous lui donnez des délais inhumains. » En effet, il est inhumain de demander à un malade d'attendre un an. Le chanoine van Camp a mis le doigt sur un problème personnel, individuel et social de la plus grande acuité.

Je remercie le Dr Ey de ce qu'il a dit. Naturellement tous les psychothérapeutes, tous les psychanalystes dignes de ce nom, s'efforcent de faire des traitements brefs. Le malheur est que si un traitement dure trois ans, ce n'est pas de trop.

Comment vivre demain ?

Si le traitement psychanalytique ne peut pas se faire plus vite, c'est que l'inconscient est une pâte lourde, émotionnelle, douloureuse, et dès qu'on rentre dans cette dimension fine de la psyché individuelle, on se meut comme dans une glu. Les choses sont lourdes et le facteur temps individuel est assez différent du facteur temps calendrier.

La solution, je ne la vois personnellement que dans une réforme assez fondamentale des études de médecine générale, dans une nouvelle orientation de nos jeunes collègues, qui devraient être conduits dès le début de leurs études vers une orientation psychologique. La formation des médecins de demain sera certainement différente de la formation purement somatique que nous avons subie dans notre jeunesse.

LE PRÉSIDENT : Je pense qu'il est temps de revenir au problème plus vaste de l'angoisse humaine. Le professeur Rochedieu, de la Faculté de théologie de Genève, va nous donner son point de vue.

M. EDMOND ROCHEDIEU : Hier, M. Ey a parlé de l'angoisse à propos de Kierkegaard. J'enchaînerai là-dessus. Kierkegaard, en analysant l'angoisse, a pu distinguer deux angoisses. Il y a l'angoisse pathologique, telle qu'elle a été décrite hier par le Dr Ey p.237 dans la maladie mentale, mais il y a aussi l'angoisse qu'a évoquée, à la fin de son exposé, le Dr Ey ; une angoisse bénéfique, utile, qui est à la source de toutes les transformations possibles de l'homme. Or, cette angoisse-là, chez Kierkegaard, a pris toute sa valeur, parce que chez lui elle était sublimée dans un sens particulier par sa foi chrétienne.

Or, ceci semble être un élément dont on n'a pas parlé jusqu'à maintenant pour répondre à la question : comment vivre demain ? On a parlé de l'homme subissant et réagissant à la pression du milieu, de l'homme social. Or, il y a aussi l'homme religieux, et la religion est également l'un des facteurs qui différencient l'homme de l'animal. Or, ce facteur joue un rôle peut-être plus considérable qu'on ne l'imagine communément, non seulement en Occident — il n'y a pas que Vatican II et le mouvement œcuménique des Eglises — mais dans le monde entier. Dans l'Islam, le pèlerinage de la Mecque a pris depuis quelques années une ampleur qu'il ne connaissait pas auparavant. Cela a une importance qui se répercute dans la vie politique et économique. Quant au bouddhisme, depuis le 6^e Concile œcuménique bouddhique qui s'est tenu en Birmanie il y a

Comment vivre demain ?

cinq ou six ans, il a pris conscience de ce qu'il était. De nouveau nous voyons se faire des transformations lourdes d'avenir.

Les religions, lorsqu'elles sont authentiquement vécues, font une personnalité à la fois pleine d'espoir et extraordinairement lucide. Je n'en donnerai que deux exemples que nous connaissons tous : d'abord l'ancien secrétaire général de l'ONU, M. Hammerskjöld, et maintenant U Thant, qui est un bouddhiste convaincu et qui, probablement, trouve dans la maîtrise de soi que donne le véritable bouddhisme la force de résister aux situations actuelles.

LE PRÉSIDENT : Je pense que sa réponse au professeur Rochedieu permettra au Dr Ey de conclure cet entretien. Mais, avant d'en arriver là, j'aimerais demander à M. Lescure et M. Wall de nous présenter un peu rapidement la question qui les intéresse.

M. BERNARD WALL : Je suis très content de voir que, finalement, quelqu'un a soulevé la question de la religion. J'ai aussi entendu hier soir M. Ey dire que la religion jouait un rôle important dans le problème des maladies mentales. Je voudrais bien en entendre davantage parler, car dans le monde actuel, nous sommes pris d'un sentiment d'insécurité ; nous n'avons pas encore réussi à créer quelque chose à quoi nous raccrocher. Et la religion, qui précisément nous donne des points d'attache fondamentaux, n'est plus maintenant l'affaire que d'une minorité de gens.

M. JEAN LESCURE : La question que je voulais poser à M. Ey touche à l'emploi qu'il a fait, à la fin de sa conférence, de notions telles que l'imaginaire et l'irréel, qu'il m'a semblé condamner, ou en tout cas présenter comme opposées aux valeurs positives de la raison. Cependant, les artistes connaissent, par les opérations de l'imagination créatrice, des réalités obscures qui ne sont pas toujours, à mon ^{p.238} sens, des traits de la folie, qui ne sont en tout cas pas toujours reléguables dans une anti-raison. Ce qui peut paraître fou est en même temps exemplaire.

Dr HENRI EY : Je réponds tout de suite à M. Lescure au sujet de l'imaginaire. Peut-être me suis-je mal expliqué et je m'en excuse. Je suis pourtant revenu à plusieurs reprises sur ce point dans ma conférence d'hier. Il s'agit pour moi d'un

Comment vivre demain ?

point crucial que j'ai bien souvent explicité dans mes travaux. La liberté de l'homme, sa rationalité qui se confond avec cette liberté n'exclut pas l'imaginaire, mais elle l'implique au contraire pour autant qu'il représente l'irrationnel de l'être raisonnable. C'est une course perpétuelle de l'imaginaire au réel que nous accomplissons tous. L'imaginaire fait partie de notre existence. Mais si l'imaginaire éclate dans nos rêveries et plus particulièrement dans certaines œuvres d'art et de façon plus saisissante encore dans les grands chefs-d'œuvre de la poésie ou de la peinture, cet imaginaire peut être en quelque sorte le plus « fou » sans que son auteur le soit.

Il y a une distinction à faire entre *être* merveilleux et *faire* du merveilleux, entre l'artiste et l'objet d'art. Tout cela relève pour moi d'une dialectique de la production que j'ai particulièrement analysée dans mon travail « La Psychiatrie devant le surréalisme » (*Evolution psychiatrique*, 1948). Si l'homme ne peut jamais se séparer de son imaginaire, s'il ne peut même dans sa personne, en tant qu'être de raison, jamais cesser de se référer au personnage imaginaire qu'il porte en lui, la transcendance même de son être dans le monde de la réalité et de la coexistence lui permet normalement de n'être pas la personne de la « folle du logis ».

Pour répondre enfin à M. Wall, je dirai que je m'excuse de n'avoir pas parlé de la religion hier soir. C'est un problème immense qui exigeait des développements considérables que je n'ai pas eu le courage d'exposer. J'ai surtout eu peur de glacer mon auditoire en le bombardant de problèmes existentiels et fondamentaux. Je dirai à ce sujet ici seulement quelques mots.

Il faut revenir à ce que disait le professeur Rochedieu, qui à son tour nous faisait revenir à Kierkegaard. Dans « l'expérience kierkegaardienne » on peut et on doit, en effet, discerner ce qui distingue la situation de l'homme engagé dans un conflit avec lui-même qui est l'angoisse de sa liberté — de l'angoisse du malade mental qui est rivé à l'angoisse de rien. Aussi, lorsqu'on dit que l'humanité est prise d'une angoisse terrifiante et cosmique, je ne suis pas sûr qu'on ne soit pas victime d'une certaine illusion en trouvant dans cette angoisse la référence sinon le modèle d'une angoisse pathologique mélancolique ou névrotique. Je ne suis pas sûr non plus que l'homme des cavernes, l'homme du Moyen Age, l'homme de l'an mille n'ait pas vécu dans une atmosphère aussi terrifiante en raison des dangers qui le menaçaient. Sans doute la peur de l'an

Comment vivre demain ?

mille était-elle suspendue à un mythe, à une irréalité, mais dans la mesure où cette irréalité était l'objet d'une croyance commune, elle était elle-même prise dans une situation de réalité. Il n'en est peut-être pas autrement, espérons-le, pour la peur de l'humanité de notre temps... Cette angoisse, ce ^{p.239} « trouble » qui est celui de la conscience malheureuse de l'humanité tout entière (ou du groupe humain auquel appartient l'individu tout entier) est en quelque sorte le contraire de l'angoisse pathologique. Nous sommes là, à ce niveau, dans la problématique du bien et du mal de l'humanité, dans la réalité de cette problématique qui est celle-là même de l'homme qui réfléchit sur ses fins dernières, de l'homme jeté dans son monde et pris dans la structure « eschatologique », le sens même de son existence. En cela il est un être religieux. On peut dire à cet égard que les temps modernes semblent se remplir de plus en plus non pas de folie mais de religion. C'est peut-être, en effet, comme le disait M. Rochedieu, une des vérités les plus éclatantes de notre temps.

Nous sommes tous pris dans une atmosphère cosmique. La religion qui paraissait dans l'ère positiviste du XIX^e siècle une sorte de dérision, devient de plus en plus une exigence fondamentale de l'existence humaine à la mesure des problèmes cosmiques. L'homme peut se ressaisir et se ressaisit dans la réflexion même de ces fins qu'est toute religion. Je dis bien toute religion, et je ne pense pas que je heurterai qui que ce soit en disant que le marxisme est une religion qui fait elle aussi appel au « sur-naturel » en tant qu'il vise l'homme comme dominant sa nature. Que l'homme se fasse ou qu'il soit créé, que la création soit celle de l'homme ou de Dieu, il s'agit toujours au fond et toujours de cette idée fondamentale (qui transparait dans toutes les idées des hommes) que l'homme et la civilisation ne peuvent pas se concevoir sans un « surnaturel » en quoi se constitue tout idéal. Et toutes les forces, toutes les promesses que le surnaturel superpose ou propose à la nature de l'homme, sont pour nous non seulement un article de foi, mais aussi, je pense, une source d'espérance. C'est en tout cas en recourant à ces forces et non en cherchant dans la psychiatrie la recette de son propre salut que l'humanité se retiendra sur la pente des dangers qui la guettent, en contrôlant, en « contenant » précisément la folie que tous nous portons en nous — mais qui ne se manifeste que chez certains dont nous disons qu'ils sont atteints de « maladie mentale » parce qu'ils le sont et que tous les hommes ne le sont pas, que l'humanité tout entière ne peut pas l'être.

Comment vivre demain ?

LE PRÉSIDENT : Vous me permettrez de clore l'entretien de ce matin sur cette conclusion de Henri Ey. C'est une conclusion qui ne permet pas, je pense, d'autres interventions, quoique d'autres questions ont été préparées. Tout bon psychothérapeute doit toujours être un peu frustrant. J'espère ainsi assurer l'hygiène mentale de cette réunion en vous libérant.

@

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. René MACH

@

LE PRÉSIDENT : p.241 Nous sommes réunis pour l'entretien qui fait suite à la conférence de M. Portmann. Nous avons pensé diviser cet entretien en trois parties. Dans la première, on verra ce que recèlent la manipulation de l'homme par les généticiens et les dangereux projets visant à modifier l'homme et son espèce. On parlera des expériences et des travaux de Muller qu'a cités M. Portmann.

Plusieurs personnes aimeraient qu'on aborde d'autres questions, à savoir s'il y a des hérédités nocives à éviter ; si la société peut se prémunir contre certaines maladies héréditaires ? Sur ces points, plusieurs personnes vont poser des questions à M. Portmann. Ce sera notre deuxième partie.

Dans la troisième partie de cet entretien, on va se demander comment protéger et conserver l'« humanité primordiale ». Nous avons ici plusieurs philosophes ou théologiens de grande valeur, qui vont apporter leur contribution.

Voilà nos trois parties esquissées. Vous verrez qu'elles sont schématiques, et qu'on va passer d'un sujet à l'autre, sans que ce soit trop formel.

Sur la première partie : dangers et menaces de la biologie, le Révérend Père Kaelin a une question à poser.

R. P. KAELIN : J'ai en effet une simple question à poser, qui est d'ailleurs plutôt une demande de précision. M. le professeur Portmann a fait allusion à la différence entre l'évolution animale et humaine. Je voudrais lui demander s'il pense, du point de vue biologique, qu'on peut s'attendre à obtenir une nouvelle espèce humaine par des manipulations sur le cerveau. Dans ce cas, quelle serait la définition de cette nouvelle espèce humaine ? Serait-elle biologiquement différente de celle que nous connaissons ?

¹ Le 8 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

M. ADOLF PORTMANN : p.242 J'ai parlé hier de transformations et de manipulations ; mais j'ai laissé ouverte la question de savoir jusqu'à quelle limite de telles transformations sont envisagées. Il est évident que ceux qui parlent à l'heure actuelle de transformations ont des perspectives aussi bien pour l'immédiat que des vues pour un avenir lointain. L'avenir lointain, nous pouvons l'éliminer, parce que personne ne peut savoir quelle est la capacité de métamorphose de notre constitution physique actuelle et de notre patrimoine héréditaire. Il est certain que l'espèce humaine a les mêmes facultés évolutives de changer à longue échéance de forme ou de comportement que d'autres êtres vivants.

Quant aux perspectives immédiates, le problème se pose d'une façon très précise. Je ne crois pas que les biologistes, en parlant de transformations, songent réellement à une nouvelle espèce. Mais là encore nous arrivons tout de suite au problème de savoir ce qu'est une espèce. Où finit la race, où finit l'espèce, où commence le genre ? etc... La discussion risque d'être très vite stérile. Actuellement on vise des caractères. On voudrait un homme qui vive plus longtemps. On ne regarde pas comment il sera physiquement fait, quel sera son profil et la largeur de ses épaules. On voudrait simplement qu'il vive plus longtemps. Certains voudraient qu'il soit plus sensible, d'autres, par contre, qu'il le soit moins. L'un veut qu'il dorme bien, etc... C'est-à-dire qu'on ne vise que des caractères isolés.

Je me suis justement dressé contre cette manière, qui me semble extrêmement dangereuse, d'analyser l'homme, de le mettre en petits morceaux, et de vouloir vraiment manipuler chaque morceau séparément. Je crois qu'il n'y a pas de réponse nette sur la question de principe d'une transformation totale.

Quant à la possibilité d'amener des transformations par la voie du cerveau, je suis négatif, ou en tout cas très sceptique. Je ne crois pas qu'il y ait actuellement moyen, au lieu de transformer le patrimoine héréditaire, de changer directement le cerveau. Nous pouvons modifier le travail cérébral de l'individu avec des centaines de drogues différentes ; mais tout ce que nous pouvons susciter ainsi, c'est un fonctionnement individuel différent de celui qu'à l'heure actuelle nous considérons comme normal.

M. ALFRED FEHR : On a parlé de manipulations sur la personne humaine. Je

Comment vivre demain ?

pense qu'il faut protéger la personne humaine contre certaines interventions inutiles, et défendre les faibles, comme dit le professeur Portmann. Ce qu'il faut surtout faire, c'est s'améliorer soi-même, se transformer soi-même, transformer la société dans le sens du progrès. En ce qui concerne la transformation de soi-même, il y a l'école du Dr Porchet et de Mme Sanduc : mener une vie régulière, huit heures de travail, huit heures de sommeil, huit heures de loisirs ; être en harmonie et optimiste. Le « surhomme » de Nietzsche est égoïste, tandis que le Dr Porchet parle d'un homme affable, bon et juste. Ce qu'il faut, c'est améliorer la qualité héréditaire, combattre les défauts, être en harmonie.

p.243 Il y a maintenant la question des races. On a vu, depuis Klein, que le mélange a donné de bons résultats, puisqu'il n'y a pas de cas de déficience mentale.

En ce qui concerne le cerveau, il faudra à l'avenir un système nerveux sans défaillances pour la conquête de l'espace, pour l'industrie, pour le laboratoire, mais on ne peut pas intervenir d'une manière inconsidérée. A ce propos, on constate que la réponse du cerveau est imprévue et que ses réactions dépendent de la personnalité, de l'état d'esprit ; qu'on ne peut pas transformer, par exemple, quelqu'un qui est pacifique en un assassin.

M. ADOLF PORTMANN : Je vais essayer de répondre, pour autant qu'il y a une réponse à une question aussi grave. Il y a évidemment des différences entre les hommes, qu'on connaît depuis le début de l'humanité ; des différences d'éducation, de civilisation, que des influences extérieures peuvent renforcer. C'est ainsi que nous voyons se développer des individus d'un « format » exceptionnel.

La question se pose alors pour le biologiste : est-ce là une exception et dans quelle mesure a-t-elle une base héréditaire ? Nous l'ignorons. Nous n'avons aucun moyen, d'une façon générale, de dire qu'un tel est un physicien, un tel un mathématicien en raison d'une hérédité particulière. Nous avons bien quelques arbres généalogiques, par exemple celui de la famille Bach, celui des Bernoulli ; mais jusqu'à présent, nous ne savons pas encore quel est le rôle de la tradition, de l'ambiance familiale, d'un entraînement poursuivi dès la petite enfance. Est-ce vraiment de l'hérédité, ou autre chose ? Je suis extrêmement sceptique à l'égard des deux ou trois arbres généalogiques de génies qu'on nous présente sans cesse.

Comment vivre demain ?

On a parlé aussi de mutations psychiques. Nous n'avons aucun moyen de les constater. Un généticien qui veut constater une mutation doit faire de l'hybridation. Vous ne voyez pas un génie offert à des expériences de croisement, ni à l'étude de ses antécédents. On trouve certes chez Darwin un grand-père qui déjà était versé en biologie. Cela n'a rien à voir avec l'hérédité. Donc, nous « nageons ». Il y a un seul point où nous ne « nageons » pas, c'est dans les possibilités de l'éducation réelle, dans les possibilités de faire s'exercer sur un homme les influences de la vie sociale. C'est la raison pour laquelle mon accent d'hier soir portait, finalement, sur cet aspect de la question.

Il est très intéressant de voir que le professeur Muller en arrive toujours, en fin de compte, à un problème d'éducation. Seulement, il envisage une sélection qui accompagne cette éducation ; une sélection à long terme. J'ai essayé de montrer hier qu'il me semble impossible d'envisager des prescriptions de mariage telles que les caractères des mathématiciens ou des physiciens soient renforcés d'une manière précise et certaine. Il est impossible d'aller d'une génération à l'autre avec un tel projet. On serait en contradiction totale avec toutes nos idées sur la liberté de décision de l'individu.

On a parlé aussi, tout à l'heure, de la question des races, et du désavantage héréditaire qu'on observe dans certains croisements. Or, la p.244 plupart du temps ces observations sont faites en des milieux qui s'opposent à une évolution normale des hybrides. On pourrait citer certains bâtards d'Afrique du Sud, où on n'a observé aucune tare dans le métissage, d'une façon générale. Mais ceci n'est plus un problème biologique, c'est un problème presque entièrement social.

M. GEORGES BUCHANAN : M. Portmann a beaucoup utilisé le mot *primordial*. J'aimerais savoir s'il s'agit de quelque chose de lointain, de perdu dans l'enfance, ou de quelque chose de très proche et d'immédiat ?

Cela a-t-il quelque rapport avec notre corps, auquel nous essayons d'échapper, et contre lequel nous érigeons des barrières morales ?

M. Portmann nous invite à réincarner nos intelligences, à réincarner la vie spirituelle sans laquelle il n'y aurait pas de vie vraiment humaine. Cette synthèse comporte un risque de sensualité dans les arts, dans la poésie, dans les grandes œuvres de l'imagination.

Comment vivre demain ?

Mais par ailleurs, elle nous permet de retrouver des formes de civilisation telles que le génie de l'Afrique, dont nous pouvons tirer un immense profit.

M. ADOLF PORTMANN : Je voudrais revenir sur le problème de la séparation du corps et de l'âme, ou si vous préférez du corps et de l'esprit. Je ne veux pas entrer dans des discussions philosophiques sur le dualisme. Je voudrais spécifier que je considère comme un des très grands bénéfices du travail biologique des dernières décades, d'avoir restitué l'énigme de la totalité « corps et âme ». Nous n'osons même plus parler de corps et d'âme parce que, du moment que nous parlons d'un corps, nous avons déjà enlevé de ce corps quelque chose qui en fait un être vivant.

La biologie a fait contre ce dualisme une offensive salutaire : elle a pris l'être vivant, que ce soit l'homme ou l'animal, comme une entité énigmatique qui agit. La science actuelle du comportement ne regarde plus si elle est sur terrain psychologique ou sur terrain somatique. Elle sait qu'on ne peut pas dissocier les deux choses. Elle travaille sur le vivant en action. L'homme est un être qui agit, et cette action nous la trouvons tantôt sous un aspect qu'autrefois on aurait appelé psychique ou spirituel, tantôt sous un autre aspect visible qu'on aurait appelé somatique. Je crois qu'un des bénéfices qu'apporte la biologie à notre compréhension de l'humain, c'est justement ce renoncement à un dualisme.

Quant à la deuxième question, nous y reviendrons, je crois, dans notre troisième partie. Il y aura sûrement moyen de dire un mot sur le problème des cultures autres que la nôtre.

LE PRÉSIDENT : Dans son exposé hier soir, M. Portmann a parlé des expériences de Muller en matière d'insémination artificielle, et des conséquences finales de tels procédés. Plusieurs auditeurs ^{p.245} se sont demandé s'il n'y a pas certaines limites à imposer à l'intervention du biologiste, et même du médecin. Nous avons là deux questions importantes.

R. P. COTTIER : Dans les critiques extrêmement pertinentes que le professeur Portmann a faites des théories de Muller, un problème important m'est apparu : est-ce que les généticiens sont capables de décider de créer un type d'homme dans lequel on mettrait en évidence un certain nombre de valeurs ? Vous avez posé la question de savoir qui ferait le choix de ces valeurs, et au nom de quels

Comment vivre demain ?

critères. Cela signifie à mes yeux que le problème devient un problème politique essentiel, qui touche la nature même de la société et des rapports de l'homme comme personne-individu avec la société comme collectivité. Ne pensez-vous pas qu'il serait intéressant d'envisager, devant ces problèmes qui risquent de se poser un jour à certaines sociétés humaines, ou même à l'humanité tout entière, un certain élargissement des droits de l'homme — du type de la déclaration des Nations Unies, de la Convention européenne des droits de l'homme — et une déclaration dans laquelle seraient définis certains droits de la personne par rapport aux empiétements des généticiens. Je sais bien que c'est un problème délicat du fait que, dans nos sociétés pluralistes, les valeurs sont défendues, mais sans aller jusqu'à opter pour tel ou tel système. Y a-t-il dans l'humanité la possibilité d'une concession commune sur les valeurs essentielles de la personne qu'il faut à tout prix défendre et protéger ?

Mlle JEANNE HERSCH : A vrai dire, vous avez déjà posé ma question. Je voulais interroger M. Portmann sur les critères qui, selon lui, seraient valables pour établir les limites de l'intervention légitime. Autrement dit, où s'arrête la médecine individuelle ou sociale, et où commence l'interdit, où commence le néfaste ? Est-ce qu'il y a des critères, et d'après vous, ces critères sont-ils permanents ? Sur quoi reposent-ils ?

LE PRÉSIDENT : Jusqu'à quel point la société a-t-elle le droit d'intervenir dans des projets de mariages consanguins ? Nous connaissons tous une série de maladies héréditaires dont les généticiens ont démontré l'arbre généalogique. Est-ce que là des consultations prénuptiales, donc des interventions de la société, pourraient éviter la création de familles tarées qui représentent des charges pour la société, et qui sont également appelées à souffrir d'une manière cruelle ? On a beaucoup parlé, ces derniers temps, du diabète, qui devient de plus en plus fréquent. Est-ce que dans les familles où il y a des antécédents diabétiques, les mariages consanguins sont à déconseiller ? C'est un exemple pratique.

On a souvent dit que les Rencontres Internationales de Genève étaient du bavardage. Je constate que nous sommes souvent, ces derniers temps, dans le domaine des faits.

Comment vivre demain ?

M. ADOLF PORTMANN : Les deux questions se touchent de très près. Je peux donc essayer une réponse d'ensemble. La limite de l'intervention, à mon avis, c'est la structure même de la société. Là où la société est tout et où l'individu n'est qu'un élément qu'on peut échanger à volonté, la réponse sera complètement différente de celle d'une société où l'individu est tout, et où la communauté ou l'Etat ne sont là que pour régler le commerce des individus. Il y a évidemment des structures sociales intermédiaires, et je crois que nous allons à présent vers un essai d'équilibre — je dis bien un essai — où l'individu doit s'incorporer à la société et où la structure de la société doit être telle qu'elle encourage le développement de l'individu. Nous n'aurons aucune réponse à la question des limites d'une intervention sans avoir préalablement établi avec précision cette base structurale. La réponse de la Russie sera encore, à l'heure actuelle, très différente de la nôtre, par exemple, et je ne sais pas sur quoi nous pourrions, en ce moment, fonder des normes universelles.

Je ne vois pas comment on pourrait établir des droits de l'homme, en dehors du cadre d'une société strictement déterminée.

Mais le problème des limites a un autre aspect, et c'est surtout à la question du professeur Mach que je voudrais répondre. Nous connaissons de plus en plus des maladies qui ont certainement, au moins partiellement, un caractère héréditaire. Mais pour faire des prescriptions, il faudrait avant tout connaître les liaisons secrètes entre les facteurs héréditaires en jeu. Nous ne savons pas à quels autres facteurs sont liés ceux du diabète, par exemple. Nous connaissons déjà des lignées de diabétiques, comme nous connaissons des maladies mentales héréditaires parfaitement nettes. Mais la chance de l'hérédité est une chose très difficile à déterminer. Alors, dans une consultation pré-nuptiale, voulez-vous dire à un jeune couple qu'il a 25 % de chance d'avoir des enfants malades ? Qu'est-ce qu'il doit faire avec cette décision-là ? Est-ce que cela équivaut à une interdiction de procréer ?

Muller a envisagé des situations de ce genre. A ce moment-là, il intervient massivement, avec l'exigence de l'adoption. Il dit : « Dans ce cas, procurez-vous le bonheur d'élever des enfants, mais des enfants qui viennent d'une lignée saine — saine au moins du point de vue que vous envisagez. » Mais tout ce qui a trait à l'enfant a une base émotive plus profonde. Nous ne voulons pas simplement élever un être humain ; nous voulons avoir un enfant qui soit le nôtre.

Comment vivre demain ?

C'est à ce niveau également que se posent les questions de l'insémination artificielle. L'enfant qui est né d'un acte pareil a le droit d'avoir un père. Qu'est-ce qu'il fait ? Il réclame son père. C'est ce qui arrive le plus souvent. La mère a subitement le désir violent de connaître un bonheur plus complet. Toutes ces questions sont hérissées de difficultés. Je ne suis pas à même d'y répondre mais je voudrais au moins évoquer tout ce qu'il y a là de problématique. Si je me suis finalement tourné contre la manipulation de l'homme dans son ensemble, c'est justement parce que je juge les difficultés qu'elle engendre, dans leur totalité, beaucoup trop grandes.

p.247 Je dois peut-être dire que j'ai présenté la pensée de Muller d'une façon qui peut paraître excessive à certains. Il m'a pourtant semblé nécessaire de faire connaître la pensée réelle de ceux qui sont allés au fond des techniques possibles. Si un jour une société, un groupement, veut sérieusement entreprendre ce dont je vous ai parlé, elle s'adressera à ceux qui connaissent les procédés. Et nous devons, maintenant déjà, prendre position. Nous devons connaître les techniques. C'est pour cela que, malgré mes réticences personnelles, j'ai développé hier — peut-être dans l'ensemble d'une façon assez lourde — ces points de vue que je redoute.

Un mot encore. Je ne connais pas les limites à fixer dans ces interventions, tout simplement parce que nous ne connaissons pas suffisamment en détail notre patrimoine héréditaire. Nous connaissons certains facteurs qui sont très souvent nuisibles pour l'individu, mais utiles sur un autre terrain. Je rappelle des maladies qui proviennent d'une certaine déformation des globules rouges, qui ont permis à des individus atteints de ce mal de survivre au paludisme. Une grande partie de la population méditerranéenne est porteuse de ces globules déformés ; les individus normaux ont succombé au paludisme tandis que la population qui présente cette déformation a résisté.

Combien de cas analogues peut-il y avoir, où le bien et le mal sont enchevêtrés d'une façon encore mal analysée et peut-être plus complexe ? Je veux simplement mentionner l'ancien problème de la folie et du génie.

LE PRÉSIDENT : Je vous remercie des précisions fines et nuancées que vous venez de nous donner.

Comment vivre demain ?

M. CONRAD VAN EMDE BOAS : Grâce à la sagesse avec laquelle vous avez traité hier, Monsieur, le problème de l'insémination artificielle et de la parthénogenèse, j'ai une question à vous poser. On sait que le problème de l'insémination artificielle, en raison des limites dont on vient de parler, pose déjà de grandes difficultés dans plusieurs pays de l'Occident. Chez nous, surtout, on a beaucoup discuté du problème, et on a fini par tenir compte de chaque cas particulier pour y répondre. Il y a, par exemple, le cas du couple stérile qui demande une insémination artificielle. Hélas, j'ai l'honneur douloureux de faire partie des médecins à qui l'on demande cela.

Souvent je me demande — c'est la question de Mlle Hersch — si j'ai le droit d'intervenir. Est-ce que le médecin a le droit de créer la vie ? Je répète que je vous pose cette question parce que la façon dont vous avez élucidé le problème hier, me donne le courage de vous la présenter.

M. ADOLF PORTMANN : Il faut immédiatement lier votre problème à ceux qui concernent l'autre extrémité de la vie : la mort. Je vois les deux choses ensemble. Pour l'eugénisme comme pour l'euthanasie, il n'y a, à mon avis, aucun autre critère que la décision personnelle. Pour le moment, je ne peux ici faire état que de ma propre attitude.

p.248 Je suis persuadé que le médecin doit intervenir pour guérir. Il doit rétablir des troubles de fonction qui sont reconnus comme des troubles de fonction par la majorité de ceux qui nous entourent, et surtout par l'individu qui en souffre. Mais le problème de savoir si le médecin a le droit de créer, ou s'il a le droit de tuer, ne se pose pas pour moi. Je sais que c'est une décision personnelle. Je ne trouve absolument pas extraordinaire si quelqu'un qui est du métier, et qui tous les jours prend ses responsabilités, en juge autrement. Je ne vois pas de solution générale.

Il peut se faire qu'une société — on l'a vu du temps des horreurs du troisième Reich — dise qu'il y a des vies qui ne sont pas dignes d'être vécues et qu'il faut éliminer ; qu'il y a aussi des êtres qui ne sont pas dignes non plus d'exister, et qu'il faut en empêcher la naissance ou les éliminer. Mais il y a en moi quelque chose qui s'oppose résolument à cette façon de voir. Je ne vois pas comment, dans l'avenir, on pourrait songer sérieusement à des droits de l'homme si le médecin assume un rôle autre que celui de guérir. Si le médecin

Comment vivre demain ?

finalement décide de la vie ou de la mort, il prend à mon avis une responsabilité qu'aucun homme ne peut porter.

LE PRÉSIDENT : Sur ce problème, nous pourrions demander son avis à un homme qui est en même temps philosophe et médecin.

M. JEAN STAROBINSKI : Nous avons certes raison de nous préoccuper des dangers que représentent les manipulations que l'on pourrait effectuer sur la réalité vivante. Mais je crois qu'il faut bien prendre conscience de ceci : ces scrupules nous honorent beaucoup et marquent tout de même un certain progrès de la conscience. Les cultures archaïques, que l'homme a toutes espèces de raisons d'admirer, n'y allaient pas par quatre chemins. Les manipulations que nous redoutons, eux les pratiquaient au nom d'un autre idéal que celui de l'amélioration des races. Que n'a-t-on déjà fait au nom de la famille, de la lignée, de la descendance, et le plus souvent au nom du sacré ! Après tout, la stérilisation, la castration, ou certaines formes de fécondation forcée, tout cela se pratiquait dans le cadre d'un rapport à un certain sacré.

Les drogues les plus vertigineuses que la pharmacologie utilise aujourd'hui ne sont pas beaucoup plus puissantes que celles qu'utilisent certaines peuplades primitives, comme par exemple le hachish et l'opium. On peut dire simplement ceci, c'est que l'effet de la drogue pouvait être, d'une certaine manière, justifié dans la perspective du sacré et utilisé rituellement. Tandis que de nos jours, quand on utilise ces drogues, c'est dans la perspective d'une technique et non plus dans le cadre du sacré.

La technique a ceci de particulier qu'elle donne prise sur le futur, de sorte que l'emploi de ces drogues et le recours aux manipulations sont, d'une certaine manière, un projet pour demain. Il me semble que c'est ^{p.249} le contraste entre ces décisions terribles et le projet technique qui fait question pour nous et qui devient un problème ; ce n'est pas le fait même de ces manipulations, qui ont été couramment pratiquées dans le passé, dans le cadre d'une autre interprétation de la vie et des destinées humaines.

M. ADOLF PORTMANN : Il n'y a rien à répondre ; je suis heureux de cet élargissement de notre champ de vision. Mais cela me donne l'occasion de faire une remarque qui me paraît importante. Je ne voudrais pas laisser persister

Comment vivre demain ?

l'idée que je suis en admiration sans bornes devant un homme primitif ou archaïque, devant un homme primordial, et que tout ce que cet homme-là représente est pour moi quelque chose d'intangible. Ce serait exagéré. Nous aurons peut-être par la suite l'occasion de reparler de notre conception de l'homme primordial.

Quant aux faits que M. Starobinski vient de citer, ils ont toujours frappé les explorateurs. Je pense, par exemple, à la surprise d'Alexander von Humboldt, quand il a vu les techniques très évoluées pour empêcher la fécondation chez les Indiens de l'Orénoque. Quand on parle de l'homme primitif, primordial, il faut se placer sur notre terrain occidental, dans notre humanité. Il ne s'agit absolument pas d'admirer dorénavant tout ce que les peuples d'une autre civilisation ont créé ou pratiqué.

M. JEAN STAROBINSKI : Dans les sociétés de caractère statique, les décisions restaient, d'une certaine manière, compensées par l'aspect de répétition, de recommencement, que vous avez si bien souligné. Tandis qu'aujourd'hui toutes les décisions que nous prendrions pour soutenir notre savoir scientifique sont des décisions dont les conséquences vont se prolonger et s'inscrire dans une réalité dont nous ne sommes pas en mesure de contrôler l'évolution future.

M. ADOLF PORTMANN : Dans des civilisations autres que celles de l'Occident, il est fait un abus très net de la drogue, qui est devenue un moyen social d'évasion. Nous avons, d'un autre côté, des peuplades — comme certaines tribus du Mexique — qui encore à l'heure actuelle usent de la drogue dans des circonstances extrêmement rares, selon des procédés qui ont vraiment toutes les particularités du rite sacré. Quand Huxley a commencé à projeter cette possibilité d'ouvrir la porte à l'inconnu, il a justement pensé à cet usage modéré. C'est trente ans après qu'il a dû lui-même jeter un cri d'alarme. Il ne faut pas subitement idéaliser tout ce qui s'est fait en dehors de notre civilisation occidentale, mais prendre chaque cas isolément.

LE PRÉSIDENT : Il y a également des conséquences sociales de cette intervention de la technique et de la biologie. Le R. P. Fessard a manifesté le désir d'intervenir sur cet aspect du problème.

Comment vivre demain ?

R. P. FESSARD : p.250 Je voudrais poser une question à propos de cette humanité future sur laquelle la génétique ouvre des perspectives, lorsqu'elle parle non seulement d'insémination artificielle mais de parthénogenèse. Est-ce que la parthénogenèse ne mettrait pas en jeu le fondement même de la société, dans ce sens que le fondement de toute société est toujours la tradition, et qu'à la base de toute tradition se trouve toujours la notion de paternité et de maternité, qui suppose elle-même une alliance conjugale.

C'est dans la famille que l'enfant apprend le comportement humain. Si l'on détruit cette base du fait qu'on crée des enfants sans père ni mère, est-ce qu'on ne va pas à la destruction radicale de la société humaine, de ses possibilités de progrès ?

Il y a des civilisations archaïques auxquelles a fait allusion M. Starobinski. Je pense également à un livre. Ce livre montre que l'alliance conjugale règle en même temps un processus biologique. C'est par ce processus, par cette alliance avec d'un côté le social proprement humain, et, de l'autre, le biologique naturel —, que se fait le passage nature-culture. C'est à ce passage-là que s'attaque le généticien, lorsqu'il songe à universaliser les expériences qu'il peut réaliser.

M. ADOLF PORTMANN : Je crains, en effet, qu'à l'heure actuelle, dans notre société, tous ces actes scientifiques posent non seulement des problèmes, mais aient un effet destructeur. Cela me semble absolument certain. Mais il y a un autre aspect des choses. On pourrait envisager une transformation structurale de la société, qui créerait une ambiance spirituelle nouvelle qui, elle, supporterait peut-être certaines de ces interventions. Je ne dis pas aujourd'hui, parce que les généticiens n'ont rien fait encore pour réaliser cette possibilité. Mais il faudrait peut-être l'envisager. Si vous considérez des structures de parenté si hétérogènes que l'ethnologue nous présente, qui sont possibles et qui peuvent acquérir une valeur réelle, il faut tout de même envisager que la société occidentale pourrait, éventuellement, à long terme aussi, se transformer dans ce sens.

Je ne dis pas que cela soit souhaitable. C'est une autre affaire. Nous sommes ici pour voir ce qui est possible, et peut-être essayer de voir ce qui pourrait être souhaitable.

Vous me permettrez une remarque. Vous avez parlé des liaisons psycho-

Comment vivre demain ?

somatiques. Je voudrais simplement revenir à ce que nous avons dit au début de cette discussion sur la séparation du corps et de l'âme. Je n'aime pas le terme de « psycho-somatique ». On a essayé de surmonter la séparation artificielle du corps et de l'âme, en créant une médecine psycho-somatique. Elle est malade déjà de nom, parce que ce nom éternise au fond cette séparation. Un des protagonistes de cette nouvelle médecine a très bien reconnu ce fait et a essayé d'introduire le terme de « médecine anthropologique ». Mais toute médecine est évidemment anthropologique et ce n'est donc pas la solution. Je cite ce terme uniquement pour dire que la polarité qui reste instituée dans le terme psycho-somatique est un danger.

LE PRÉSIDENT : p.251 Nous avons parmi nous le professeur Sauvy, du Collège de France. Est-ce qu'il veut intervenir pour donner son opinion ?

M. ALFRED SAUVY : Je ne veux pas parler de l'influence de la biologie sur la société, mais de l'influence de la société sur les sciences biologiques. M. Portmann a parlé hier du darwinisme. Beaucoup de personnes pensent encore que le libéralisme, qui consacre le triomphe des forts, est inspiré par le darwinisme, alors que c'est l'inverse. Le darwinisme résulte d'une conception sociale libérale.

Dans la suite, nous avons vu que la biologie s'est, dans une certaine mesure, prêtée aux conceptions sociales. Il suffit de voir la différence entre les conceptions soviétiques et les nôtres en biologie. Ce sont des points qui semblent objectifs. Est-ce qu'il n'y a pas des tabous que l'on ne veut pas franchir ?

Vous avez parlé de l'hérédité de l'intelligence. Il semble qu'il y ait une certaine hérédité de l'intelligence, mais ce qui est certain, c'est qu'il y a une volonté très nette de ne pas le savoir. C'est quelque chose qui provient du milieu ; c'est un phénomène social. Voilà ma question. Elle est indiscreète, je le reconnais.

M. ADOLF PORTMANN : Est-ce que vous exigeriez une autocritique du conférencier d'hier soir ? Comme nous n'en sommes pas encore aux séances d'autocritique, je vais essayer de répondre par des détours. Il va sans dire que cette liaison existe. Il y a en Amérique et ailleurs des anthropologues qui

Comment vivre demain ?

essaient de déceler les contraintes d'ordre social dans les différentes disciplines de l'anthropologie. Il va sans dire que n'importe quelle constatation que nous faisons est imprégnée, inspirée de notre vie personnelle, individuelle, de notre groupe, et aussi des craintes de l'adversité dans le monde actuel. Je crois que personne ne peut échapper à cela. Mais on peut essayer de voir quels peuvent être les points de vue qui seraient vraiment et nettement le résultat d'une telle influence sociale, et d'essayer aussi — on y arrive parfois — de les surmonter jusqu'à un certain degré. Quant au reste, nous devons tous attendre la génération future, celle qui monte maintenant, pour savoir où nous en avons exactement été, nous les hommes de 1964, avec nos limitations, nos défauts, avec toutes nos liaisons dues au moment même.

C'est maintenant seulement que nous pouvons commencer à analyser Darwin. Il a fallu longtemps pour faire cela, et même l'analyse actuelle de la sociologie n'est pas encore parvenue à tirer au clair où sont par exemple les antécédents et où sont les conséquences dans cette histoire de la lutte pour l'existence. Encore maintenant les documents historiques sont interprétés par chacun d'une façon différente. Il est certain que le darwinisme de la première heure est né sous l'influence de son époque. D'ailleurs, Karl Marx l'a déjà reconnu. Il voulut d'abord dédier le *Capital* à Darwin ; mais après un échange de lettres avec Engels, il a renoncé à cette dédicace, parce qu'il a trouvé que Darwin n'avait pas p.252 donné des bases scientifiques suffisantes, et avait été avant tout l'exposant de certaines tendances de sa société. Rien que cette histoire montre jusqu'à quel point les choses sont enchevêtrées. Quant à moi, j'attends. Il y a des choses qui sont quelquefois mises au clair très rapidement ; il y en a d'autres qui restent des faits biographiques obscurs.

LE PRÉSIDENT : Nous allons aborder la troisième partie de l'entretien : comment protéger et conserver ce que M. Portmann a appelé la nature humaine primordiale ? Nous interrogerons M. Portmann et nous demanderons l'avis de plusieurs philosophes et théologiens, ainsi que de représentants de milieux artistiques, qui sont ici. Je donnerai la parole au professeur Rosenstreich, de l'Université de Jérusalem.

M. ROSENSTREICH (interprété de l'allemand par M. Jean Starobinski) : Peut-on dire que les phénomènes de l'imagination, de la tradition, dont a parlé M. Portmann,

Comment vivre demain ?

sont les phénomènes ultimes de la réalité humaine, que l'on opposerait à la manipulation ? En fait, ils relèvent de ce que Teilhard de Chardin appelait la noosphère. Par exemple, l'inconscient est un phénomène de l'intelligence.

Il n'y a pas moyen de se référer à une seule et unique tradition ; il n'y a que *des* traditions. On peut toujours être accusé de recourir à un concept relatif, quand on recourt à la notion de tradition. De même, il y a des visions qu'on peut manipuler. Donc la notion de vision ne peut pas servir non plus.

Le concept à opposer à la manipulation n'est pas la tradition ou la vision. Ce serait plutôt la forme expressive dominée, dont le professeur Portmann a parlé dans ses ouvrages, qu'il faudrait invoquer. Il y a une tradition qui dépend de la spontanéité. Le critère absolu de la manipulation, ce qui pourrait définir la manipulation, c'est l'extinction de la spontanéité humaine.

M. ADOLF PORTMANN : Je n'ai jamais eu la prétention d'opposer les manipulations à la tradition. Pour moi, l'opposé de la manipulation c'est simplement la non-manipulation. La seule opposition dont j'ai parlé, c'est celle de l'homme « manipulé » et de l'homme primordial, original, qui vaudrait la peine d'être étudié. En plus de cela, je n'ai pas non plus la prétention de croire ou de dire que l'imagination, la vision, la tradition sont une dernière possibilité de l'analyse. Je suis loin de cela. Il faudrait une série de conférences aux Rencontres, pour envisager le problème à fond. Pour moi, imagination, vision, tradition, sont des coupures dans une immense entité énigmatique. Ma conférence d'hier soir n'a pas été un essai d'anthropologie philosophique. J'ai essayé d'exposer des faits, des réalités qui sont devant nous.

LE PRÉSIDENT : Maintenant, M. Portmann, on va vous demander de préciser plus exactement ce qu'est cet homme primordial à protéger.

M. JEAN RUDHARDT : p.253 Je voudrais préciser que je suis orienté par profession vers le passé. Cela m'émerveille de voir un homme de science comme M. Portmann affirmer la valeur de la vision commune ou naïve du monde. Cela me séduit. Ensuite, je demande en quoi consiste cette vision naïve.

M. Portmann l'appelle d'abord infantine. Il la caractérise par la confiance dans le milieu sensoriel, puis donne quelques exemples de sa richesse ; il

Comment vivre demain ?

suggère la puissance évocatrice et symbolique des couleurs, pour intégrer finalement en elle l'aspiration à certaines valeurs, religieuses par exemple. Tout cela est-il du même ordre ?

L'enfant, dit-il, doit dépasser aujourd'hui la première image du monde que lui donne l'expérience sensible, et apprendre une vision seconde élaborée par les savants, c'est-à-dire d'une certaine façon par le milieu social. Cela n'a-t-il pas toujours été le cas ? Dans l'Antiquité même (sans parler des représentations scientifiques fort éloignées de l'expérience immédiate), l'enfant devait apprendre que ce qu'il voyait annonçait autre chose de plus essentiel et de plus vrai ; une activité divine par exemple, ou un ordre religieux. Or, la distance était si grande entre les perceptions sensibles et cet ordre, que l'on a renoncé à se le représenter, conscient de ce qu'il est peu accessible à l'intelligence humaine.

Ce qui est neuf, ce qui me paraît faire des difficultés aujourd'hui, ce n'est peut-être pas tant cette distance entre la vision première et la vision seconde, qu'un caractère particulier de la représentation scientifique. Il me semble que l'homme admet facilement — l'étude de la pensée antique le montre — que son expérience première est incomplète et qu'elle livre une information qu'il s'agit de déchiffrer pour la dépasser. Ce qui caractérise les élaborations scientifiques du monde, c'est qu'elles demeurent partielles et qu'elles exploitent une part seulement des informations immédiates : les informations sensibles ; elles ont même tendance à ne retenir qu'une petite part des informations sensibles : celles qui sont mesurables.

Rien de cela n'est en soi critiquable. Ce choix des informations, la rigueur de l'élaboration qu'il favorise, a fait la preuve de son efficacité. Mais cette efficacité même a donné au monde moderne l'impression que le déchiffrement scientifique est le seul possible, qu'il est définitif et complet, qu'il ne requiert aucun dépassement. De ce point de vue, la prudence de M. Portmann, le sentiment qu'il a de la richesse humaine, de ses exigences, sont extrêmement rassurants. Mais s'agit-il simplement de revenir à une vision première ?

L'adulte, aujourd'hui comme hier, n'est pas un naïf ; il n'est pas un enfant, même si des expériences enfantines survivent en lui. Ne s'agit-il donc pas de former une vision seconde qui tire parti, en les élaborant, de toutes les informations premières, y compris de celles que la science écarte en vertu des exigences de sa méthode.

Comment vivre demain ?

Il conviendrait alors de les distinguer les unes des autres, de les situer chacune à leur niveau ; de cette ordonnance pourrait découler une vision seconde où la représentation scientifique trouverait une place ^{p.254} à sa mesure. La science ne trouve pas aujourd'hui place dans une telle vision, mais ce n'est peut-être pas à elle de l'élaborer. Si, en l'absence d'une telle vision, la représentation scientifique menace d'en tenir lieu à elle toute seule, je crains que la responsabilité n'en incombe pour une part à l'« humanisme » dont la réflexion a manqué d'audace et de vigueur en présence du développement scientifique.

M. ADOLF PORTMANN : Je ne voudrais pas trop ajouter à cet exposé qui, au fond, contient déjà le plan, le projet, d'une anthropologie future. Dans tout ce que j'ai dit hier, il y avait évidemment beaucoup de choses qui ne sont que des projets.

Je veux simplement développer un peu le terme de « naïf » que j'ai utilisé, mais que je suis prêt à remplacer par celui de « sauvage », au sens où l'utilise Lévi-Strauss quand il parle de la « pensée sauvage ». Cela élimine ce qu'il y a de péjoratif dans le mot « naïf », car la « pensée sauvage » est extrêmement complexe, aussi complexe que certaines réflexions d'un savant. Alors si, dans certains passages de ma conférence vous voulez remplacer le terme « naïf » par le terme « sauvage », je suis entièrement d'accord.

Un second point me semble plus important : c'est qu'il y a un deuxième type de naïveté. Il y a la naïveté qui oppose le « sauvage » au physicien ou au chimiste actuel. Mais si je prends comme point de départ la « naïveté » du nouveau-né, et que je considère son développement jusqu'à l'âge adulte, je dois reconnaître que la différence est extraordinairement grande entre le « sauvage » adulte et l'adulte scientifique. Chez le premier, quoiqu'il soit sorti depuis longtemps de la naïveté du petit enfant, tout se passe selon le procédé de la pensée directe, de l'expérience immédiate. Dans son monde, tout est compréhensible à tous. Tandis que l'enfant, dans notre culture occidentale, qui plus tard sera destiné, par exemple, à la physique ou à la chimie, doit commencer par apprendre non seulement les langues des « tribus » voisines — et c'est encore un fait qui sort l'enfant de la naïveté — mais encore trois ou quatre langues artificielles qui l'éloignent complètement du langage de la vie de tous les jours et qui empêchent la plupart de nous de le suivre dans ses élaborations.

Comment vivre demain ?

C'est là surtout que je vois une distance énorme. Je suis toutefois heureux de ce que vous avez dit, parce que vous esquissez le problème d'une anthropologie qui devra s'établir.

LE PRÉSIDENT : On va maintenant aborder un aspect philosophique et religieux de notre problème. Je donne la parole au professeur Schaerer.

M. RENÉ SCHAERER : Il y a quelque chose, dans la belle conférence du professeur Portmann, qui symbolise le rapprochement qui s'est opéré, depuis quelque temps déjà, entre les sciences et la philosophie. Je me suis même demandé, en sortant de l'université et en passant à côté du buste de Karl Vogt, ce que ce dernier en aurait dit. ^{p.255} Je crois qu'il aurait trouvé cela complètement fou. En son temps, c'était impensable.

Qu'en est-il de la réaction du philosophe à l'égard de ce que vous avez dit ? Autrement dit, quelle est l'articulation qu'on peut établir entre la continuité de la nature humaine — le Dr Ey nous a montré qu'il y a une constante dans la maladie mentale ; vous nous avez déclaré qu'il y a une permanence relative de la nature humaine — et la rapidité avec laquelle le monde et l'homme ne cessent de se transformer ? J'aimerais, comme philosophe, jeter en toute modestie — n'oublions pas que les philosophes sont très timides en face des savants — vous exprimer quelle serait ma tentative d'élucidation de ce problème. Il s'agit, là aussi, d'une sorte d'anthropologie et vous voudrez bien me dire en un mot ou deux si je suis sensé ou insensé.

Il me semble qu'au niveau opératoire de la manipulation, au niveau fonctionnel des mécanismes physiologiques et biologiques évolués, cette évolution pourrait même s'accroître et pourrait conduire en matière de génétique, de l'insémination artificielle, de la parthénogenèse, etc., à des surprises assez extraordinaires. Mais je crois que si on passe du plan opératoire au plan plus profond, cette instabilité relative fait place à une évidente stabilité. Aucun avenir concevable ne peut empêcher l'homme, en tant qu'homme, d'être un vivant qui naît, qui grandit, qui vieillit, qui meurt, qui éprouve des douleurs et des joies, qui appréhende les objets dans l'espace et les événements dans le temps, qui éprouve le besoin de s'évader dans des mondes imaginaires par le moyen de formes, de sons, de couleurs, de rythmes qu'il crée. Rien ne l'empêchera de chercher une vérité tout en tombant dans l'erreur.

Comment vivre demain ?

Si on passe du plan opératoire au plan de la condition humaine, on passe de l'instabilité à la stabilité. Si on accepte la valeur spirituelle des choix moraux, elle semble permanente et paraît s'affirmer encore davantage. Les très anciens textes égyptiens et chinois révèlent un sens de la justice qui est exactement le nôtre. Certes, cette justice est traduite par des coutumes et des lois qui diffèrent de nos coutumes et de nos lois, mais l'inspiration profonde est la même. La justice a changé précisément dans ses opérations, mais non dans sa signification comme valeur.

J'ai entendu certains maîtres secondaires essayer de rendre les élèves attentifs aux transformations que l'homme et le monde subissent, et je les ai entendus insister sur la rupture qui existe entre notre temps et le passé. Je crois que cette idée est fautive et néfaste, et qu'il importe plus que jamais de signaler aux jeunes la solidarité qui les lie à leurs frères dans le passé. C'est pourquoi la culture humaniste me paraît indispensable. Si je lis Sophocle, Dante, Shakespeare superficiellement, j'aurai le sentiment de rétrograder vers un monde révolu ; mais le vrai lecteur a le sentiment contraire.

Ceux qui auront pour fonction d'améliorer la vie sont des hommes comme les autres. On peut se demander qui aura d'abord amélioré ces améliorateurs, et s'ils n'ont pas besoin d'améliorations ; qui les aura alors choisis et placés aux postes de commande. Comme le disait Huxley dans un petit ouvrage : qui organisera ces organisateurs ? On a répondu : p.256 les sociologues. Au sociologue à la compétence discutable, je préférerais l'intuition merveilleuse de certains innocents qui, en matière de sensibilité morale, ont une pénétration et un jugement presque infaillibles.

Il y a un grand danger à confier cette tâche à des spécialistes de la spéculation scientifique ou de la statistique. Ils risquent toujours de généraliser sur l'humanité entière leur propre type, le type de leur pays ; si bien qu'on aboutirait au règne de l'uniformité crétinisée. Nous l'avons vécu dans d'autres pays et nous n'avons pas le droit de l'oublier.

Soyons donc reconnaissants au philosophe-savant qu'est M. Portmann d'avoir situé si admirablement la génétique à venir dans son contexte historique et humain. Ce n'est pas l'homme qui est dans une situation génétique, c'est la génétique qui est dans une situation humaine.

Comment vivre demain ?

M. ADOLF PORTMANN : Je n'ai pas grand-chose à ajouter à ce que vient de dire le professeur Schaerer. Je ne peux pas parler du problème de la permanence des valeurs morales... Mais je pourrais ajouter un mot sur la permanence de l'humain. Le généticien, quand il veut manipuler, se heurte au problème de cette permanence. Déjà dans l'analyse du patrimoine héréditaire, on se trouve devant la grande difficulté de savoir si, à côté du patrimoine héréditaire qui présente des mutations et des variations possibles, il n'y a pas un autre patrimoine plus stable qui se refuse à ce genre de mutations. Remarquez que la plupart des généticiens de l'heure actuelle nient cette séparation. Ils affirment que ce qu'on pourrait appeler le patrimoine *stable* n'est que la partie du patrimoine qui, jusqu'à présent, n'a pas encore donné de mutations que nous puissions constater.

D'autres généticiens croient que dans le protoplasme, peut-être, en dehors du noyau cellulaire, il y a des structures qui, elles, sont garantes de la permanence et de la stabilité du type, et que les mutations que nous observons dans nos laboratoires ne sont que des transformations relativement anodines. Je pose le problème. Il n'y a pas de solution définitive, parce que celui qui ne croit pas à une structure permanente du patrimoine héréditaire protoplasmique continue sa recherche. Il attend tout de l'analyse à venir. Tandis que l'autre, qui a placé un espoir sur une partie du patrimoine qui résisterait aux mutations, continuera à se réfugier dans cette croyance.

M. GABRIEL WIDMER : Je voudrais enchaîner sur ce qu'a dit M. Rudhardt. Vous nous avez dit, à la fin de votre conférence, qu'il fallait tenter une synthèse de la vision primordiale du monde permanent (qui se trouve chez l'enfant et chez l'adulte occidental) et de la vision secondaire, dérivée, de l'homme de science. Cette synthèse ne me paraît pas être véritablement une synthèse, parce que — M. Rudhardt l'a dit — il y a là deux niveaux, deux plans différents. D'autre part, je voudrais vous faire préciser quelles sont les conditions de cette synthèse. J'appartiens à une discipline qui, elle, relève de cette vision primordiale du monde. Je ne veux pas dire par là que nous autres théologiens nous soyons des sauvages ni des primitifs, loin de là. Mais nous vivons ^{p.257} de cette vision, nous y sommes installés et nous nous rendons compte d'une chose, c'est que les intentions du théologien sont des intentions primordiales, et qu'elles consistent à rendre claires les conditions de la libération de l'homme, de

Comment vivre demain ?

son affranchissement, de sa désaliénation. Et il y a des notions de *vie* qui interviennent, par exemple la notion de vie éternelle. Voilà déjà un premier point, où déjà sur la question du vocabulaire les théologiens et les biologistes se trouvent en prise.

D'autre part, nous parlons de péché héréditaire. Vous nous avez parlé des atteintes d'un patrimoine héréditaire génétique. Voilà un autre domaine où nous nous sentons les uns et les autres avoir des frontières communes, quoique nos concepts ne soient pas du tout du même ordre. Je crois que c'est dans ces conditions qu'un dialogue peut s'amorcer, dialogue qui vous paraît, semble-t-il, indispensable pour vivre demain. C'est là que peut s'opérer cette convergence des traditions primordiales du monde dont nous serions les illustreurs, avec tout ce que cela comporte de visions secondaires.

Mais alors, est-ce vraiment une synthèse dont il s'agit ? En effet, il me semble qu'il s'agit davantage d'une confrontation entre deux visions du monde ; d'une confrontation entre deux types d'hommes qui vivent pour cette vision du monde qui est la leur, avec son langage, ses modes de penser... C'est-à-dire une confrontation qui peut, je crois — selon l'expression de Jaspers —, s'appeler une sorte de combat amoureux, le combat amoureux de ceux qui représentent une orientation dans l'immanence, et ceux qui font intervenir la transcendance.

Ce combat, pour être fécond, doit éviter deux dangers qui se présentent dans la synthèse. La synthèse risque toujours d'être la synthèse des théologiens : la synthèse entre la vie éternelle et la vie d'ici-bas, entre le cosmos d'en haut et celui d'en bas ; ce qui nous conduit à l'angélisme. Alors nous ne sommes plus en prise avec l'histoire, nous ne créons pas demain. Et si le biologiste, de son côté, s'enferme également dans sa propre compréhension, dans sa propre synthèse, alors il court à cet écueil que vous avez si souvent et si justement souligné.

Ma question est précise. Faut-il vraiment parler de synthèse, ou ne préféreriez-vous pas parler de confrontation, d'un combat amoureux, dont l'enjeu est justement l'amour de la vie, dans les deux sens, biologique et théologique, de la vie ?

M. ADOLF PORTMANN : Je suis d'accord. Il doit y avoir confrontation. Il faut préparer l'arsenal des termes pour ce combat dont vous parlez, parce qu'un tel

Comment vivre demain ?

combat doit se livrer avec des armes qui soient à peu près égales. La synthèse est un acte ultérieur.

En attendant, je dois poser un problème de terminologie. Évidemment, nous utilisons des termes tirés d'un langage ordinaire, d'un langage primordial. Vous parlez d'un cosmos d'en haut, et d'un autre. Ici commence la difficulté. Pour le scientifique, le cosmos est aussi bien en bas qu'en haut.

Vous parlez de la vie éternelle. Or, le biologiste s'est habitué à prendre la vie dans un sens beaucoup plus restreint. Il élimine le problème de ^{p.258} la durée éternelle, ou alors il a une autre notion de l'éternité que le théologien.

Quand je parle d'une synthèse, je vise à la fois quelque chose de beaucoup plus proche et de plus modeste, et quelque chose d'extrêmement lointain. Je parle ici du plus proche seulement. C'est notre éducation de tous les jours. C'est dans l'éducation scolaire qu'on exerce et l'expérience de la vie primordiale et le savoir de la vie scientifique. Quand je parle de synthèse, j'envisage un jeune homme de nos jours capable de comprendre que la couleur est une chose pour le physicien et le chimiste et autre chose dans la vision du peintre. C'est cela que j'appelle déjà une synthèse.

M. EDMOND ROCHEDIEU : Dans votre conférence d'hier, vous avez parlé — à propos de l'homme primordial, et comme d'une valeur à préserver — d'instinct religieux. J'ai été extrêmement heureux de vous entendre. Je voudrais simplement prolonger un peu ce point, pour savoir si vous le comprenez dans le sens que j'évoquerai.

J'ai l'impression que lorsqu'on parle d'« instinct religieux », ce n'est pas le mot qui importe. On peut parler de fonction religieuse, on peut parler de sentiment religieux. En fait, il s'agit d'un comportement qui différencie l'homme de l'animal. Tout homme, à un moment donné, est amené à réfléchir à la place qu'il occupe dans le monde, à réfléchir au sens de sa vie, à sa destinée ; et certaines expériences l'obligent à se rendre compte de sa faiblesse face aux forces qui l'entourent ou qui sont en lui, et qu'il ne domine pas. A un certain moment surgit le besoin d'un secours. Tout ceci, au fond, couvre le domaine religieux, et la religion envisage ces problèmes. Elle donne des réponses théoriques et pratiques, mais de valeurs diverses.

Or, lorsque la vie religieuse est refoulée, ce qui arrive souvent dans notre

Comment vivre demain ?

société moderne, elle n'en est pas supprimée pour cela. C'est ici que nous retrouvons cette notion d'un instinct. Un instinct ne peut pas être supprimé. Il s'exprimera n'importe comment, et souvent sous forme de régression. On assistera à la naissance de superstitions de tout genre, et même parmi des hommes expérimentés, instruits. On en voit qui ont des mascottes dans leur voiture, dans leur avion, et qui sont inquiets si par hasard ils l'oublient. On sait qu'actuellement les diseuses de bonne aventure sont nombreuses, et que ce ne sont pas seulement les gens de classes non instruites qui vont les voir. Lorsque le sentiment religieux, la vie religieuse, l'instinct religieux sont refoulés, ils reparaissent sous une autre forme. Et souvent ce sont d'antiques coutumes, d'antiques croyances qui tout à coup reparaissent.

R. P. COTTIER : J'aimerais demander à M. Portmann s'il est d'accord de dire que dans le primordial la raison est déjà présente. Je suis un peu gêné. Tout en étant pleinement d'accord avec ce qu'il a dit à la fin de sa conférence, son vocabulaire me fait des difficultés, en ce sens que si on restreint la raison à la raison scientifique, on arrive à des caractéristiques de notre culture actuelle où la raison est ^{p.259} comme soumise à un éclatement intérieur et à des luttes contre elle-même. Je pense que c'est la même raison qui est présente dans des activités multiples et diverses.

M. ADOLF PORTMANN : Il va sans dire que les termes que j'ai utilisés, par exemple le *rationnel* et l'*imaginaire*, ne sont pas opposés réellement. Ce sont des approximations utiles pour faire un peu de lumière sur une particularité de l'humain. Aussi bien que je ne sépare pas le corps et l'âme, je ne sépare jamais complètement le rationnel et l'imaginaire. Je ne sépare pas non plus la raison de la vie inconsciente, contrairement au Dr Ey qui a un peu protesté à ce sujet. Je trouve qu'il y a une rationalité extraordinaire dans le rêve, mais que nous connaissons et comprenons encore très mal.

Je ne voudrais pas que vous preniez cette terminologie trop à la lettre. Je reconnais qu'il faudrait encore plus l'éplucher, mais au risque de faire une conférence que personne ne comprendrait.

Quant à la remarque touchant à l'instinct religieux, je tiens seulement à ajouter qu'il m'importait hier de montrer que même du côté de la biologie, l'accent était porté sur ce genre de comportement qui est si particulièrement

Comment vivre demain ?

humain. L'homme ne peut pas vivre sans donner un sens à son existence.

LE PRÉSIDENT : Maintenant nous aurions encore à parler de ce que M. Portmann a dit sur l'évasion dans l'art. Nous sommes arrivés au terme de cet entretien. Mais M. Wall, de Londres, a peut-être une remarque à faire sur l'importance de l'évasion dans l'art.

M. BERNARD WALL : J'ai associé l'art, comme le sens religieux de la vie, à l'homme primordial. J'aimerais savoir si j'ai raison de le faire. Evidemment, cela nous entraîne vers un autre problème : comment restaurer l'homme primordial dans un monde où l'éducation est toute dirigée de plus en plus vers la technique, au lieu d'être orientée dans le sens de l'imagination ?

M. ADOLF PORTMANN : Je crois qu'il n'y a pas grand-chose à répondre. Toute ma conférence était au fond un plaidoyer pour attirer notre attention sur ce problème. Je crois tout simplement que l'équilibre de notre vie spirituelle dépend d'une confrontation plus nette, dans toute notre éducation, entre deux possibilités : la possibilité du raisonnement scientifique et celle du raisonnement de l'imagination.

M. JEAN LESCURE : J'aimerais ajouter un mot au sujet de cette expérience primordiale. J'ai l'impression qu'il y a une première couche qui est l'expérience sensible, la pensée étant le mode d'élaboration symbolique de ces données sensibles, cette élaboration symbolique est proposée à la communauté comme le secret du monde, et il ne vient pas un seul instant à l'idée de ceux qui participent à cette société que ce soit imaginaire.

p.260 Il me semble que le monde contemporain et le monde de demain sont encore plus intéressés par cette couche sensible de l'individu. J'ai l'impression qu'un homme d'aujourd'hui sent peut-être encore davantage cette qualité des choses, puisque par les voyages, par le tourisme, il est en contact avec un très grand nombre de réalités sensibles. Mais l'interprétation symbolique de cette réalité sensible n'apparaît plus comme une vérité du monde, mais comme un fait de l'imaginaire. En un sens, je dirais que l'imaginaire est une invention du monde moderne. C'est en quelque sorte le « parc national » où l'on préserve les interprétations premières, l'élaboration première des données sensibles,

Comment vivre demain ?

transformés en discours cohérent sur le monde et la nature.

M. ADOLF PORTMANN : Il faudrait donc commencer un nouvel entretien sur l'imagination et l'imaginaire.

LE PRÉSIDENT : Nous sommes arrivés à la fin de notre entretien. Vous l'avez suivi avec beaucoup d'intérêt et vous avez découvert un homme qui est en même temps extrêmement compétent, honnête et sensible, et extrêmement nuancé. Je crois que cet homme est un grand humaniste et nous sommes très heureux de l'avoir vu pendant toute une journée à Genève. Je le remercie d'être venu et d'avoir été si utile pendant son séjour parmi nous.

@

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Ernst Heer

@

LE PRÉSIDENT : p.261 Nous sommes réunis pour discuter de la science de demain, thème qui a été traité avec maîtrise par le professeur Weisskopf dans sa conférence de mardi. Vous vous rappelez que M. Weisskopf nous a dit que nous nous trouvons au milieu d'une troisième ère de révolution, et que le fait de se trouver au milieu de cette révolution rend toute prédiction très difficile. M. Weisskopf a dressé un tableau des frontières de la science. Il a évoqué les différents champs qui sont au centre de l'intérêt des savants, et le développement possible de ces différents champs.

Il nous a ensuite montré qu'il y avait non seulement des progrès scientifiques, mais aussi des progrès dans les applications technologiques. M. Weisskopf pense en outre que, parallèlement, nous assistons à un développement certain de la morale ; et il est allé jusqu'à dire que la maxime « aime ton prochain » n'est applicable que grâce à la révolution scientifique.

Notre discussion sera centrée surtout sur les relations existant entre la science et le sens moral. J'aimerais, pour débiter, donner la parole au professeur Oppenheimer.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je voudrais revenir sur les derniers mots du professeur Weisskopf. Comme tout le monde, je les ai trouvés très beaux. M. Weisskopf y exprimait une confiance profonde dans l'avenir, la justice et la bonté des hommes, ainsi que dans leur connaissance toujours croissante. Je crois qu'en fait de prévisions, on pourrait être troublé par cet optimisme. Mais j'espère que M. Weisskopf va parler davantage de ce problème et nous montrer qu'il ne s'agit pas principalement d'une prévision, mais plutôt d'un espoir, d'une promesse d'effort et d'une reconduction des devoirs. Prises dans ce sens, les dernières paroles du professeur Weisskopf, dans sa conférence, ont une très grande portée.

¹ Le 10 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

M. VICTOR F. WEISSKOPF : p.262 Je remercie le professeur Oppenheimer pour ces mots qui me donnent l'occasion de préciser un peu ma pensée. Vous vous rappelez certainement que j'ai parlé, et même beaucoup parlé, des effets négatifs et destructifs de notre récent développement. Ce que je voulais dire, c'est que les effets négatifs que nous ressentons autour de nous — et que je vois assurément aussi bien que vous — viennent en grande partie du fait que nous sommes au milieu d'une révolution, et aussi du fait que les changements se font beaucoup plus rapidement et sont beaucoup plus profonds qu'auparavant. C'est-à-dire que ces effets négatifs sont en somme naturels, l'humanité se trouvant au milieu d'un changement rapide et fondamental.

En parlant d'effets positifs, je voulais dire que ce nouveau développement de la révolution scientifique nous donne la possibilité de mettre en relief des valeurs que nous avons déjà reconnues, c'est-à-dire les droits de l'homme et la responsabilité dont j'ai parlé hier. Je voudrais aussi montrer qu'il ne faut pas juger notre temps sur ses effets destructifs uniquement. Ils sont nécessaires, mais il faut les éviter autant que cela est possible. A beaucoup d'égards on ne peut pas les éviter quand on fait des expériences telles que les nôtres ; mais il ne faut pas perdre de vue les énormes possibilités que nous donne ce développement. Je pense que l'attitude adoptée par notre partie du monde, et qui consiste à ne voir le développement du monde que sous ses aspects dangereux et apeurants, est fautive. C'est dans cette attitude que je vois le plus grand danger : le désespoir de l'homme quand il fait face aux problèmes d'aujourd'hui.

Nous sommes au milieu d'une révolution qui nous donne de nouvelles possibilités pour réaliser une morale beaucoup plus élevée que celle des temps passés. Je reviendrai plus tard sur cette question, car je ne veux pas monopoliser la discussion.

M. LE CHANOINE MICHELET : Je voudrais dire d'abord combien le contact avec de vrais savants est pour moi une sorte de pain tout à fait nouveau. Ces vrais savants, au lieu de me séduire par les perspectives de la science, me font rentrer en moi-même et m'engagent à l'humilité. Je constate que les éloges en bloc de la vie moderne et de la science sont la joie des étourdis et des faux savants. Vous avez, M. Weisskopf, analysé sans parti pris et avec réalisme les conséquences possibles de l'avenir de la science. Vous avez dit

Comment vivre demain ?

qu'il y avait des conséquences négatives et positives. J'ai noté la somme des conséquences positives, et comme M. le professeur Oppenheimer, je suis vraiment médusé par une telle perspective. Mais j'ai peur que cela fasse un peu comme la fin du film que nous avons vu hier, que nous foncions vers un éclatement de diamants et que ce soit une sorte d'illusion. Vous avez parlé de la fin de l'esclavage — évidemment, il est dû à la science — des droits égaux reconnus à chaque individu ; de la possibilité offerte d'aimer son prochain comme soi-même ; de l'égalité des races, de la croissance de l'idée éthique, de l'abolition des guerres entre villes, entre p.²⁶³ pays, entre continents. Et maintenant vous annoncez l'abolition totale de la guerre.

Je ne vois pas, hélas, poindre cet avenir. Le Conseil de Sécurité en sait quelque chose, de la guerre froide ou chaude ; et il ne me semble pas non plus que nous allions tout à fait vers l'extermination de la guerre. Apparemment Lausanne ne déclare pas la guerre à Genève, mais Lausanne se prémunit contre une nouvelle affaire des Rangiers. Je m'arrête ici. Peut-être vous taquinerai-je de nouveau un peu plus loin.

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Je suis d'accord avec ce que vous dites. Les dangers de notre temps sont énormes, mais à proportion des possibilités qui s'offrent à nous. Il faut regarder la situation des deux côtés. On ne rend certainement pas service à l'humanité en disant que tout est en ordre et que demain nous aurons la paix. Ce n'est pas dans ce sens que je me suis exprimé. Je parle de possibilités beaucoup plus réelles qu'elles ne l'étaient dans le passé, quand je dis que maintenant le bien-être est possible pour chacun, et cela sans exploiter les autres. C'est une possibilité, mais non encore un fait. Mais cette possibilité elle-même devient un fait quand on en est conscient, et cette conscience de la possibilité peut conduire à la réaliser, fût-ce imparfaitement, car nous savons bien que le développement de l'humanité ne va jamais dans le sens de l'optimum.

Pour éviter les dangers que nous courons, il faut être conscient de nos possibilités ; c'est-à-dire que si vous n'êtes pas optimiste, vous ne pouvez pas éviter le pire.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je voudrais répéter que la science ne nous donne évidemment aucune assurance d'une fin agréable ou bonne. Ce qu'elle

Comment vivre demain ?

nous donne, c'est l'occasion d'espérer et de travailler sur un plan très large. C'est cela, je crois, que M. Weisskopf voulait souligner.

M. LE CHANOINE MICHELET : Je remercie beaucoup M. Weisskopf et M. Oppenheimer. Je vois en effet que le mot possibilité est capital lorsqu'il s'agit de définir l'apport de la science à l'avenir et au développement des perfections morales de l'humanité. Toutefois, ici encore — je ne sais pas quel mauvais esprit me prend aujourd'hui —, il me semble que ces possibilités, ces occasions, sont vraiment ambivalentes. Par exemple, la science, par l'abolition de l'esclavage et en promouvant l'égalité entre les races, ainsi que l'a dit M. Weisskopf, nous permet d'accomplir la loi de l'Évangile : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Cela sera-t-il automatique ? Tout le monde a une voiture, et jamais on ne s'est tant tué.

La possibilité d'accomplir ce devoir se trouvait aussi bien, sur un autre plan, au temps de l'esclavage où il fallait porter les fardeaux des uns et des autres ; ou du temps où un voyageur descendit de Jérusalem à Jéricho, tomba entre les mains des voleurs et fut soigné par quelqu'un. Alors qu'aujourd'hui on passe trop vite pour que l'on songe à porter p.₂₆₄ secours à un accidenté ; on n'a pas le temps de s'arrêter. Est-ce là un progrès ? Un poète comme Baudelaire ne disait-il pas que le progrès consistait non dans le gaz et l'électricité — il dirait aujourd'hui : non dans la science du cosmos et de l'atome —, mais dans la diminution des traces du péché originel.

Ce qui me fait plaisir, par-delà mes réticences, c'est de voir que la vraie science est déjà par elle-même une discipline morale qui permet de voir l'ambivalence de tous les progrès ; de voir qu'en somme la science elle-même « fabrique » des hommes d'une très haute valeur morale. Donc, que la science rejoint la morale...

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Je trouve toujours attristant de voir que les gens ne voient pas ce qu'il y a de bon — et seulement ce qu'il y a de mauvais — dans la période que nous vivons. Vous dites qu'aujourd'hui on ne s'occupe pas des malades et de ceux qui souffrent. Ce n'est pas vrai. Les hôpitaux sont beaucoup plus nombreux et les services sociaux beaucoup plus répandus qu'auparavant. Il y a quelques centaines d'années, on envoyait les gens aux galères et personne ne s'en occupait. On trouvait que c'était absolument normal. Il est vrai

Comment vivre demain ?

qu'aujourd'hui il arrive que quelqu'un soit tué sur la route et que personne ne s'arrête. Mais autrefois on assistait à des exécutions publiques, à des pendaisons et personne ne s'en occupait non plus. Je suis d'accord avec vous pour dire que notre morale d'aujourd'hui n'est pas idéale ; mais à mon avis elle est beaucoup plus avancée qu'autrefois. La conscience sociale, les lois pour la protection des travailleurs, tout cela représente un développement énorme.

Je dis — et je le répète — que je crois qu'il est bon de ne pas se flatter soi-même. On ne devrait jamais dire que notre monde est l'idéal, car il ne l'est pas. L'autre erreur est de dire qu'il est absolument mauvais et qu'il devient pire. C'est aussi une attitude mauvaise au point de vue moral, car elle inhibe le développement et ne nous donne pas la force de faire mieux.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : J'aurais conçu la question sous une forme qui est peut-être dépassée maintenant. J'ai été vivement frappé par l'affirmation du professeur Weisskopf, concernant les préceptes de l'amour du prochain. Selon lui, le christianisme n'est devenu possible, ne prend de la consistance, qu'à la suite du progrès scientifique. Or, cela m'a profondément troublé, parce que, quant à moi, je pense qu'il y a une division nette — contrairement à la conclusion de tout à l'heure — entre la morale et la science. Je ne veux pas dire que la science n'a pas une influence sur les mœurs, mais le sens même de l'attitude morale est tout autre que l'esprit scientifique.

On peut être parfaitement moral et aimer son prochain tout en étant parfaitement ignorant. Je ne vois pas la nécessité de considérer un progrès quelconque sur le plan moral comme un résultat de la science. Nous connaissons une période de calme relatif. Mais il y a vingt ou trente ans, quoique la science, à ce moment-là, ait été déjà très avancée, nous p.265 avons assisté à une débâcle morale effroyable. La science n'a pas du tout empêché les violences les plus inouïes.

Quand vous affirmez que l'amour du prochain était autrefois un énoncé sans conséquence, et qu'aujourd'hui il en a pris, je voudrais mieux comprendre votre pensée. Je ne peux pas imaginer qu'il vous ait échappé que l'amour du prochain, aujourd'hui, n'est pas plus grand que l'amour du prochain au temps de l'esclavage ou à d'autres époques de l'histoire.

Comment vivre demain ?

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Je ne suis pas d'accord avec vous. Tout d'abord, vous avez affirmé que l'amour du prochain peut être exercé en toute ignorance aussi bien qu'à l'aide du savoir de la science. Je ne suis pas du tout de votre avis. Je crois, au contraire, que l'amour du prochain vous force à étudier et à connaître. Vous ne pouvez aider efficacement votre prochain que si vous savez comment le faire. Regardez le développement de la médecine...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Si vous dites que l'amour du prochain vous pousse à la recherche, je suis pleinement d'accord avec vous. Mais si vous dites que la recherche vous pousse à aimer votre prochain, je ne le suis plus.

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Je n'ai jamais dit, même au cours de ma conférence, que la science vous poussait à aimer votre prochain. J'ai dit que la science vous donne la possibilité de l'aimer avec une beaucoup plus grande efficacité.

J'en viens au deuxième point que vous avez développé : les événements d'il y a trente ans. Je suis certainement aussi conscient que vous des choses terribles qui se sont passées. D'accord, les méfaits du nazisme furent terribles ; mais déjà auparavant, dans l'histoire, il y eut des événements de cet ordre. Rappelez-vous Gengis Khan et d'autres invasions... Et de nouveau, il faut voir les choses sous leurs deux faces. D'abord, il faut être conscient de l'horreur des événements, comme vous l'avez fait, car cela renforce notre volonté de faire ce qui est possible pour en empêcher la répétition. Ce n'est pas toujours possible, mais quelquefois ça l'est. Ensuite il ne faut pas perdre de vue la croisade mondiale contre le fascisme. Le régime allemand a duré vingt ans, ce qui est trop long pour toutes les victimes. Mais après tout, c'est une aventure à laquelle notre âge a pu mettre une fin. Si la science a donné à Hitler des moyens pour aiguïser sa cruauté, elle a aussi donné aux Alliés le moyen d'y mettre un terme.

Je ne veux pas défendre notre époque. Je veux seulement dire qu'elle est, comme je l'ai mentionné dans ma conférence, une période de révolution où nous avons l'occasion de mettre en pratique les valeurs auxquelles nous croyons. C'est mon point de vue.

Je veux pourtant corriger ma première remarque. Si je vous contrarie c'est sur une question d'interprétation. Je suis sûr qu'au fond nous sommes d'accord.

Comment vivre demain ?

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : p.266 Je tiens à souligner notre accord. Je voulais simplement dire que, quant à moi, je ne suis pas du tout pessimiste, mais je ne suis pas non plus optimiste. Si le pessimisme et l'optimisme concernent le développement de la morale, je suis en quelque sorte neutre. La morale se développera pour des raisons qui ne tiennent pas au progrès scientifique. Mais d'autre part nous sommes complètement d'accord qu'il y a le côté positif et le côté négatif, comme ce fut toujours le cas.

M. ANDRÉ CHAVANNE : Je suis extrêmement intéressé par ce débat sur la science et la morale qui, par le passé, fut souvent dominé par la fameuse boutade de Poincaré disant que la morale parle à l'impératif, et la science à l'indicatif, et que la connexion entre les deux n'existe pas, puisqu'on ne parle pas au même mode. C'est trop simplifier les choses. M. Campagnolo a presque opposé, il y a un moment, la morale normative à la science des mœurs. Il a dit que la science peut avoir une influence sur les mœurs mais non sur la morale.

Or, définir une morale normative qui n'est pas engagée dans les mœurs n'a pas de sens. Les problèmes les plus importants que nous ayons à résoudre — comme celui de l'éducation des jeunes, qui me préoccupe particulièrement — proviennent d'un fossé très large entre la morale normative traditionnelle et les mœurs réelles : pensez, par exemple, à la morale sexuelle. Les difficultés dont parle M. Weisskopf, semble-t-il, proviennent en partie de ce fossé. J'irai plus loin et je dirai que je ne crois pas que la science soit sans importance pour la morale normative.

J'admets en effet avec M. Weisskopf qu'un féodal devait avoir beaucoup de peine à aimer — au sens moderne du mot — ses esclaves ou ses serfs. D'autre part, dans la morale normative nous retrouvons, à travers la science, certains des préceptes les plus essentiels du Christ, qui avaient été très facilement et très rapidement oubliés par les moralistes de métier : même en morale normative nous retrouvons, à travers la science pure, des problèmes essentiels.

Pour rappeler le mot de Rabelais, je pense que « science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». Les problèmes de la nourriture de l'humanité, ou de l'éclatement d'une guerre atomique, sont des problèmes de conscience, des problèmes de morale pratique, qui ne peuvent d'aucune manière être considérés indépendamment de la science : il est évident que la science agit directement sur les mœurs.

Comment vivre demain ?

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : La morale normative, c'est les mœurs. Or, il y a une attitude morale plus profonde, qui vient avant même l'adoption de la norme. Si vous introduisez ce terme moyen de morale normative, ce n'est qu'illusoire, puisque vous introduisez aussi les mœurs. Je suis d'accord avec M. Weisskopf et avec vous pour dire que la science a une grande influence sur les mœurs, ou si vous préférez, sur la morale normative. Je crois que Poincaré avait beaucoup plus raison que vous ne pensez...

M. ANDRÉ CHAVANNE : p.267 Les scientifiques ont autant de morale que les autres, et au même titre.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Mais, les scientifiques sont des hommes aussi, et ils ont une morale !

R. P. DOMINIQUE DUBARLE : Je voudrais exprimer au professeur Weisskopf toute ma reconnaissance pour ces vues optimistes sur les rapports entre la science et la morale. Je m'associerai aussi à ce qu'a dit M. Chavanne. Je crois qu'il est utile de voir qu'il y a une connexion réelle entre une attitude scientifique et une attitude morale. Quand on regarde ce qu'est l'attitude scientifique moderne, née au XVIII^e siècle et qui se poursuit aujourd'hui, j'ai l'impression que l'initiative scientifique elle-même est un héritage moral considérable. Je ne crois pas que la science dite moderne et expérimentale, avec ses volontés d'applications pratiques et ses extensions à tout l'ensemble du genre humain, dans le principe, eût été possible de la même manière dans l'Antiquité.

Lorsque je me demande pourquoi ce ne sont pas les Grecs mais les hommes du XVIII^e siècle qui ont fait la mécanique rationnelle et la physique, j'arrive à la conclusion — qui pourrait surprendre de la part d'un épistémologue pur — qu'il y avait, dans la pensée grecque, des attitudes éthiques qui empêchaient et étouffaient l'attitude expérimentale. De plus, je pense que la science moderne, débouchant dans le monde de la dureté antique, serait beaucoup plus inhumaine qu'aujourd'hui ; et qu'il fallait une nouvelle morale, une révolution des attitudes qui ont fait le monde antique, pour que l'aventure scientifique soit supportable. Je pense que le christianisme des temps anciens et médiévaux apporta cette maturation morale, de sorte que la science a pu démarrer en

Comment vivre demain ?

intégrant dans son fonctionnement et ses applications quelque chose qui vient de cette première éducation morale.

Je donnerai un exemple simple. Je connais bien diverses parties des pays que l'on dit en voie de développement. On s'aperçoit que l'un des principaux obstacles à leur développement n'est pas d'ordre technique ni financier, mais qu'il est de l'ordre de l'éducation de l'homme. Dans un hôpital hérité des institutions coloniales, on a formé des infirmiers autochtones. La difficulté n'est pas du tout de leur apprendre à faire des piqûres ou à donner des soins. L'immense difficulté — et c'est ce qui fait que les malades aujourd'hui ne sont pas toujours très bien soignés —, c'est qu'on n'arrive pas à faire prendre à un interne la garde de nuit quand il a sommeil, et qu'on n'arrive pas à trouver une infirmière qui fasse des piqûres sans recevoir 5 francs de pourboire. C'est là qu'est le problème.

On s'aperçoit, d'autre part, qu'il se fait, dans l'activité scientifique, une certaine promotion morale. Je ferai appel à mon expérience propre. J'ai débouché avec mon éducation de religieux, de théologien, dans le monde de la science vers la trentaine. Je dois dire que j'ai reçu, du fait de faire des mathématiques, de la physique, du laboratoire, une ^{p.268} promotion d'exigences morales considérable. Pourquoi ? Pour la raison très simple que, quand on n'est pas honnête, cela ne marche pas. A ce propos, il y a quelque chose qui me revient. C'est de Pascal : « Travaillons à bien penser. C'est le commencement de la morale, mais ce n'est pas la morale. »

Je suis d'accord que c'est le commencement. Quand on a ressenti cette leçon au niveau de la connaissance, de la pensée, de la vie intellectuelle, on ne peut pas l'oublier. Il faut être reconnaissant à la science. Je suis d'accord avec ce que M. Weiskopf a pu dire à ce sujet.

Je crois que c'est ici que je poserai ma question. La science est aussi, pour les hommes que nous sommes, un extraordinaire, un terrible, un merveilleux défi moral. Reprenons un mot de M. Weiskopf qui a dit que la science est quelque chose qui rend possible aujourd'hui d'aimer son prochain. C'est vrai. La science donne des moyens. Mais je crois aussi que, à ce sujet, il peut y avoir quelque chose à discuter. Car la science change notre « prochain ». Le prochain, c'était hier celui que j'avais à ma droite et à ma gauche, les miens, dans la petite cité où je vivais. Aujourd'hui la science a fait pour le genre humain que le

Comment vivre demain ?

genre humain est son prochain. C'est toute la terre que nous avons en face de nous. C'est un volume formidable. Bien sûr, nos moyens sont plus puissants, mais le volume l'est aussi. Et la science nous dit maintenant : « Voilà ce qu'est devenu ton prochain. Es-tu capable de l'aimer ? » Devant cette question, l'individu humain sent alors cette espèce de défi de la science qui propose maintenant la terre entière à nos intentions morales, à notre amour du prochain.

Je dirais à M. Weisskopf que, pour ma propre part, je trouve ce défi admirable. Et s'il y a une chose pour laquelle je suis reconnaissant à mon éducation scientifique, c'est de m'avoir éveillé à la grandeur de ce défi humain. C'est la terre entière qui est mon prochain et il faut en avoir le souci. C'est ce que nous essayons, tant bien que mal, de faire avec nos propres petites institutions d'aujourd'hui. Il s'agit de les faire grandir et de leur faire dépasser cet état d'adolescence que M. Weisskopf a évoqué.

Un défi de ce genre, cela vous prend aux entrailles. On se dit : « Oui, tu vas peut-être essayer, pour ton propre compte, d'y répondre tant bien que mal, misérablement, comme un pauvre pécheur. » Eh bien, que va être cette foule autour de moi ? Comment va-t-elle comprendre cette exigence ? Sera-t-elle poussée ou soulevée assez fort, assez haut par cette promotion ? Comprendra-t-elle, s'associera-t-elle à la tâche ? Sera-t-il temps que nous aimions assez fort notre prochain pour construire un monde viable ? Nous ne le savons pas. Nous demandons à M. Weisskopf : serons-nous sûrs de relever le défi ?

M. VICTOR F. WEISSKOPF : En entendant parler le Révérend Père Dubarle, je me demande pourquoi il n'a pas parlé mardi à ma place. Il a exprimé beaucoup mieux ce que j'ai essayé de vous dire avec mes petits moyens. Je suis très reconnaissant qu'il nous ait dit ce qu'il y avait dans son cœur, et ce qui se trouvait aussi dans le mien. J'aimerais bien, toutefois, ajouter quelques mots. Il est évidemment difficile, pour un scientifique, de parler de l'honnêteté de la p.269 science, du fait que justement l'activité scientifique se pratique à un niveau moral élevé. C'est une chose qui doit être dite.

Quant à la question que le R. P. Dubarle a posée à la fin, je dois répondre que je ne sais pas. Je regarde aussi la situation qui est devant nous comme un défi. Si j'étais sûr de l'avenir, je crois que l'avenir ne serait pas bien intéressant.

Comment vivre demain ?

J'aimerais bien ajouter autre chose. On a parlé des valeurs de la science. Je crois que nous sommes tous d'accord pour dire que la science nous offre des moyens énormes de faire le bien et le mal. Mais le Père Dubarle a également mentionné une autre valeur relative à la science : la valeur éducative de l'honnêteté. J'aimerais y ajouter une troisième valeur, que j'ai essayé de décrire à la fin de ma conférence : c'est l'envergure de l'image de l'univers que nous donne la science. Ce que je veux dire est difficile à exprimer. Je voudrais faire comprendre que justement cette envergure, cette connaissance de comment le monde s'est développé, comment la nature s'est faite, notre connaissance de l'évolution et le sentiment de faire partie d'un grand développement, donne une orientation, un sens à notre vie.

Je peux le dire comme scientifique et je suis sûr que d'autres partagent ce sentiment. Mais aussi, beaucoup de gens en sont éloignés. C'est ici, je crois, qu'il y a un grand devoir pour la science et aussi pour la société. Il faut faire partager à un plus grand nombre cette connaissance, cette grande aventure dans laquelle nous sommes embarqués tous ensemble. Ce sentiment donne un sens à la vie ; il est une valeur de la science qu'il ne faut pas oublier.

Dans ce contexte, je dirai encore que je suis toujours un peu inquiet quand on sépare trop nettement vie scientifique et vie morale. Toutes ces choses sont liées ensemble. Lorsque M. Portmann distingue entre la vie primitive directe et la vie secondaire de la science, il a simultanément raison et tort. Car tous ces éléments vont ensemble, et les sciences ne sont pas seulement une technique, un instrument, un moyen, mais aussi une philosophie, une morale. La science est aussi, dans le sens où je vous l'ai indiqué, une espèce de croyance. Je crois que nous sommes à un âge de divisions, et qu'il faut tâcher de tendre à l'unité.

LE PRÉSIDENT : A ce point de la discussion, j'aimerais donner la parole au Grand Rabbin Safran qui, je crois, va nous amener sur un terrain différent.

M. ALEXANDRE SAFRAN : M. le professeur Weisskopf s'est arrêté sur les conséquences bénéfiques, d'ordre moral, que les grandes réalisations scientifiques et techniques ont eues et peuvent encore avoir sur l'humanité. D'une part, nous dit-il, les bouleversements dus à ces réalisations ont provoqué une crise des valeurs traditionnelles et, d'autre part, ils ont favorisé l'affirmation plus soutenue, la mise en œuvre d'anciennes valeurs morales, dont l'origine est

Comment vivre demain ?

souvent religieuse. Je prie l'éminent savant et humaniste qu'est M. le professeur Weisskopf, de bien vouloir nous dire ce qu'il pense du rôle ^{p.270} que peut jouer le monothéisme dans la préparation de l'avenir du monde ; et lorsque je dis monothéisme, il va de soi que je pense au monothéisme éthique pour lequel l'amour du prochain, la responsabilité de l'homme, la justice dans la société, constituent une exigence primordiale, ainsi que la Bible hébraïque nous l'apprend.

Je précise, à l'intention du professeur Campagnolo, que le précepte « Aime ton prochain comme toi-même » se trouve tout d'abord dans le troisième livre de Moïse et qu'il est complété dans le même livre par des lois sociales extrêmement précises et pratiques.

Le distingué conférencier croit qu'il peut y avoir des valeurs, des cultures, démontrées par la science elle-même. Est-ce que la physique contemporaine pourrait arriver, par une conclusion nécessaire, à une idée concrète de Dieu ? Ceux qui suivent le cheminement de la pensée scientifique contemporaine ont l'impression que l'idée de Dieu s'y dessine dernièrement avec plus d'insistance qu'une simple hypothèse. Elle apparaît moins abstraite qu'autrefois chez les disciples d'Aristote ou de Spinoza. En fait, les hommes de science contemporains sont moins inféodés et déterministes que leurs devanciers et sont plus conscients des limites de leur savoir. Ils s'émerveillent toujours davantage des mystères de l'univers. M. le professeur Weisskopf intitule lui-même l'un de ses remarquables ouvrages « Connaissance et émerveillement ». Ils sont même portés à franchir les frontières qui séparaient jadis le monde de la physique de celui de la métaphysique, et reconnaissent déjà à la liberté des humains certains droits d'affranchissement des chaînes déterministes, ainsi que le fait, dans ses ouvrages, M. le professeur Portmann.

Je me permets de demander à M. Weisskopf s'il y a lieu de croire que l'idée de Dieu, telle qu'elle perce actuellement à l'horizon scientifique, puisse, avec le temps, se concrétiser pour les hommes de science en une vivante foi religieuse ? Certes, une telle foi implique un engagement de l'homme à l'égard de son Dieu, source et juge de sa conscience. Le professeur Weisskopf ne croit-il pas qu'elle constituerait un appui stable pour l'homme de science dans sa vie personnelle et un guide dans sa recherche d'un contact avec la société ? Ne croit-il pas qu'en rejoignant par adhésion personnelle le Dieu qui a pu, par sa

Comment vivre demain ?

libre volonté, créer, ordonner et conserver l'univers, l'homme de science serait à même de faire face avec plus de sérénité aux graves problèmes moraux posés par l'utilisation de son savoir ? Il serait ainsi en mesure de donner une orientation morale à son activité d'aider son prochain et à trouver plus facilement un sens à sa vie.

M. VICTOR F. WEISSKOPF : C'est une question à laquelle il est difficile de répondre. J'aimerais demander l'aide de mon ami et collègue, M. Oppenheimer.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je ne peux pas répondre pour M. Weisskopf, même s'il est un ami de longue date, que j'aime beaucoup. Je crois qu'entre les savants que je connais, il y a ^{p.271} beaucoup de traits communs. Einstein a vu l'ordre du monde, surtout l'ordre des lois, et les grands drames de l'histoire comme un spectacle divin. Il en a souvent parlé. Je ne crois pas que ce soit là un Dieu personnel, ni que pour Einstein cela soit lié à un devoir moral. Je crois qu'il a trouvé beau le spectacle de cet ordre, et qu'il était un peu spinoziste.

D'autre part, Niels Bohr, parlant de ses conversations avec Einstein sur Descartes, rapporte ce mot d'Einstein : « Der liebe Gott würfelt nicht » ¹. Puis, parlant de lui-même, il m'a dit : « Je ne peux pas me servir du mot « Dieu » ; c'est le mot le plus ambigu de toutes les langues... »

Je crois qu'il y a beaucoup de savants qui sont athées et agnostiques, et qui sont pourtant sensibles à leur devoir envers leur prochain ; qui sont tout imprégnés de la culture et de la sensibilité judéo-chrétienne.

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Je crois que mon ami Oppenheimer a dit ce qu'il fallait dire. Il est bien connu que la plupart des scientifiques sont des non-croyants. Je crois que c'est un développement tout à fait naturel, mais très souvent mal interprété. Vous pouvez voir cela dans ce que vous a dit M. Oppenheimer. Le mot Dieu, comme Niels Bohr a dit, est le mot le plus ambigu de toutes les langues, mais il contient certainement toutes ces choses pour lesquelles nous luttons comme scientifiques. La plupart des scientifiques ne veulent pas employer ce mot, les uns par tradition, les autres parce qu'ils n'aiment pas les mots ambigus.

¹ Le Bon Dieu ne jette pas de dés (N.D.L.R.).

Comment vivre demain ?

M. ALEXANDRE SAFRAN : Je dois préciser que la Bible hébraïque elle-même considère avec beaucoup de déférence l'ambiguïté du mot Dieu. C'est pourquoi elle défend aux juifs de le prononcer complètement. Je suis très content d'avoir aperçu dans les paroles de M. Oppenheimer et de M. Weisskopf le reflet, d'une part, de cette déférence à l'égard de l'ambiguïté du mot Dieu, et d'autre part, de trouver dans leurs paroles une source de courage, une source d'espoir. Cet espoir me conduit à voir le savant de demain — qui se trouve encore aujourd'hui dans un domaine d'incertitude — plus proche de Dieu.

M. LE CHANOINE MICHELET : Je pense être encore dans le même ordre d'idées, mais à un degré inférieur et peut-être plus vague, en rappelant un autre point de la conférence de M. Weisskopf qui m'a vraiment passionné. Vous avez salué, M. Weisskopf, parmi les effets de la science, celui qui fait tressaillir de joie Raymond Cartier : l'accession progressive et rapide de toute l'humanité aux loisirs. Alors que le père du cartiérisme reste à savourer cette nouvelle pomme d'Eve, plante de nouveaux pommiers, et salue les loisirs comme créateurs, à leur tour, de travaux et de peines, vous annoncez une ère de contemplation, que permettront ces mêmes loisirs.

p.272 J'ai été frappé de vous entendre parler de contemplation. Je voudrais vous poser quelques questions à ce sujet. Tout d'abord, les loisirs suffiront-ils à faire désirer la contemplation ? Est-ce qu'il suffit d'être à la campagne ou à la mer pour aspirer à cette chose si grande que nous regardons encore comme mystérieuse, que nous ne définissons pas : la contemplation ? Est-ce que les loisirs suffiront pour ouvrir l'esprit à la contemplation ? A quelle contemplation ?

S'agit-il de vie intellectuelle, de vie d'études, d'une contemplation artistique et esthétique, ou est-ce qu'il s'agit de la contemplation des réalités les plus hautes, les plus mystérieuses ? Certes, je ne parle pas du Dieu transcendant, du Dieu personnel de la Bible hébraïque et chrétienne — c'est le même. Je parle d'un être transcendant dans tout ce qu'offrent les sciences et les philosophies, et qui se présenterait à nous, comme Amour autant que comme Vérité.

J'ai été frappé durant tous ces entretiens — je le dis brutalement — par la capacité d'amour qu'il y a dans les savants, par leur aspiration à l'amour : amour de l'humanité, amour de la science, amour des hommes. La science semble suggérer et même dire le nom de cet être absolument transcendant dont

Comment vivre demain ?

le nom est ambigu dans les vers de la *Divine Comédie* : « L'amour qui vit, le soleil et les autres étoiles ». Voilà ce que je voulais demander et qui me semblait être dans la ligne de notre entretien.

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Ce que j'ai dit mardi soir, c'est que je vois dans l'avenir une évolution qui partira dans une direction tout à fait nouvelle pour notre civilisation. Cela sera dû au fait que les hommes auront beaucoup de temps. Nous sommes tous d'accord qu'à présent ce fait n'est pas rassurant. Mais il ne faut pas perdre de vue l'autre côté de la question, et vous avez entendu M. Heckscher et M. Cartier en parler.

Ce à quoi j'ai pensé, pendant ma conférence, c'est que, dans le passé, quelques individus privilégiés seulement ont pu disposer d'assez de loisirs et de calme pour réfléchir à des choses qui n'avaient pas de rapport avec leur vie immédiate. Ce fait-là sera certainement changé. Aujourd'hui déjà, et certainement encore plus demain, la plupart des gens auront du temps. On ne sait pas ce qu'ils en feront. C'est une affaire d'éducation, ou peut-être aussi d'évolution d'une culture. Ce que je voulais simplement souligner, c'est qu'il y a là une possibilité dont il s'agira de faire bon usage.

Le rythme surchauffé auquel nous vivons actuellement est dû au fait que nous sommes au milieu d'une révolution. Comme je l'ai dit mardi, la révolution sera encore longue. Cela durera encore quelques siècles, et ce n'est pas nous qui jouirons de l'avantage d'un rythme plus lent. Si je parle de possibilités de contemplation, je ne veux pas en parler comme d'un avenir proche. Mais évidemment, il faut commencer dès maintenant à le faire exister.

Quand je fais des prédictions, ce ne sont pas vraiment des prédictions ; c'est plutôt une manière de voir. Si nous voyons une possibilité de réalisation, c'est à nous d'en faire une réalité. Je ne peux pas savoir quelle espèce de contemplation se développera dans les siècles prochains.

p.273 Tous, dans notre civilisation, nous sommes conscients de ce qui nous manque ; par exemple, ce que le professeur Portmann a décrit comme l'attitude primaire envers la nature, toutes les formes de vie personnelle que nous trouvons maintenant un peu négligées. Je suis sûr que ces manques seront comblés dans l'avenir, parce que tous auront la possibilité de jouir d'une contemplation. Je crois que c'est dans ce sens que M. Portmann a conçu

Comment vivre demain ?

l'attitude primaire, et que c'est dans cette direction qu'ira le développement.

Je pense que même la science deviendra plus primaire et plus contemplative. Elle est déjà beaucoup plus contemplative que par le passé et je crois qu'elle le deviendra plus encore. C'est tout ce que je peux dire. C'est vague, mais je crois qu'on ne peut pas en dire plus long sur une évolution culturelle à venir.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je voudrais juste relever un petit point. Je crois que le mot *contemplation* nous donne des difficultés. Le mot a un sens ordinaire de réflexion ; il a aussi un sens scholastique et désigne la troisième étape de la dévotion religieuse. Je suis sûr que M. Weisskopf s'est servi de ce terme dans son sens ordinaire.

Moi-même, je pense, parce que j'aime la science, que l'éducation permanente tient une grande place dans les loisirs, et que l'art aussi tient une grande place dans l'avenir de tout le monde.

R. P. DOMINIQUE DUBARLE : J'aurais voulu enchaîner, parce que j'ai eu l'impression qu'à travers les questions du grand rabbin Safran et du chanoine Michelet, la question a été poussée plus loin. Elle est allée jusqu'à cette évocation du rapport de la science avec Dieu, dans la contemplation ou autrement. Mon avis, c'est qu'il est vain de vouloir demander à la science une conclusion certaine au sujet de la réalité de ce que les hommes pensent lorsqu'ils parlent de Dieu. Et cela pour une raison bien simple, me semble-t-il. C'est que dans l'affirmation de Dieu il y a toujours un cri de liberté qui trouve à s'exprimer, et que la science n'est pas là pour boucher les perspectives de liberté de l'homme.

Je voudrais aussi ajouter quelque chose du point de vue d'un théologien qui a essayé de réfléchir. J'ai le sentiment que dans l'état actuel de notre culture, il passe, jusque dans la négation de Dieu et dans l'agnosticisme de beaucoup de nos contemporains, une immense dose de bonne volonté. Quelle est alors la position de la science, ou du scientifique et de l'homme tout court, pour autant qu'il participe à la science, devant cette affaire ? Je crois que la science est contemplative, et qu'au-delà des connaissances fragmentaires qu'elle arrive à arracher à la nature des choses, au-delà même de toutes ses utilités et

Comment vivre demain ?

générosités magnificentes, elle essaie d'avoir dans le cœur, à destination de ses frères humains, une immense interrogation sur tout ce qui nous est proposé par la vie. Je pense que la plus haute récompense est précisément, lorsqu'on a p.274 longuement mariné dans le cabinet de travail ou le laboratoire, lorsqu'on a péniblement essayé son petit point de vue, toujours délimité par ce qui venait en travers, que tout arrive à se totaliser et à s'étoffer dans l'esprit. Il arrive même, lorsqu'on a certaines perceptions visuelles et sensibles du monde, qu'à un second degré on se mette à avoir des perceptions spirituelles et intellectualisées de cet univers et de son ordre, depuis les galaxies en expansion à quelque 8 ou 10 milliards d'années-lumière d'ici, jusqu'aux plus infimes particules élémentaires ou structures particulières. On voit alors toute cette immensité spatio-temporelle, cette complexité, ce fourmillement particulière, cet embranchement des structures moyennes de la vie avec tout à coup ce démarrage de l'évolution.

Ce que la science peut nous apporter de mieux dans cet acte contemplatif, c'est de nous interroger comme une personne : « Qu'est-ce que tu en penses ? Cela a-t-il un sens ? Quel sens lui donneras-tu ? Quel sens lui créas-tu et au nom de quoi ? » Et si maintenant je m'habitue à parler de Dieu, après avoir parlé de Dieu comme un petit enfant éduqué dans le catholicisme, c'est au nom de cette volonté de réponse à pareilles questions que véhicule toute la science de l'homme.

Reprenons une parole plus profonde. Tout le Nouveau Testament, celui de saint Jean disant que Dieu est Amour, comprend que cela est, en dépit de toutes les ombres, des obscurités, de toutes les douleurs, de tout ce qui est inquiétude ; et à un certain moment, nous sentons tout de même que c'est un fait d'amour qui est là. C'est dans ce sens que je dirai que le choix est libre, car c'est librement que je le dis.

Je suis reconnaissant à la science d'avoir dégagé ce plan de liberté dans lequel je peux être libre et revendiquer ma liberté jusqu'à la mort, mais aussi accepter mes peines. C'est un choix d'amour que j'ai voulu faire. Ceux qui ont choisi comme moi, comprendront ce que peuvent être leurs incertitudes, leurs inquiétudes, leurs difficultés, leurs hésitations. Mais combien ces incertitudes, ces inquiétudes, ces difficultés et ces hésitations me sont fructueuses !

Rejoignant cette ambiguïté que pose le mot de *Dieu*, il y a un élément dans

Comment vivre demain ?

lequel je pense que l'ambiguïté peut se résoudre : un élément de sympathie, de correspondance, de communication qui, de position en position, à travers un dialogue qui essaie d'être pur nonobstant nos pauvres malhonnêtetés humaines, essaie de rejoindre les différences et de les faire communier.

M. ROLAND CAHEN : Après les admirables paroles que nous avons entendues ce matin, je vais donner une autre orientation à mon intervention. Nous avons entendu, dans ce débat, des choses tellement riches, suggestives et admirables, qu'il est difficile pour nous, les psychologues, de chercher à faire le point. Ce n'est pas le psychologue qui vient se glisser dans ce débat, mais c'est la psychologie qui voudrait un peu prendre la parole. Car la psychologie, tout de même, est à la base de tout ce que nous avons entendu.

p.275 Je ne voudrais relever que deux points, et dire à M. Oppenheimer que, personnellement, je partage son optimisme. Je considère que la morale relève de la psychologie, et que par conséquent la morale aussi est psychologiquement évolutive. La conciliation des contraires dans lesquels nous nous débattons — science et religion — ne se fera à mon avis que par une élaboration de l'homme intérieur. C'est dans ce sens que je crois en l'optimisme de M. Oppenheimer. L'homme intérieur a devant lui, dans les siècles qui viennent, à côté de ses travaux sur le plan matériel et physique, un travail psychologique de maturation intérieure à accomplir. Mon optimisme se fonde sur l'aide de l'inconscient dont parlait le Père Dubarle tout à l'heure, car cet inconscient est le substratum merveilleux de la machine mentale. C'est lui qui est tous les jours, et qui sera dans les siècles à venir, la source de synthèses nouvelles et nécessaires, de synthèses créatrices, originales dans des données que nous ignorons aujourd'hui totalement.

Je voudrais aussi rejoindre l'optimisme de M. Weisskopf et de ce que disait le chanoine Michelet. La science matérielle donnera, je l'espère comme eux, l'aisance et l'abondance. Toutefois, cela ne suffira pas, car c'est l'homme intérieur qui manie les bras et les puissances. Il faudra aider l'homme intérieur pour qu'il conduise bien l'homme extérieur. Il faudra l'aider à surmonter, par exemple, ses appétits de domination qui sont naturellement liés à toute puissance.

M. VICTOR F. WEISSKOPF : J'ai été très intéressé par ce que vous dites sur les difficultés psychologiques de l'homme moderne.

Comment vivre demain ?

A mon avis l'importance de la psychologie et le rôle des problèmes psychologiques dans notre temps sont aussi liés à ce qui me préoccupe, c'est-à-dire les changements rapides de notre révolution scientifique. Si les conditions, les modes de vie changent d'une génération à l'autre, nous allons au-devant de problèmes psychologiques. Il est extrêmement difficile à l'être humain de faire ce processus d'ajustement.

Il est difficile de savoir comment cela se développera dans l'avenir et quel sera le rôle du développement de la science et de la psychologie. Toutefois, je crois que la science et la psychologie changeront beaucoup dans les siècles à venir.

A la fin vous avez parlé de quelque chose qui, je crois, n'a pas été assez discuté, c'est le sentiment d'un pouvoir matériel qui s'oppose à la pensée de l'homme. Nous avons vu cela dans le nazisme, nous le voyons tous les jours. Il y a là un problème important. Le développement de l'humanité, de la science, de la technologie nous donne un pouvoir énorme. Ce qui résultera de cet appétit de puissance est une question qui n'est pas encore résolue, mais qui est à résoudre. Evidemment, la puissance, dans le passé, se comprenait parce qu'on voulait vivre mieux que les autres. C'est un but qu'il n'est peut-être plus nécessaire de poursuivre avec les mêmes moyens. On peut vivre mieux que les autres sans disposer d'une puissance capable de détruire les autres. On n'a pas besoin des psychologues pour savoir que le désir ardent de puissance va beaucoup p.276 plus loin que le désir simple de vivre mieux que les autres : c'est le désir de les voir dépendants de soi. La maîtrise de ce désir est un problème qu'il faut attaquer, je ne sais comment.

M. EDMOND ROCHEDIEU : Je reprends ce point sous une autre forme en partant de ce que nous a dit le conférencier sur l'influence des découvertes scientifiques sur la philosophie et la morale théologique.

A ce sujet, je crois que l'histoire peut nous aider à nous comprendre mieux maintenant, et peut-être à éviter certaines erreurs. Je ne prendrai qu'un seul point de l'histoire : le XIII^e siècle, où la connaissance très subite de la science arabe — qui avait apporté une partie de la science grecque en y ajoutant beaucoup — a donné un essor extraordinaire à nos universités et a transformé la morale théologique également.

A ce moment, on voit que trois attitudes se sont présentées quant à la

Comment vivre demain ?

réaction des savants et des philosophes. Ces trois attitudes nous les trouvons tout au long de l'histoire et maintenant encore. La première attitude est la plus simple : c'est une opposition absolue entre théologiens et scientifiques, chacun restant sur ses positions. D'un côté, ceux qui gardent les positions anciennes ne veulent pas entendre parler de la science nouvelle ; d'autre part, ceux qui ont la science nouvelle ne veulent plus entendre parler de la science passée. Ce point de vue s'est prolongé à travers les siècles, et fut illustré par des hommes comme Renan et Auguste Comte. Leur position est celle d'une vérité exclusive.

Une seconde position fut celle de la double vérité. Autrement dit, le savant, l'homme qui est au courant des nouvelles connaissances, avance sans chercher le moins du monde à établir un contact, à entrer en synthèse avec le système de pensée parallèle, au demeurant la théologie.

La troisième position, qui s'est fait jour au XIII^e siècle et qu'on retrouve tout au long de ses recherches, considère les nouvelles connaissances, la nouvelle conception du monde comme une étape vers une vérité plus complète, et comme un moyen merveilleux de connaître, mais sujet à des modifications possibles et donc relatif.

Je crois qu'à l'heure actuelle, d'après ce que j'ai entendu ces jours-ci, les savants qui nous ont parlé considèrent cette avance de la science sans aucune étroitesse d'esprit. Et il est peut-être bon que le grand public sache quelle est la position des vrais savants à l'heure actuelle quant à la valeur de la nouvelle conception du monde qui se fait jour et qui découle des découvertes modernes. Est-ce une vérité absolument essentielle, ou est-ce au contraire une étape sujette à de nouvelles modifications vers une vérité plus profonde ? Je crois que là il est utile de préciser les choses, bien que nous en ayons déjà eu une impression par ce que vous avez dit.

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Je suis d'accord. Une des valeurs morales de la science est la conscience qu'elle a de ne pouvoir donner des réponses absolues aux questions qui lui sont posées. La science et les scientifiques sont conscients du fait qu'ils peuvent ^{p.277} seulement répondre à des questions partielles. Par exemple, je vous ai parlé de l'évolution de l'univers, du nuage d'hydrogène jusqu'à l'homme. Ceci vous montre que nous pouvons donner une certaine image de l'évolution ; mais nous savons très bien que cette réponse n'est que partielle.

Comment vivre demain ?

Il y a toujours des questions qui ne sont pas encore résolues. Il y a cependant une chose dont il faut être conscient, quand on discute de ces questions, c'est qu'il ne faut pas raisonner comme les gens qui disent que les résultats de la science sont relatifs et qu'après une révolution scientifique, tout ce qu'on a dit auparavant n'est plus vrai. On dit que la physique de Newton a été bouleversée par Einstein, et que celle d'Einstein sera bouleversée dans quelques dizaines d'années par un autre savant. Ce n'est pas comme ça : la science de Newton est encore valable aujourd'hui. Les satellites sont calculés avec les équations de Newton, parce que les nouvelles idées d'Einstein s'appliquent à des questions différentes qu'on n'a pu poser que dans une période récente. Cela montre que la science n'est jamais achevée. La science ne bouleverse jamais ce qu'on a trouvé avant, sauf exceptions très rares. Elle est un bâtiment qui n'est jamais terminé et qui grandit et grandit... et où on va d'un étage à l'autre. La science continue le travail des hommes du passé en ajoutant une petite pierre après l'autre à l'édifice. La pierre sera peut-être petite, mais elle sera toujours là et sera employée et utilisée par les générations qui viendront. C'est un exploit collectif, une œuvre commune de tous ceux qui y ont contribué.

M. ANDRÉ CHAVANNE : Ma question se divise en deux. D'une part, c'est au théoricien de la physique que je m'adresse. Nous savons que nous manquons d'une théorie générale de physique, et actuellement d'une théorie unitaire. Première question : Allons-nous vers des théories explicatives et générales de type mathématique relativement simples comme celles que nous connaissons : théories de Newton et d'Einstein, équations de Maxwell ? Ou est-ce que cette théorie unitaire, dotée d'un appareil mathématique relativement simple, nous est définitivement refusée ?

Deuxième question : en supposant qu'on la retrouve, est-ce que nous pouvons continuer à utiliser les termes que vous avez utilisés dans la fresque que vous avez dressée et qui sont empruntés à notre expérience courante macroscopique ? Pourrons-nous encore, avec la science de demain, présenter des conférences de vulgarisation telle que vous nous l'avez donnée, c'est-à-dire en employant les mots empruntés à notre expérience commune ?

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Vous avez posé deux questions. La première était de savoir si la science trouvera une formule unitaire qui expliquera toute chose

Comment vivre demain ?

du commencement à la fin. On ne peut pas répondre à cette question. Il y a beaucoup de scientifiques qui disent qu'on peut trouver une formule qui explique, au moins en principe, tout ce qu'il y a sur la terre. Je peux vous donner ^{p.278} seulement mon opinion propre. Je ne le crois pas possible. Je crois que la nature est infinie et qu'on trouvera toujours des phénomènes nouveaux si on applique dans l'étude de la nature des méthodes nouvelles, des énergies plus élevées, des instruments plus compliqués.

La science fondamentale devient plus générale, afin d'englober non seulement les phénomènes que nous connaissons déjà, mais aussi les phénomènes qu'on a justement découverts. Je ne crois pas qu'il y ait une fin. Mais j'ajoute que c'est une idée personnelle...

La seconde remarque touche au langage de la science. On emploie, évidemment, en particulier quand on veut expliquer la science aux non-scientifiques, une langue ordinaire, en s'exprimant avec des mots qu'on utilise dans la vie ordinaire. Ce n'est pas facile de parler ainsi de la science, car il faudrait trouver un langage qui exprime non seulement les choses que nous voyons avec nos instruments, mais encore les choses que nous voyons avec nos yeux. Le langage devient de plus en plus compliqué, et c'est la raison pour laquelle il faut se servir de notions qui sont un peu différentes, et quelquefois même très différentes, de celles auxquelles nous sommes habitués dans notre vie ordinaire. Ainsi notre langage ordinaire se développe également, et si on rencontrait aujourd'hui un individu du XIII^e siècle on ne pourrait pas communiquer avec lui. D'autre part, je pense que cela signifie aussi que la science ne s'éloigne pas tellement de la vie ordinaire, parce que la vie ordinaire se développe également dans cette direction.

Vous avez soulevé là un problème dont les scientifiques devraient être beaucoup plus conscients qu'ils ne le sont. C'est le problème de la vulgarisation, c'est-à-dire des communications entre le monde scientifique et le monde public. C'est un problème dont on ne s'occupe pas assez.

M. PHILIBERT SECRETAN : Je crois que mon intervention se situe assez exactement dans la suite de ce que vient de dire le professeur Weisskopf sur la nécessité de vulgariser la science. Dans sa conférence, il a fait état de trois grandes révolutions dans l'histoire : l'une qui a fixé les populations nomades ; la

Comment vivre demain ?

seconde qui a coïncidé avec la formation des villes ; la troisième — dans son état actuel — est liée à un formidable problème d'énergie et de puissance. Et les inquiétudes que nous ressentons aujourd'hui sont elles-mêmes liées à un type de révolution dont les scientifiques sont pour une grande part responsables. Or, du fait que cette révolution est provoquée par des scientifiques conscients, celle-ci acquiert un caractère différent des autres. D'une part, parce que nous savons que c'est une révolution, et lorsque ce sont des scientifiques qui savent qu'ils sont en train de faire une révolution, ils portent une responsabilité de communication et disposent d'une possibilité de réflexion sur la nature de cette révolution, qui les charge. Je pense qu'à ce sujet il y aurait lieu d'avoir des rencontres entre scientifiques, moralistes, philosophes, etc., parce que précisément la conscience que l'on prend d'une révolution modifie la nature même de cette mutation.

p.279 Il y a un second ensemble de questions que je voudrais poser. Du fait que nous sommes devenus conscients de la qualité particulière du bouleversement que nous traversons, nous sommes aussi devenus beaucoup plus sensibles à la nature propre des premières révolutions. Nous sommes à même de voir que, d'une certaine manière, l'humanité est en train de faire ces trois révolutions en même temps, ce qui nous charge tous d'une façon extraordinaire. Nous assistons à des fixations de nomades. (Je songe à ce que j'ai vu en Tunisie.) D'autre part, nous assistons à des phénomènes d'urbanisation extrêmement brusques sous toutes les latitudes. Enfin notre révolution technique vient encore « embrayer » là-dessus. C'est assez affolant. Mais — et là je rejoins ce qu'a dit le Père Dubarle — s'il y a de quoi s'affoler, il y a en même temps un défi extraordinaire pour lequel nous sommes mieux armés du fait — je me répète — que ce sont des scientifiques, donc des gens de raison, qui nous ont fait comprendre de quel type de révolution il s'agit.

LE PRÉSIDENT : Je crois que M. Secretan apporte toute une série de nouvelles questions, comme par exemple la vulgarisation de la science, la science et la masse ; comment faire participer la masse non seulement au progrès technique, mais aussi à la science elle-même. Il y en aurait encore d'autres : science et culture, éducation, modification de la culture générale, contrôle de la science. Je me demande si nous ne devons pas être heureux qu'il reste encore beaucoup de sujets à traiter pour les prochaines Rencontres.

Comment vivre demain ?

J'aimerais bien demander — parce que je crois que nous sommes arrivés à la fin de cette discussion — à M. le professeur Oppenheimer ou à M. Weisskopf de bien vouloir essayer, en quelques mots, de tirer les conclusions du débat.

M. ROBERT OPPENHEIMER : J'ai commencé et je ne crois pas que je doive terminer !

M. VICTOR F. WEISSKOPF : Je crois au contraire que la loi de la symétrie veut que qui commence termine aussi.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je voudrais bien dire une chose. Quand on pense aux idées essentielles, et qu'on les aime comme je le fais, quand on pense à la connaissance nouvelle, il faut bien, comme l'a dit si bien M. Weisskopf, se rendre compte que nous en savons très peu et qu'il y aura toujours de nouvelles choses à apprendre. La science, évidemment, est ouverte. C'est ma réponse à M. Chavanne. Il n'y a jamais eu une théorie unitaire. Ce ne sont que des prétentions et des mots. Mais la plus grande réforme de la science, les progrès les plus profonds, consistent à trouver que nous avons fait des erreurs ; et ces erreurs, on ne les fera plus. C'est là un phénomène irréversible, et c'est un fait qu'on ne peut plus croire aux idées anciennes telles qu'elles étaient. Il y a quelque chose de révolutionnaire et d'inconfortable dans ^{p.280} la science : c'est qu'on s'est trompé et qu'on ne peut pas se tromper de la même façon à l'avenir.

Je crois par ailleurs que la sensibilité, les espoirs, les créances de M. Weisskopf sont apparus beaucoup plus nettement ce matin que dans la conférence formelle de mardi ; mais je ne veux rien ajouter ni rien retrancher de ce qu'il a dit.

LE PRÉSIDENT : Je crois que c'est le moment de conclure notre discussion. Je remercie tous les participants à ce débat, et particulièrement le professeur Weisskopf.

@

SIXIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par Mlle Jeanne Hersch

@

LA PRÉSIDENTE : p.281 Nous allons ouvrir la discussion sur la conférence que nous a faite hier soir Pierre Emmanuel. Comme vous avez pu le remarquer, au cours de ces conférences nous avons eu alternativement affaire à Jean-qui-pleure et à Jean-qui-rit. Hier soir, c'était plutôt Jean-qui-pleure. Pierre Emmanuel a l'air de souffrir du monde contemporain, alors que, par exemple, Raymond Cartier y nage comme un poisson dans l'eau. Il nous faudra, par la suite, examiner un peu cet extraordinaire contraste dans la manière de ressentir le monde actuel. Les conférences de cette décade ont été très marquées dans un sens ou dans l'autre, et rarement dans les deux sens à la fois.

Nous allons voir maintenant ce que pensent les auditeurs de Pierre Emmanuel des thèmes qu'il a traités hier soir, de sa manière de considérer la poésie.

Et nous allons voir si le fait d'être poète entraîne nécessairement un rapport au monde actuel tel qu'il le vit lui-même.

Je voudrais d'abord mettre en discussion un thème qui a beaucoup frappé les auditeurs ; celui du dualisme accusé entre, d'une part, la poésie et le monde dans lequel nous vivons, entre lesquels il semblerait y avoir une rupture insurmontable et douloureuse, et, d'autre part, entre la poésie et la science.

Le fait d'entrer dans ce dualisme nous amène d'emblée à examiner la nature même de la poésie.

Je donne tout d'abord la parole à M. Patocchi, qui est lui-même poète.

M. PERICLE PATOCCHI : Hier soir, quand j'ai écouté la conférence de mon ami Pierre Emmanuel, je me suis laissé totalement prendre par sa parole. J'en ai été enthousiasmé, j'en ai été ému. Sa parole allait droit à mon cœur. Il éveillait en

¹ Le 11 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

moi des vibrations profondes et j'ai applaudi sans réserve.

p.282 Puis, le soir, me recueillant, y repensant, voilà que peu à peu des réserves très profondes, très nettes se sont imposées à mon esprit. Des débats précédents, j'avais retenu des lignes de force qui me paraissaient positives, conciliant le dualisme entre un monde technique, un monde qui est en train de se chercher, qui naturellement traverse des crises, et les exigences profondes de l'esprit humain ; besoin de silence, de se recueillir au fond de soi-même. Et me remémorant la conférence de Pierre Emmanuel, je me suis trouvé en face d'une sorte de rupture. Pierre Emmanuel qui, dès ses premiers écrits fut appelé le « poète de notre apocalypse », voyait encore maintenant, entre le monde qui est en train de se faire et le monde de la poésie, un déchirement dont nous ressentions très bien les effets à travers sa parole.

Aussi me suis-je demandé : n'y a-t-il pas de conciliation possible ? Oui, il y en a une. Parce que tous ces hommes qui sont débordés par la vie contemporaine gardent néanmoins au fond d'eux-mêmes une possibilité d'intériorité, même quand elle se manifeste le moins.

Et Pierre Emmanuel nous a parlé d'une poésie se retranchant à tel point dans la vie intérieure qu'il a souhaité, à la fin de sa conférence, que le silence intervienne pour que l'homme retrouve de nouveau la pureté de ses expressions.

Il en est arrivé à parler d'une poésie qui serait la voix de tout le monde, d'une poésie valable pour tous.

Je reviendrai à la société actuelle et tout simplement à l'homme. Par l'expérience humaine que m'apporte en particulier l'enseignement, j'ai pu constater qu'il y a plusieurs familles d'esprit et plusieurs degrés de compréhension de la poésie. La poésie doit être authentique, mais elle ne doit pas être nécessairement telle ou telle autre poésie. Dans la réalité, nous constatons la présence d'une poésie mineure, d'une poésie touchant certains esprits, d'une poésie touchant certains intérêts, d'une poésie touchant finalement à l'homme qui se recueille dans la méditation et dans la contemplation de l'univers.

Je voudrais demander à Pierre Emmanuel ce qu'il pense du fait qu'il y a plusieurs familles d'esprit et plusieurs familles de poètes.

Comment vivre demain ?

Ce qui est essentiel dans le rapport humain entre le poète et le lecteur, c'est que le lecteur s'étonne, non de quelque chose de nouveau lorsqu'il découvre un poète, mais d'entendre dire par le poète ce qui était profondément enfoui en lui ; de là une joie, une émotion. Cette émotion se produit encore maintenant, et partout, dans tous les pays de la terre, quelles que soient les circonstances sociales dans lesquelles vivent les hommes.

M. PIERRE EMMANUEL : Pericle Patocchi a souligné qu'il y avait plusieurs familles d'esprit. Chacun de nous fait partie, je crois, de diverses familles, à divers moments. Chacun de nous, s'il aime lire la poésie, se tourne vers tel ou tel poète qui répond davantage à cette parenté du moment. Et c'est pourquoi ceux d'entre nous qui ont des bibliothèques de poésie, ont sur leurs rayons différents poètes qui ne se ressemblent ni par le contenu des idées ou des croyances qu'ils expriment, ni par la technique du vers qu'ils emploient. Et c'est dans p.283 cette unité de la bibliothèque, mais qui représente une diversité de goûts, que s'accordent peut-être toutes ces différences.

Cependant, je me trouve un peu mal à l'aise pour discuter du fond de la question qu'il m'a posée, et qui concerne le dualisme entre le monde de la poésie et le monde d'aujourd'hui. C'est une question très vaste qu'il faudrait peut-être aborder sur le plan le plus matériel.

Nous autres, poètes occidentaux, poètes de France, d'Angleterre, d'Allemagne, sommes des gens qui voudrions bien être lus davantage, et qui savons très bien que nous sommes peu lus. Nous le savons parce que nous recevons, comme tous les écrivains, chaque année, une fiche de notre éditeur qui nous indique le tirage de nos livres. Nous constatons ainsi ce qu'il en est en tout cas de la diffusion de nos livres. Nous sommes certainement handicapés par rapport aux autres écrivains.

Quand je parle du *livre*, je m'entends. Pour moi, le livre est une réalité qui a quelque chose d'architectural. C'est vraiment l'espace dans lequel peuvent se mouvoir la poésie que nous écrivons et le lecteur qui s'y intéresse.

Si nous sommes peu lus, nous sommes peut-être davantage entendus. Il arrive en effet que nous soyons répandus à travers les anthologies, lus par bribes, par fragments. Tel poème d'entre nous est connu et récité, et finit par s'identifier à nos vies entières. L'état de séparation du poète est donc, peut-

Comment vivre demain ?

être, une illusion de notre part. Mais tout de même, nous ne pouvons pas ne pas le ressentir comme un certain exil.

LA PRÉSIDENTE : N'en a-t-il pas été toujours ainsi ?

M. PIERRE EMMANUEL : Notre temps a une immense puissance de diffusion immédiate de la pensée, de la parole — diffusion qui s'exerce sur tant de consciences à travers la télévision par exemple, ou à travers la radio. Et pourtant, là encore, nous nous sentons un peu en arrière de la main.

Je vais vous en donner un exemple récent. Il y a peu, j'ai été convié par la télévision française à collaborer à un programme consacré à l'un de nos plus grands poètes. Et il était extraordinaire que la télévision accordât à ce poète à la fois profond, vaste et secret, une telle importance. J'ai donc fait la partie du dialogue que l'on me demandait. Dans le programme, on avait imaginé de faire lire un poème de cet écrivain. C'était un poème très beau qui s'appelle *Pieta* et ressemble à des vierges de bois du Moyen Age. Sa récitation durait trois minutes. Eh bien, on n'avait pas osé placer la lectrice devant la caméra pour qu'elle dise tout simplement le poème. Pour que le poème passât, pour que les gens supportassent trois minutes de poésie, il avait fallu que les producteurs de ce programme inventassent un ballet. Et quel ballet ! C'était un ballet qui représentait la crucifixion. Imaginez cela. Il était dansé par deux magnifiques danseuses, avec des collants noirs et bleus qui faisaient valoir leurs corps admirables, et un danseur non moins beau. Ces danseuses et ce danseur s'envoyaient dans les airs et se recevaient, tout cela dans des poses extrêmement langoureuses qui avaient fort peu à faire avec la crucifixion !

p.284 C'est devant des contresens de cette nature qu'on peut se poser la question de l'adéquation, sinon de la poésie au monde actuel, du moins des moyens de la poésie aux moyens du monde actuel.

LA PRÉSIDENTE : La question qui se pose constamment, c'est précisément celle de l'ambiguïté des moyens modernes. Nous en avons déjà parlé dans d'autres entretiens. Mais des exemples comme celui-ci ne peuvent se produire que parce que, d'autre part, on essaie de les utiliser quand même pour vous permettre d'avoir un contact plus étendu avec ceux dont vous voudriez être connu.

Comment vivre demain ?

M. PIERRE EMMANUEL : Sans doute, mais il s'agit là d'une faute esthétique de premier ordre, et d'une faute spirituelle.

LA PRÉSIDENTE : Les fautes se multiplient avec les possibilités.

M. PIERRE EMMANUEL : Cela prouve que certains principes fondamentaux de l'esthétique ne sont pas connus de ceux qui devraient avoir à tâche de manifester l'art.

M. PERICLE PATOCCHI : Nous sommes au centre d'une crise, et il manque à l'homme, actuellement, cette part de silence que bien des conférenciers, au cours de ces Rencontres, ont signalée comme nécessaire.

Dans le moment présent, il y a cette crise chez les poètes, chez l'individu poète qui ne se sent pas lu ; mais je pense que, par l'adaptation du loisir, on arrivera peut-être à faire retrouver à l'homme cette part d'intériorité qui est souhaitable pour son épanouissement. Il ne faut pas être pessimiste. Il faut essayer de lutter. Le poète, s'il n'est pas lu maintenant, sera lu demain par le fait même qu'il est présent à une valeur universelle pour l'homme qui est en chemin.

LA PRÉSIDENTE : Il est paradoxal que pour demander le silence on soit obligé de parler.

M. PIERRE EMMANUEL : Mais il y a des paroles à l'intérieur desquelles le silence existe. Il y a, dans la structure même de la poésie, une réalité silencieuse qui est pour ainsi dire sensible et qui n'est pas sensible qu'à la lecture. C'est d'ailleurs une des difficultés d'appréhension de la poésie, ou en tout cas d'une certaine poésie assez complexe qui est comme la convergence d'un grand nombre d'efforts, d'attentions intellectuelles et spirituelles.

Un poème, c'est une chose qui se voit, c'est une chose qui s'entend aussi, mais c'est une chose qui se survole. Quand je lis de la poésie, je n'ai pas l'habitude d'aller de la première à la dernière page ; je prends le livre et je le feuillette un peu au hasard. Je laisse émerger telle ou telle image ; je laisse se créer un certain espace, et progressivement je vois cet ^{p.285} espace se matérialiser pour ainsi dire dans le livre. C'est alors que je m'aperçois que la poésie appelle une attention diverse, qu'il faut ensuite réunir.

Comment vivre demain ?

Pericle Patocchi nous parlait tout à l'heure de l'éducation du lecteur en poésie. Je crois que cette éducation peut jouer un grand rôle, à condition qu'elle ne soit pas simplement l'éducation de l'oreille, parce que l'oreille ne suffit pas à entendre la poésie.

M. PERICLE PATOCCHI : Dans ce cas, il n'y aurait pas de poésie pour les peuples analphabètes. Or il y a, dans d'autres pays, une poésie qui se transmet directement par la voix ; après tout, la parole est faite pour être dite et non pour être lue.

M. PIERRE EMMANUEL : Vous avez raison jusqu'à un certain point. Mais l'évolution de la poésie nous a conduits à autre chose. Cela restant vrai, la force de profération verbale restant la même, il y a autre chose qui a paru ; et certains très grands poètes modernes — je ne veux citer aucun nom — ne résistent pas à la lecture parce qu'ils sont essentiellement des poètes de l'image intérieure.

M. PERICLE PATOCCHI : C'est une famille de poètes.

M. PIERRE EMMANUEL : Je n'ai pas dit le contraire.

M. ANDRÉ GIVET commence par demander qu'une plus grande place soit faite à la poésie dans les Rencontres, et même qu'on lui consacre une prochaine décade.

En tant que poète, je voudrais invectiver Pierre Emmanuel sur un point, à savoir l'usage qu'il fait du « nous » et du « notre ». Personnellement, je ne suis pas du tout « concerné », je n'ai pas du tout les mêmes problèmes, les mêmes complexes et les mêmes angoisses, heureusement ! D'une façon générale, je me méfie du « nous ». Je déteste le « nous ». Je trouve que c'est le pronom haïssable par excellence, c'est celui des publicistes et des politiciens ; cela permet de se donner à soi de la valeur. Ce n'est évidemment pas ce que Pierre Emmanuel a fait dans sa conférence ; il a plutôt fait le contraire. Mais je l'accuse d'avoir mis le poète dans une histoire où le « nous » intervient et où moi, en tant que poète, j'ai l'impression que je n'interviens nullement.

Puis je me demande, lorsqu'on parle de poésie cosmique ou de message cosmique, s'il n'y a pas lieu de se méfier terriblement, autant que pour ce

Comment vivre demain ?

pronom de la première personne du pluriel. Car le cosmos, pour beaucoup d'intellectuels, ce sont les trois arrondissements du nord de la rive gauche ; et dès qu'on s'éloigne un peu de cette vie parisienne par laquelle, me semble-t-il, notre conférencier est marqué, les problèmes se posent de façon tout à fait différente.

Pierre Emmanuel a parlé hier d'une vie intellectuelle sursaturée qui est celle des trois arrondissements que j'ai cités. A Genève, ce n'est pas la même chose. Je regrette personnellement qu'il n'y ait pas plus de vie ^{p.286} intellectuelle, et que seules les Rencontres nous donnent, une fois par an, l'occasion de nous rencontrer. A ma connaissance, il n'y a pas d'autre vie intellectuelle égale en valeur à cette décade de septembre.

Si l'on s'éloigne vers l'Orient, c'est tout à fait différent. Je me souviens d'une histoire que me racontait un ami yougoslave (qui est peut-être dans cette salle). Quand il était enfant, il vivait à la campagne, et sa mère, qui était une femme illettrée, saluait très respectueusement un homme qui passait. L'enfant demande à sa mère : « Qui est cet homme ? » Et la mère répond : « Un poète. » « Qu'est-ce qu'un poète, maman ? » « C'est un homme qui sait les choses que nous ne savons pas ! »

Une autre histoire encore qui m'a été racontée par plusieurs personnes. Quand Pasternak est sorti de ses douze ou quinze années de disgrâce et de silence, lorsque pour la première fois il a parlé à Moscou devant une salle comble, il était tellement bouleversé qu'il n'a pas pu réciter un poème jusqu'au bout ; mais la salle a repris ce poème.

Il y a donc dans ces pays une communion de la poésie et de l'homme en général qui n'existe pas chez nous, et c'est un problème purement occidental que vous avez évoqué. Vous avez parlé de la faible diffusion des poèmes. Mais un des premiers livres de poche a été *Paroles* de Jacques Prévert. Si un des poètes représentatifs de notre temps est bien Pierre-Jean Jouve, à l'opposé, Jacques Prévert est aussi un poète de notre temps, ne serait-ce que parce qu'il a fait connaître la poésie par l'intermédiaire du cinéma, du livre de poche, à des personnes qui autrement n'auraient pas été touchées. Et il y a peut-être, grâce au cinéma, à la télévision, au disque, des poètes qui sont plus connus, plus aimés d'un très large public. Je pense à Aragon, à Jean Cocteau.

Je voudrais terminer encore par une petite histoire. Dans une de ces cités

Comment vivre demain ?

satellites des environs de Genève, un soir, un des habitants voulait acheter un livre dans un débit de tabac. Il n'en a trouvé qu'un : *Les chants de Maldoror*.

Je souhaite que dans un de ces grands ensembles — car il y a une dialectique de la poésie — il y ait un lecteur qui lise *Les chants de Maldoror* et qui soit un grand poète qui donnera vie à cette parole de Lautréamont comprise par antithèse : « Un jour, la poésie sera faite non par un, mais par tous. »

M. JAROSLAV IWASKIEWICZ : Je viens de loin, mais je veux parler de choses existant ici, et non de cette extraordinaire différence entre l'Est et l'Ouest, quant à la poésie, dont on en a déjà parlé.

Je voudrais dire que j'ai beaucoup admiré la conférence d'hier soir et que j'admire toujours les œuvres de Pierre Emmanuel, qui sont d'une architecture extraordinaire. Je ne dirai pas qu'elle était sophistiquée, mais je voudrais remarquer que les poètes ne sont pas toujours les meilleurs critiques d'art. Pourquoi ? Parce qu'ils partent de points de vue personnels. Ce qu'a dit Pierre Emmanuel était très personnel. Je crois qu'il y a plusieurs types de poète. Il y a toujours la différence entre dionysiaques et apolliniens, ou bien, en nous basant sur la mythologie ^{p.287} slave, il y a le côté soleil et le côté lune. Pierre Emmanuel est un poète plutôt lunaire.

Il a pris l'exemple de Hölderlin, dans la littérature allemande, mais il y a aussi Goethe, ce poète de soleil. Le second *Faust* est l'une des plus grandes choses qui existent dans la littérature, et cela représente un tout autre type de poésie que celui qu'il nous a présenté hier.

Il a parlé du contact avec le cosmos. Je voudrais bien qu'on laisse le cosmos aux générations futures et qu'on parle de la terre. Le contact avec la terre est un aspect de la poésie extrêmement important pour la société moderne. Comme l'a dit M. Oppenheimer, nous devons recevoir ces grandes vagues de vie qui viennent vers nous, et ne pas rester enfermés dans le monde intérieur, qui est très profond mais souvent pas assez large.

M. MIKOLA BAJAN : Bien que poète, je me suis vivement intéressé aux conférences des physiciens. Ces exposés m'ont profondément ému par le sens qu'ils donnaient à l'angoisse des hommes.

Hier, nous avons entendu le seul exposé ayant pour thème la poésie.

Comment vivre demain ?

J'avoue que le sens de la conférence de M. Pierre Emmanuel me semble assez éloigné des problèmes de la poésie moderne. En bref, je trouve anachroniques certains de ses points de vue. On peut discuter sur les différentes manières d'approcher la réalité, y compris la réalité de la vie intérieure ; on peut discuter sur les différentes modalités de son expression dans l'art. Mais toute discussion sur le refus de la réalité devient stérile.

Cette année, les physiciens étaient les vrais poètes de nos Rencontres. Dans mon pays, il se déroule en ce moment une discussion passionnée entre physiciens et poètes. Boris Slutzki, jeune poète soviétique, a écrit : « Il me semble que tous les honneurs vont aux physiciens, et les poètes lyriques sont mis au rancart. » Les poètes sont jaloux des savants, des physiciens, des chimistes. Le travail de ces savants, pour difficile qu'en soit la compréhension, attire l'attention des masses. Cette attention ne tient pas à la peur qu'ils peuvent ressentir devant les possibilités de destruction, mais au courage des savants et à la nouveauté de leur pensée. Les livres qui parlent des mystères du neutron sont plus diffusés que ceux sur les vers de Pouchkine. Mais je me pose la question : peut-on dire que la poésie soit mourante, qu'elle se trouve éliminée de la vie des masses ?

Un tel problème se pose évidemment dans une société divisée en classes, dans une société où les différences entre les exigences spirituelles des masses et celles de l'élite ne rendent pas facile l'existence même de la poésie. Alors se crée un climat, cher seulement aux snobs ; mais les poètes qui ne sont pas snobs cherchent et trouvent une solution, même si la contradiction entre les masses et l'élite exige une solution liée à de profondes mutations sociales.

Nous apprécions tout effort ayant pour fin de préserver l'esprit de communication propre à la poésie, et d'élaborer sa propre matière première : le langage. Il est probable que l'avenir verra une unification des langues, mais aujourd'hui importe surtout l'affirmation des nouvelles ^{p.288} langues, des nouvelles littératures. La littérature de mon pays est une littérature plurinationale. On publie chez nous des livres en plusieurs langues dont plus d'une dizaine sont devenues très récemment des langues écrites. Cette expérience d'affirmation de nouvelles littératures nous permet de croire que la naissance des cultures nationales procédera de la même façon dans les pays ex-colonisés, ce qui se vérifie déjà en Afrique et en Asie. Dans ces pays,

Comment vivre demain ?

L'affirmation de la littérature commence toujours comme affirmation de la poésie née d'un folklore qui se transforme en poésie. C'est donc la poésie même qui ouvre les portes du monde à une culture nationale en train de naître. La gloire des poètes qui écrivaient en persan, en arabe, en chinois nous fait même oublier la prose de ces pays. Le grand Dante a été à l'origine de l'italien moderne ; Pouchkine a fait de même pour le russe, Mizkewicz pour le polonais ; il en est de même pour la littérature ukrainienne.

Les peuples relativement jeunes tiennent toujours compte de l'importance de la poésie dans l'histoire de leur vie spirituelle ; pour eux, la poésie est une affirmation de la vie même.

Il suffit de s'éloigner un peu de notre vieille maison européenne pour voir comment le drapeau de la poésie se dresse tout près des drapeaux nationaux des jeunes nations ex-colonisées. Ce fait ne peut pas tout à fait laisser indifférents les poètes de l'Europe. M. Pierre Emmanuel a universalisé ses propos sur l'évasion hors de la réalité, mais les poètes ont toujours des destins individuels et la poésie ne peut suivre un seul conseil. Les poètes ont toujours dû choisir entre l'éternité et l'existence qui dure une seule journée. Qui d'eux pourra survivre ? C'est une question qui ne se pose pas pour les classiques qui ont déjà obtenu leur immortalité. Ils restent toujours parmi nous. Leurs ouvrages poétiques ont des tirages toujours plus élevés dans les pays socialistes et même ici, en Occident. Et ce fait pourra peut-être corriger certaines conclusions tristes sur la mort de la poésie, sur la mort du goût des masses pour la poésie.

Mais les classiques ne peuvent à eux seuls témoigner de l'immortalité de la poésie. Des poètes plus proches de nous vivent toujours la vie de leur peuple. C'est le cas du Turc Hikmet, du Français Eluard, de l'Américain Frost, du Juif Perett Markish, de l'Ukrainien Rilski, de l'Allemand Becher, des Russes Maïakovski, Pasternak, Zabolozki... Qui osera dire qu'ils sont morts ?

M. PIERRE EMMANUEL : Ma conférence semble avoir été, par ma faute, un long malentendu. Je vois que l'exemple que j'avais cité comme étant celui d'une certaine « erreur poétique » m'est renvoyé comme étant celui-là même que je prônerais.

M. Iwaskiewicz me rappelait tout à l'heure que j'ai beaucoup parlé de

Comment vivre demain ?

Hölderlin. J'ai une grande admiration pour ce poète, et elle date de bien longtemps, du temps où Albert Béguin publiait *L'âme romantique et le rêve* ; elle date du temps où Heidegger était à peine connu et où *Les recherches philosophiques* étaient une revue de philosophie avancée.

J'ai une grande admiration pour Hölderlin ; si grande que je lui ai dédié tout un livre qui porte en dédicace : « A la mémoire éternelle d'un ^{p.289} très noble martyr du langage, Frédéric Hölderlin ». Je ne dis pas qu'aujourd'hui mon admiration ait diminué, mais je pense que l'utilisation que font de Hölderlin une certaine poésie et une certaine philosophie est dangereuse. On est en train de transformer un poète en quelque chose d'autre, qui serait une sorte de révélateur de l'Esprit saint ; je suis tout à fait contre une telle attitude. Aucun poète n'est le porteur d'un Saint-Esprit.

De ce point de vue, ne croyez pas que Hölderlin soit un exemple que j'aie proposé. Je ne l'ai proposé que pour montrer dans quelle impasse pouvait s'engager une certaine poésie. Et c'est ensuite que j'ai cru pouvoir ouvrir autre chose, qui était une voie de communion.

C'est vrai que j'ai employé le « nous » comme on m'en faisait reproche. C'est une habitude, je crois indéracinable chez moi, qui tient un peu au fait que je crois davantage aux rapports personnels qu'à la connivence objective. Je crois davantage à cet être qui se forme entre deux êtres qui se parlent, et qui n'est ni l'un ni l'autre d'entre eux tout à fait. J'ai essayé de m'en expliquer hier. Je pense que dans la poésie un tel être pourrait, d'une certaine façon, apparaître ; il serait entre le lecteur et le poète une espèce de médiateur.

Je reconnais qu'il y a là un danger, qui est celui de tirer la couverture à soi ; oui, de s'identifier à l'autre qui pense le contraire, et par conséquent de rompre le dialogue alors qu'on veut l'instaurer. Donc mon interpellant marque là un point incontestable.

C'est vrai aussi que j'ai essayé de vous entraîner, parce que peut-être j'avais peur de vous. J'étais devant six cents personnes, protégé il est vrai par une certaine distance. Enfin, il est difficile de se mettre à parler et de parler de ce qui vous tient le plus à cœur. Cet entretien a pu vous paraître pathétique. Je ne sais pas s'il l'était tellement. Il était simplement conforme à ma nature, qui est toujours entraînée par une espèce de passion. Peut-être n'ai-je pas été, en effet, assez critique de mon point de vue et du point de vue d'autrui, et n'ai-je

Comment vivre demain ?

pas su, comme le disait très justement M. Iwaskiewicz, montrer la poésie comme un ensemble, c'est-à-dire comme une des formes, un des domaines de la littérature, ni montrer que dans ce domaine il y a beaucoup de demeures...

Le cosmos — je suis d'accord avec Iwaskiewicz — est un de ces mots qu'on emploie malgré soi ; on vit dans le cosmos tout le temps. On y envoie des fusées et des hommes également ; des poètes chantent le cosmos... Je crois que je voulais employer le mot cosmos dans le sens qu'Iwaskiewicz a souligné ; c'est-à-dire que pour moi, c'est finalement la terre, et même la terre-mère, la terre où je pose les pieds, la terre de la campagne française, comme de la campagne polonaise où j'ai eu l'honneur d'être reçu par M. Iwaskiewicz.

J'en reviens aux autres questions, mais je ne sais par où commencer... Je voudrais me tourner vers M. Bajan pour lui dire que je ne suis pas hors de la réalité. J'ai montré pendant vingt-cinq ans que j'étais en plein dedans ; et quand il s'agit de communier à certaines des souffrances que nous vivons tous, quand il s'agit de dire certaines choses qui peuvent avoir leur prolongement social, leur aspect engagé, historique, je prétends ^{p.290} que nous autres poètes nous avons été là et bien là, et que nous pouvons l'être encore. Citer Pasternak comme une référence — et il a été cité deux fois —, c'est citer un grand absent et un grand présent aussi, bien sûr ; mais il faut se méfier de la manière dont on le cite, car il y a eu le profond silence de Pasternak. Bien sûr, son poème a été repris par la foule qui le connaissait, car on se l'était passé de main en main ; mais c'était à cause du silence de Pasternak. Il ne faut pas l'oublier. Il ne faut pas oublier non plus que nous aussi, les poètes de la Résistance, pendant la guerre, nous avons été publiés à 30 et 40.000 exemplaires, et récités. Je rencontre encore souvent des gens qui me parlent de mes premiers livres, qu'ils avaient lus pendant la guerre, car c'était un autre moment de la vie profonde de notre peuple. C'était un moment où les consciences étaient éveillées à autre chose. Vous voyez donc combien de nuances peuvent intervenir dans l'examen de ces problèmes.

Mais dans ce qu'a dit M. Bajan, et dans ce qu'a dit mon ami Givet, il y a quelque chose d'important : c'est que le monde occidental s'exprime dans toutes sortes de langues.

Pour ce qui est de l'Afrique, que je connais un peu, cette poésie a deux langues véhiculaires : le français et l'anglais. Je ne connais pas la poésie

Comment vivre demain ?

traditionnelle africaine, mais je peux dire de la poésie non traditionnelle africaine qu'elle est fort imitative de la poésie occidentale, et que dans cet esprit d'imitation on trouve toutes les hiérarchies et familles de poètes dont nous parlait Patocchi.

Je voudrais enfin en terminer sur ce problème de la poésie et de la science. Non, les savants ne font pas envie aux poètes. Ce qui, en revanche, est merveilleux, c'est de voir à quel point l'approche scientifique de la réalité, la compréhension scientifique de la réalité peut émouvoir un poète ; et combien ai-je été ému hier par cette simple phrase d'Oppenheimer qui disait : « Il y a des erreurs que nous ne commettrons plus ; mais nous entrons aussi dans un nouvel espace de découvertes où de nouvelles erreurs sont possibles, et cela indéfiniment... » Je sentais là quelque chose qui est proche de nous. Je me disais qu'il serait intéressant de nous mettre tous ensemble, savants et poètes, à étudier la genèse de la création, la genèse de la découverte de l'homme et de la réalité.

Mlle CLAIRE LEJEUNE : Je suis très étonnée, à la réflexion, de découvrir que la question si complexe : « Comment vivre demain ? » a été posée d'emblée par M. Oppenheimer en deux termes-clés. En effet, ce « comment » semble bien dépendre de la relation vécue entre l'intime et le commun.

Toute existence humaine serait donc le résultat d'une certaine relation, d'une certaine tension entre ces deux pôles, et toute conscience semble naître de cette capacité humaine de réfléchir sur cette distance, sur cette tension, de la mesurer, de tenter de la maîtriser en vue d'établir entre ce qui est propre à chacun de nous et ce qui est commun à tous, une relation d'harmonie, en vue donc d'un certain bonheur.

Au cours des conférences et des débats qui ont eu lieu ici, il est apparu que ce qui nous fait défaut, ce qui reste en blanc, c'est la possibilité de ^{p.291} dégager une norme, des critères généraux et permanents de cet accès au bonheur. Jusqu'où l'homme peut-il se singulariser sans nuire à la collectivité ? Et jusqu'à quel point peut-il se collectiviser sans nuire à l'originalité, à l'authenticité de chacun ?

Les raisons d'espoir et de désespoir, d'optimisme et de pessimisme ont été pesées. Des remèdes au déséquilibre ont été proposés, mais le véritable

Comment vivre demain ?

Le fondement du problème n'a été vraiment touché que lorsque la vie intérieure est entrée en question. C'est bien Pierre Emmanuel qui nous y a résolument entraînés ; c'est par lui que nous avons atteint le centre de gravité de la question.

Si la vie extérieure, la vie en société implique la distinction de l'intime et du commun, la distanciation de Je et de l'Autre dans des relations ambiguës, la vie intérieure, pour le poète qu'est Pierre Emmanuel, se fonde sur l'identité non sue, disait-il hier, mais vécue de l'intime et du commun.

C'est au plus intime de soi que le poète qu'il est conçoit le commun, l'universel ; que l'amour se résout en identité. C'est en ce lieu commun que se confondent, que se fondent mutuellement le sens de l'intime et le sens du commun.

Voilà donc le sens, la fin de la contemplation, de cette contemplation active qu'est la passion poétique : la conception de l'identité du sujet et de l'objet dans le verbe.

Et cette conception du verbe, Pierre Emmanuel nous a dit le prix qu'elle coûte et auquel il faut consentir dans une foi poétique inconditionnelle : la perte de l'usage de la parole. Il faut renoncer à la parole usée. A ceux qui voient le salut dans une revalorisation de la contemplation, il livre la clé ; c'est une aptitude à la pauvreté, à la rareté, au silence, à l'accueil de la faim, de cette faim qui est le pain spirituel qu'on peut réellement partager. La prière des repus devrait se formuler ainsi : Donnez-nous notre faim quotidienne ; et j'imagine que c'est la réponse de Pierre Emmanuel à M. Cartier.

Mais si la conception du verbe est la fin de la contemplation, elle se trouve être en même temps à la source de l'action. Ayant conçu l'identité de Je et de l'Autre comme le fondement même de l'amour, de la morale authentique, le poète n'a-t-il pas à demander à l'homme de science le moyen de réaliser cet amour ?

Si le poète est celui qui incarne, qui met en œuvre le sens de l'existence, les fins de l'homme, le savant est celui qui conçoit les moyens d'action. Et, en somme, il m'apparaît que l'avenir de l'homme dépend de la relation entre ces fins et ces moyens ; de la relation de la poésie et de la science. C'est la question que je désire poser à Pierre Emmanuel : conçoit-il cette relation, et comment la

Comment vivre demain ?

voit-il ? Il vient déjà de commencer à y répondre, mais je voudrais lui demander s'il peut développer sa réponse.

M. DANIEL CHRISTOFF : Bien que M. Pierre Emmanuel ait déjà répondu par avance à ce que je voulais dire, je voudrais affirmer quand même qu'il y a quelque chose d'indiscutable quand le poète parle et écrit, ce qui rend tous les commentaires oiseux et p.292 prosaïques. Mais, peut-être, lorsqu'on n'est pas poète, place-t-on le poète beaucoup trop haut. Et c'est peut-être à cela que tient sa solitude ; au fait que le poète a été souvent assimilé à un devin, à un mage ou peut-être à un prophète.

C'est pourtant d'une autre confusion que j'aurais voulu parler. Je pense que le dualisme entre la vie intérieure et, d'autre part, le monde actuel et aussi le monde scientifique, ne rend pas la poésie moribonde. Les propos de M. Pierre Emmanuel paraissaient précisément montrer qu'il ne rend pas la poésie moribonde, et que c'est en acceptant ce dualisme qu'il peut en être ainsi.

Quant à la médiation poétique et à la médiation de la recherche scientifique, il y a peut-être bien une opposition, mais ce n'est pas un schisme aussi profond qu'il apparaissait il y a un moment.

Je voudrais rappeler ce qui a été dit ici il y a quelques jours, à savoir que la science est contemplative ; et qu'aujourd'hui, de plus, elle connaît ses ambiguïtés, ses propres débats, et qu'ainsi la vie intérieure peut se développer de plus d'une manière ; que de son côté la poésie est active, et que la précision qu'elle cultive, pour n'être pas la même que celle de l'activité scientifique, permettrait certaines comparaisons qui ne sont peut-être pas l'affaire des poètes et que les hommes de science n'ont peut-être pas non plus envie d'examiner maintenant.

Je dirai enfin que s'il y a un divorce entre le monde de l'art et celui de la science ou de la vie quotidienne — pourquoi d'ailleurs joindre ces deux notions ? — c'est peut-être parce que les moments où nous sommes capables d'écouter le poète sont rares, et rares les moments d'attention à la vie. Les poètes préfèrent peut-être se savoir peu lus de crainte d'être mal lus. Je ne sais pas s'il faut s'en prendre à l'école, à la manière dont on apprend à lire les poètes. Ce n'est pas impossible, et c'est intéressant pour le monde de demain. Je voudrais m'arrêter sur cette question.

Comment vivre demain ?

LA PRÉSIDENTE : Si les moments où les poètes sont lus et compris sont rares, les moments où les savants sont compris n'existent pas. Ce sont les plus incompris de notre temps. Et je crois que M. Oppenheimer en souffre beaucoup.

M. MORIER : Je voudrais d'abord exprimer à Pierre Emmanuel l'émotion qui, à plus d'une reprise, m'a saisi à l'entendre. Et je crois que cela signifie qu'il a su ranimer en nous une flamme de poésie.

J'ai été étonné de constater qu'il existait pour lui, à certains égards, une antinomie entre l'esprit de science et l'esprit de poésie, ou plutôt entre les hommes de science et les poètes, au point que je me demandais si le savant participe encore de l'esprit. Car enfin, le savant n'a-t-il pas droit à la vie intérieure ? Et ce qui m'intéresserait alors d'apprendre de Pierre Emmanuel, c'est en quoi se distinguent la vie intérieure du savant, la vie intérieure du prêtre, la vie intérieure du philosophe d'une part, et la vie intérieure particulière du poète, d'autre part.

p.293 Vous avez parlé d'une inflation de la poésie, de la poésie qui s'introduit partout, dans la publicité, dans l'aérodynamique, dans les formes, dans l'aviation, dans l'automobile... D'autre part, ne voit-on pas aussi que la critique littéraire devient plus scientifique, que les poètes s'interrogent méthodiquement sur les moyens de la création ? Vous-mêmes, à deux reprises, vous avez parlé de rythme ; vous avez parlé de moyens d'expression, vous avez parlé de la communication du langage. Parler de la communication du langage, c'est aussi parler des moyens techniques de communiquer cette vie intérieure. Pour moi, il me semble qu'il y a là deux rivaux. Il y a d'une part la poésie qui envahit la science sans se mélanger à elle, et d'autre part, la science qui se rapproche de la poésie sans être la poésie.

Il existe, je crois, une hétérogénéité absolue entre l'esprit poétique et l'esprit scientifique. On peut rendre compte de l'esprit de finesse très laborieusement, comme le fit Pascal dans ses premières *Pensées*, mais comment rendre compte adéquatement de la qualité, par exemple, d'une comédie ou d'une tragédie ? Il y a dans l'appréhension de la poésie une sorte de génie, d'intuition, quelque chose d'immédiat dont jamais la science ne pourra rendre compte. Voyez combien Pascal est fermé à l'esprit de poésie. Il en est même ennemi à certains égards, et il n'accède à la poésie qu'à travers quelque chose d'hétérogène,

Comment vivre demain ?

d'étranger, comme la métaphysique. Jamais, je crois, on n'a vu autant l'esprit scientifique et l'esprit de poésie irréductiblement opposés.

Ce que j'aimerais apprendre de Pierre Emmanuel, ce serait ce qu'il entend par l'esprit poétique *sui generis*, en tant qu'il s'oppose à l'esprit scientifique.

M. PIERRE EMMANUEL : Ce qui m'est demandé là est bien lourd. D'abord, parce que je ne suis pas un savant. J'ai été pendant six ans un malheureux professeur de mathématiques dans les classes terminales de lycées ; cela ne me donne pas le droit à l'appellation de savant. Cependant, cette expérience m'a prouvé quelque chose ; que l'appréhension de l'esprit par lui-même, dans les mathématiques, développait une ivresse assez analogue à celle que j'ai pu ressentir à l'appréhension de certains poèmes. Après cette expérience très modeste, je puis comprendre pourquoi l'on dit que la science est contemplative.

Je n'ai jamais été un très fort physicien dans mes années de formation « scientifique », et peut-être me direz-vous qu'il y a là quelque chose qui pourrait se retourner contre moi si l'on voulait faire le procès de ma position en poésie. Pourquoi pas ? J'étais en revanche un bon mathématicien. Quant à la physique, elle m'émerveillait. Elle m'émerveillait parce que c'était un monde dont je n'arrivais pas à saisir le langage de l'intérieur et dont je voyais bien que ce langage existait pour d'autres. Alors j'apprenais par cœur, ou en me servant d'un certain exercice rationnel, ce que d'autres appréhendaient par une espèce d'intuition qui m'était étrangère.

C'est donc là un problème que, quant à moi, j'aime beaucoup voir posé : entre savants et créateurs de l'art qu'y a-t-il de commun ? Dans ^{p.294} cette appréhension, s'agit-il vraiment d'une dualité d'approche ou s'agit-il au contraire, fondamentalement, d'un même geste ? Je n'en sais rien.

Je voudrais maintenant m'attarder sur ce que disait Mme Claire Lejeune. Je la remercie d'avoir insisté sur le fait qu'après tout j'ai essayé de réconcilier l'intime et le commun dans le lieu commun. C'était cela mon propos ; non seulement ma conférence, mais mon propos, comme c'est celui de beaucoup d'entre nous dans la vie.

Mme Lejeune a relevé ce que j'avais dit au sujet du renoncement à l'usage de la parole, et elle a changé la formule en disant : il faut renoncer à la parole usée. Et cela est vrai, je crois, dans tous les ordres de la pensée. Cela constitue

Comment vivre demain ?

notre effort de renouveau continu. Et le plus difficile. Car renoncer à la parole usée n'est pas exigé en poésie seulement, mais jusque dans notre contact avec le journal quotidien, par exemple. C'est pourquoi je me suis permis de citer cette apostrophe de Péguy à l'homme moderne, qui n'était plus pour lui qu'un journal.

Mme Claire Lejeune m'a ensuite demandé comment je concevais les moyens de l'action qui, d'une certaine façon, feraient de l'homme de poésie et de l'homme de science des êtres complémentaires ; comment l'homme de science pourrait réaliser dans le monde un ensemble d'intuitions de la vie intérieure que le poète peut pressentir. Là, je ne suis pas sûr qu'on ne confond pas l'homme de science et l'homme de la technique. Je ne pense pas me faire de l'homme de science une idée trop haute — comme tout à l'heure le professeur Christoff disait que beaucoup de gens se font du poète une idée trop haute — . Mais je me fais de l'homme de science l'idée qu'il est encore plus solitaire, s'il est possible, que ne l'est le poète ; que les choses dont il s'approche sont encore plus mystérieuses que celles dont s'approche le poète. Alors que l'homme de la technique étale un certain nombre de connaissances et d'intuitions à la surface du monde et réussit à y mettre un certain ordre, et à faire marcher une certaine machine qui est une machine de l'homme, une machine de l'histoire, une machine de la société, de l'industrie, etc. Je regrette, Madame, de ne pouvoir vous répondre sur ce point.

Je voudrais terminer sur une question que m'a posée M. Morier au sujet de la vie intérieure du poète. Là, je crois pouvoir répondre assez précisément.

S'il y a une spécificité, une étrangeté du poète, c'est parce qu'il travaille toujours sur lui-même, qu'il attend l'image qui va surgir et qu'il se sature de cette image. Je dirai presque que le poète s'intoxique lui-même par ces images qu'il se crée et qui montent en lui ; et en particulier le poète au premier degré, le jeune poète, qui fait surgir de soi tout un monde d'images, de symboles — les analystes diraient d'« archétypes » —, arrive à se constituer ainsi une espèce de personnalité interne à l'intérieur de laquelle il se meut et s'appauvrit, mais dont il ne sort pas nécessairement, ou dont il n'arrive à sortir que par un acte de la volonté.

Il y a là un danger — qui est peut-être le danger de tous les arts ; un danger d'auto-intoxication du poète par sa propre parole. Et je pense parfois avec une

Comment vivre demain ?

certaine ironie à ces années d'apprentissage où p.295 j'aimais à lire tout haut ma poésie, où je faisais un récital de ma propre littérature, m'en saturant ainsi et devenant une sorte de personnage de mon propre univers.

Nous aurons tout à l'heure à nous interroger sur le sens de ce terme « vie intérieure » pour arriver à rompre cette espèce de fascination.

R. P. FESSARD : Je voudrais dire d'abord à M. Pierre Emmanuel à quel point sa conception du poète me paraît traditionnelle. Je dis « traditionnelle » en ce sens qu'elle rejoint les grandes conceptions de la poésie qu'on trouve par exemple chez Hegel.

M. Emmanuel nous a dit que le poète était un médiateur. Or, pour Hegel, l'art est le premier degré de l'esprit absolu, qui succède à l'esprit objectif qui se manifeste dans la société. Le poète, qui rend sensibles les intuitions religieuses, est le médiateur entre la société et la religion, la religion et l'art étant à leur tour synthétisés dans la philosophie, le savoir absolu.

Cette conception me paraît très juste et, de ce point de vue-là, je ne suis pas étonné que M. Emmanuel invoque le « nous ». Tous les poètes y recourent parce qu'ils ne parlent pas en leur nom. C'est en ce sens, d'ailleurs, qu'ils sont des inspirés ; c'est en ce sens aussi qu'ils apportent une certaine révélation. Et cela est reconnu d'un point de vue purement chrétien. Si vous prenez, dans les Actes des Apôtres, les discours de saint Paul, vous verrez que lorsqu'il s'adresse aux Juifs dans les synagogues, il invoque les prophètes d'Israël. Mais lorsqu'il est devant les Athéniens, il invoque les poètes : « Car vos poètes vous l'ont dit, de la race des dieux nous sommes... » Voilà ce qu'il dit aux Athéniens pour leur annoncer le Christ ; et par conséquent, il place les poètes de la civilisation grecque exactement au même niveau que les prophètes en Israël. Cela me paraît une conception traditionnelle et parfaitement valable.

Le poète ne doit pas se confondre avec le religieux ; je n'insiste pas. Mais comment est-il médiateur entre la société et la religion ? M. Pierre Emmanuel nous l'a dit très exactement : par la pensée symbolique. Déplorant le schisme actuel de la pensée symbolique et de la pensée rationnelle, il nous a dit que le poète devait être également ce médiateur.

Comment la pensée symbolique du poète peut-elle être médiatrice entre la pensée rationnelle du savant et la vie intérieure, la vie religieuse elle-même ? Je

Comment vivre demain ?

pense personnellement qu'il faudrait accorder aux symboles une valeur beaucoup plus grande que celle qu'on leur accorde habituellement. Lorsqu'on parle simplement des symboles en poésie, facilement on confond image et symbole. La définition n'est pas de moi, mais je pense que le symbole est constitutif de la valeur sociale. C'est dans le langage et par le langage que se définit le juste, le bien, le vrai, le beau.

Et de ce point de vue, je pense également — comme j'ai eu l'occasion de le faire remarquer à propos de la conférence de M. Portmann — que les symboles de parenté sont tous une efflorescence du symbole fondamental de l'amour, c'est-à-dire le rapport homme-femme tel qu'il s'universalise d'ailleurs dans toutes les civilisations. Car enfin, c'est bien Marx qui a dit que le mystère du rapport de l'homme à l'homme était p.296 donné dans le rapport de l'homme à la femme, où on trouve un point de coïncidence entre le rapport de l'homme à l'homme et le rapport de l'homme à la nature. Et ce n'est pas une parole en l'air, restée sans écho dans la civilisation soviétique. Je prends le discours de M. Khrouchtchev du 12 décembre 1962, où il écrit, en parlant des dirigeants albanais : « Vous êtes comme des gosses qui savent à peine parler et auxquels on apprend des injures et on donne quelques sous pour qu'ils aillent les crier à leur mère. C'est ce que vous êtes, car le Parti de l'U.R.S.S. est votre mère. »

Nous retrouvons ce symbole de parenté dans les civilisations les plus primitives, et aussi dans la civilisation chrétienne où l'Eglise est considérée comme épouse et mère. Nous trouvons le même symbole invoqué dans la civilisation marxiste au profit du Parti.

Je vais donc poser à M. Emmanuel une question que je lui demande d'entendre comme une réflexion sur le poète et la poésie : N'est-ce pas par le symbole, en tant qu'il est constitutif des valeurs sociales, que peut se faire cette liaison entre la pensée rationnelle et la pensée religieuse ? Il faut que nous ayons des symboles qui soient à la fois constitutifs des valeurs sociales et, en même temps, qui renvoient à une réalité incarnée.

Je ne suis pas étonné que, dans le christianisme, nous trouvions que les symboles fondamentaux sont des symboles du Verbe fait chair.

M. PIERRE EMMANUEL : Je remercie le R. P. Fessard d'avoir réhabilité le « nous ». Pourtant, je voudrais apporter un certain correctif à l'idée de

Comment vivre demain ?

médiation. C'est un mot que je crains parce qu'il implique un acte sacrificiel et salutaire dans l'image que le poète se fait de lui-même ; comme si le poète, pour arriver à établir la relation, se chargeait d'un certain poids, d'une certaine obscurité et accomplissait cet acte avec une douleur qui le faisait médiateur au sens religieux.

Cela ne me gêne pas en soi, mais dans l'utilisation que l'on en fait, encore une fois, à propos de Hölderlin où véritablement Hölderlin apparaît dans une espèce de réalité christique à laquelle, en tant que chrétien, je me sens très opposé.

Je voudrais mieux comprendre la question que le R. P. Fessard m'a posée. Je crois qu'il distingue entre un système d'images symboliques qui seraient de l'ordre des archétypes — images symboliques que certains poètes de type mythique vantent et dont ils se servent, qu'ils dramatisent à leur gré —, et des images qui ne sont plus du tout de cet ordre, qui n'ont pas ce caractère onirique, inconscient, qui ne font pas partie simplement de la profondeur de la vie obscure, mémoriale de chacun de nous.

Il distingue donc entre les images qui font partie de notre réserve psychique et d'autres images qui sont de type social, et qui sont des images de relations affectives, si je comprends bien. Il a beaucoup insisté sur ce qu'il appelle les symboles de parenté, c'est-à-dire des relations entre deux êtres impliquant un certain type de dialogue et aussi un ^{p.297} certain type d'opposition, un certain type de mutisme, et où vraiment le communicable et l'incommunicable se trouvent toujours en question.

En tant que poète, et sans pouvoir m'exprimer en langage philosophique, j'abonderai dans son sens. Je crois même que la poésie au second degré, la poésie de l'âge adulte — qui se distingue de la poésie inventive, de la poésie mythique, de la poésie de création spontanée de grandes images obscures où vraiment l'être est plongé dans l'univers onirique — est précisément cette poésie de relations. Elle a l'air beaucoup moins aventureuse que l'autre ; en réalité elle l'est davantage, parce qu'elle pose vraiment la question de notre relation à l'Autre, et de la possibilité d'utiliser les mots pour l'atteindre. Et pour atteindre l'Autre, il faut nous rendre compte et de l'ouverture de l'Autre et de notre ouverture à l'Autre, de la difficulté que nous opposons à l'Autre et de la difficulté que l'Autre nous oppose. Il y a donc là une sorte de transfert du

Comment vivre demain ?

psychique au spirituel, car la relation entre les êtres humains n'est pas simplement une relation psychique exprimable en grandes images analytiques, elle est aussi une relation d'ordre spirituel beaucoup plus attentive, s'il se peut, et beaucoup plus volontaire, beaucoup plus dirigée, beaucoup plus conçue ; une relation où entre de plus en plus de conscience en même temps que s'approfondit de plus en plus la part de la communication interne.

Je crois que, pour passer du symbolique à l'état premier au rationnel, la poésie est en effet une des voies. Mais ce n'est une voie que dans la mesure où le poète vit la relation à l'Autre dans son existence quotidienne, et cherche non pas simplement à être un poète, mais surtout à être celui qui est en face de l'Autre et qui veut comprendre et aimer et s'offrir et résister à sa propre nature qui l'amène à se fermer, à se rétrécir, à se défendre.

Mais c'est notre histoire à tous ; je ne fais là que décrire un peu ce qui nous arrive à tous. En ce sens, il y a une rationalité inhérente à l'acte poétique, identique à la rationalité inhérente à la conquête de la personne en nous. Conquête de la personne qui ne peut se faire qu'en face de l'Autre, dans ce conflit et cette ouverture qui, à la fois nous divisent et nous rapprochent.

M. PIERRE MARIE : On a parlé d'exil et de rupture. Je crois précisément que le rôle de la poésie est de combler ce hiatus, et je pense que la poésie qui a été pendant la guerre un art de la Résistance, peut être aujourd'hui une « arme de dissuasion ». Il faut, pour cela, qu'elle touche un très grand nombre et il faut toucher les gens d'une façon rapide, parce que notre monde est comme cela.

Comment faut-il faire pour toucher ce grand nombre de personnes, pour être lu ?

Comment faut-il faire, aujourd'hui, pour écrire une poésie qui ait une efficacité ?

Je pense qu'il y a un langage à chercher. On s'est écarté d'un langage audible au plus grand nombre, et cela a nui à la poésie.

p.298 Anaïs Jacquet disait un jour : la simplicité, c'est ce qui arrive en dernier ; et je crois qu'elle faisait une citation. Il me semble que le problème en poésie française, c'est de retrouver ce langage très simple.

Comment vivre demain ?

M. PIERRE EMMANUEL : Vous seriez étonnés de la simplicité de langage des poètes français qui continuent à n'être pas lus. Cette simplicité est bien évidente, et beaucoup d'entre eux se servent des mots les plus communs.

Quand on parle d'impact poétique, il n'est d'impact que sur quelqu'un qui se présente la poitrine découverte et qui n'est pas cuirassé contre les balles.

Il y a de grands noms qui ont le prestige d'être à la fois des orateurs de leur poésie et des écrivains ; et je voudrais réfléchir un peu sur la manière de saisir un auditoire, si cet auditoire n'est pas préparé.

Quand un auditoire est préparé par une passion — nous le voyons tous, nous avons tous assisté à des réunions publiques ou pris part comme orateurs à de telles réunions — il se crée une sorte de communication ; si parfois un mot insolite apparaît, cette communication peut devenir d'un tout autre ordre et s'élever à un niveau de communion spirituelle ou affective intense. Quand un auditoire est préparé, il est facile de produire sur lui un effet cathartique ; mais s'il n'est pas préparé c'est tout différent. Puisque vous-même avez une revue qui s'appelle *Poésie Vivante*, et que vous posez avec tout un groupe d'amis cette question, je pense que vous avez sûrement fait des expériences devant un public, presque des expériences de théâtre. Vous avez sûrement expérimenté à quel point une certaine parole poétique peut rejoindre, dramatiser un auditoire. Mais là, il faut d'une part tout un appareil ; il faut des groupes, des dévouements. Il faut d'autre part l'acceptation d'une certaine pauvreté de moyens, et aussi de la possibilité d'un certain échec.

Ce contre quoi vous luttez et contre quoi peut-être tous les poètes ne luttent pas, c'est contre l'échec du contact avec le public. Il faut que vous le conquériez, le public. Il est très difficile de dire *a priori* comment conquérir le public. Finalement, on ne conquiert le public qu'*a posteriori*. Ce n'est pas en essayant de trouver la parole la plus simple que vous conquerrerez le public, c'est en imposant au public cette parole que vous avez essayé de faire aussi concrète et aussi prégnante que possible.

LA PRÉSIDENTE : On pourrait ajouter que s'il existait une réponse à la question : comment conquérir un public ?, il ne vaudrait plus la peine de le conquérir, parce que ce serait la fin de la poésie.

Comment vivre demain ?

M. GABRIEL WIDMER : En vous écoutant hier soir et maintenant, une blessure se rouvre en moi, et peut-être en nous qui sommes ici des chrétiens, je ne le cacherai pas. Vous êtes chrétien ; nous sommes de la même confession.

p.299 Cette douleur secrète est celle qui se poursuit tout au cours de l'histoire de la civilisation occidentale, déchirée entre une tendance à un certain dualisme de type gnostique, et la vocation au christianisme.

Je m'explique. En tant que théologiens, nous usons du langage poétique. Nous aussi nous disons notre prédication, comme vous, tout à l'heure, vous disiez votre poème à haute voix. Et tout à coup surgit devant nous l'immense tentation d'une vie intérieure qui va entrer en conflit — cela peut sembler curieux et paradoxal — avec la vie chrétienne.

Je pense que l'expression *vie intérieure* n'est pas une expression chrétienne ; c'est une expression qui remonte très loin dans les âges, qui a reçu couleur et force tout particulièrement dans le platonisme, qui s'est transmise dans la gnose et par la gnose dans tout le christianisme. Cette vie intérieure est quelque chose qui, à mes yeux, reste la tentation la plus grave de la vie chrétienne.

En effet, la vie chrétienne n'est pas une vie intérieure ; c'est une vie selon l'Esprit-Saint, qui entre en combat avec la vie selon la chair. Nous sommes alors dans une tout autre dialectique qu'entre l'intérieur et l'extérieur, la superficialité et la profondeur. Nous ne parlons plus d'extase comme le poète parle d'extase ; nous parlons de temps qui se succèdent ; l'autrefois, le maintenant et le futur. Et alors, cette vie chrétienne selon l'Esprit, cette vie en Christ, me semble devoir passer par la vie intérieure à laquelle nous appelle le poète, mais tout en gardant ses distances, tout en entrant en conflit avec elle.

Il y a une parole du Christ qui est assez curieuse : « Les paroles que je vous ai dites sont Vie et Esprit. » Ce ne sont pas des paroles poétiques, ce ne sont pas des paroles qui surgissent de la vie intérieure et qui l'alimenteraient ; ce sont des paroles d'un autre type, d'une autre force, d'une autre intensité, parce qu'elles se traduisent dans un engagement, dans une vie.

Je reviens à ce que je disais au début et à ce que vous nous avez fait sentir de cette douleur : nous aussi, nous sentons la douleur de l'étreinte, mais ce n'est plus une étreinte intérieure avec l'Autre. Cette étreinte que vous avez si

Comment vivre demain ?

bien dénommée et qualifiée hier soir, c'est un service avant d'être une étreinte, et c'est là que le conflit ressurgit. Nous portons en nous-mêmes l'exigence d'une vie intérieure, d'une vie gnostique, avec tout ce que cela peut avoir de grandiose à nos yeux. Et en même temps cette vie intérieure est constamment déchirée par la vie selon le Christ et la vie selon l'Esprit.

Je voudrais avoir votre avis sur ce conflit que vous avez fait renaître en nous.

M. LE CHANOINE MICHELET : J'étais venu plein d'une impétuosité qui s'est dissipée au cours de l'entretien, et je vois que M. Pierre Emmanuel n'est pas un homme qu'on attaque ; c'est un homme de qui on apprend quelque chose et avec qui on converse.

Je me crois cependant obligé de vous dire mon ressentiment, parce qu'il me fait entrer dans la nature de la question que je voulais poser, qui est du même domaine que celle de M. le pasteur Widmer.

p.300 A froid cette fois-ci, moins courtoisement que M. Patocchi, je vous accuse. Je vous accuse de m'avoir séduit par la magie du verbe, de votre verbe ; de m'avoir fait adhérer un instant à une pensée qui me fait peur, qui me semble environnée de dangers. Je vous accuse de prestige, d'illusions, de contrainte intérieure. Et certainement vous n'avez pas inventé une technique pour conquérir votre public ; je vous accuse d'avoir cette technique en vous, non pas à l'état de technique, mais à l'état de vie, à l'état de quelque chose de venimeux et de vilain en même temps, qui appartient au poète. Je vous accuse de me faire adhérer à mon propre problème dont je me flattais d'être sorti, à ma propre contention continuelle d'une chose impossible ; celle de faire de la poésie une vocation exclusive, une religion ; celle de continuer mon émerveillement d'adolescent devant les choses que j'essaie de me dire à moi-même ; celle de me dire et de me prophétiser. Je vois la vanité de cela ; celle de faire des mots et des phrases, et de faire de leur sonorité extra-musicale non seulement la matière d'un art humble ou sublime qui s'appellerait poésie, mais un instrument de connaissance de la connaissance elle-même ; celle de faire des mots la clé de ma prison et ma liberté même ; celle de faire des mots la substance, même sans qu'on en cherche le contenu — pas plus qu'on ne brise une corolle pour trouver la fleur, pas plus qu'on ne perce un sein pour trouver

Comment vivre demain ?

un cœur — ; celle de me dire avec des mots, comme Dieu se dit avec son Verbe.

Poésie, art moribond ? Bien sûr, puisqu'elle ne veut plus être un art qui produit un objet d'art, parce que cet objet d'art serait vite vilipendé et commercialisé, etc.

Lorsque vous disiez tout à l'heure que les poètes sont très peu lus et même peu entendus, je me demandais si, pour vous, pour nous poètes, ce n'est pas une fierté. Souvent, nous serions peut-être mortifiés d'être trop vendus, trop répandus.

Alors, art moribond ? Bien sûr, puisque la poésie ne veut plus être un art. Que par ce biais elle soit sauvée, bien sûr encore. Il n'est rien de tel que de mourir pour revivre. Mais elle ne revit pas comme elle était. Elle se retrouve, dites-vous, dans une vie intérieure et dans la communication avec les autres. De nouveau, vous aboutissez à une définition de la religion, et plus particulièrement du christianisme.

Mais alors, en quoi est-elle un art, si elle est poésie au même titre que toute la peine humaine qui s'exprime aussi bien dans les sciences, les religions, les idéologies vécues : une sorte de salut par la mort. Et d'après tout ce qui a été dit ici, j'ai eu l'impression que les savants qui ont parlé ont une mystique de leur science. Cela m'émerveille. Quand j'ai entendu le R. P. Dubarle dire ce que la science lui avait donné, j'ai vu qu'il faisait en somme une poésie de la science ; la science le rendait poète. La poésie par ce biais entre partout.

Il y a une mystique de la poésie comme de la science, comme de la technique, comme de la politique, comme de toutes formes de vie humaine profondément vécue.

Je voudrais maintenant poser ma question, qui touche de très près à celle de la confusion entre art et religion, plus particulièrement dans le ^{p.301} christianisme. J'ai été vivement frappé par le vocabulaire que vous employiez constamment à propos de la poésie. Il y a là, me semble-t-il, une escroquerie car, moi qui suis prêtre, j'emploie aussi votre vocabulaire à propos de la poésie, mais non avec une bonne conscience. J'emploie le vocabulaire d'une manière ambivalente ; j'emploie les mêmes mots et c'est quelque chose de terrible. Vous avez parlé de vie intérieure en passant par la voie lactée ; de la béatitude des

Comment vivre demain ?

pauvres en esprit, de la grâce, de la mystique, de la sainteté du langage, de l'extase. Je me demande quelle est cette grâce dont vous parlez ; cette foi, cette sainteté, cette extase, quel y est le départ entre poésie et spiritualité — je veux dire spiritualité religieuse — : tout ce mouvement intérieur par lequel l'homme va à Dieu ?

Vous avez tout l'air de faire de la poésie une religion. Ce matin, un journal l'affirmait. Il n'y a plus de distinction entre poésie et religion ; le poète est un prêtre ; sacerdoce de la poésie ; sacerdoce — ce mot qu'on emploie partout aujourd'hui — au point que vous dénoncez dans cette religion de la poésie des hérésies auxquelles vous avez donné des noms. Alors que le pape même ne prononce plus d'anathème, vous avez dénoncé l'agnosticisme qui fait de la poésie un article culturel et non une foi, et enfin cette hérésie sans nom, en somme luciférienne, qui consiste à capter la parole à son point d'émergence avant que la forme soit ébauchée, ce qui reviendrait à s'emparer du verbe avant qu'il ne soit fait chair.

Malgré toute mon exultation de voir un poète, après des savants éminents, rappeler le monde à une vie moins superficielle, à une vie intérieure, je suis gêné à cause de cette tentation où vous m'entraînez à confondre deux choses entre lesquelles il n'y a aucune commune mesure, et entre lesquelles on ne peut user d'analogie sans danger de terribles confusions.

M. BERNARD MOREL : Je reconnais qu'il ne faut pas confondre vie intérieure chrétienne et vie intérieure poétique. Mais j'espère que Pierre Emmanuel ne va pas, dans la vie spirituelle, établir d'autres distinctions qui mettraient tout le monde à l'abri des confusions. J'espère que Pierre Emmanuel gardera à cette vie intérieure, malgré toutes les distinctions qu'on peut essayer de faire au nom de la poésie, de la théologie, de la psychologie, tout son mystère. Car si elle était vraiment exprimable dans tous ses replis, elle serait objet de science objective et peut-être plus du tout de poésie.

C'est pourquoi j'ai réagi assez vivement en écoutant mon collègue, le professeur Widmer, qui est, contrairement à moi, un très distingué théologien. Je ne suis que pasteur de paroisse, et je me suis demandé si les gens qui lisent des poèmes et qui en même temps ont une vie spirituelle, au sens où l'entend M. Widmer, avaient l'impression d'une distinction aussi nette, aussi absolue. Et

Comment vivre demain ?

s'ils aiment la poésie, ce n'est pas parce que la poésie est véhicule d'une parole qui est celle du poète, mais dans la mesure où le poète touche aux lieux communs. La magie de son verbe, par certains côtés, est un écho de la magie de cet autre Verbe par lequel tout a été fait.

p.302 Et je me demande si la poésie, sous toutes ses formes, n'est pas, jusqu'à un certain point, aujourd'hui, le moyen d'exprimer et de communiquer une vie intérieure par où les hommes rejoignent un lieu spirituel commun. La poésie pourrait être un supplément — ou un moyen de remplacement — à une théologie qui, parce qu'elle a voulu trop rationaliser le mystère et l'inexprimable, est devenue ennuyeuse.

C'est pour cela que je vous suis très reconnaissant. Je me demande si vous ne nous avez pas rendu l'inestimable service, en tout cas à moi, pasteur et théologien, de nous rappeler que parler de cette vie intérieure est poésie, et que la théologie doit redécouvrir cette fonction-là si elle ne veut pas sombrer dans la nuit totale.

LA PRÉSIDENTE : Je voudrais me donner la parole et poser une question avant la clôture de cet entretien.

Je me demande si la vie intérieure n'est pas essentiellement ce qui s'occupe de l'extérieur ; ce qui s'occupe d'un en face. Un mot a été très peu prononcé ici, c'est celui d'incarnation. La vie intérieure, c'est l'incarnation. L'incarnation, cela se fait dans la chair ; cela se fait dans un enfant. Que le poète ait à faire son poème, on a affaire à la vie intérieure. Il y a dans notre monde moderne, si profondément incarnatif, plus de vie intérieure qu'il ne semble.

M. PIERRE EMMANUEL : Nous sommes en effet au cœur du problème, et comme vous l'avez vu, je suis directement, personnellement mis en question, sinon mis en cause. Vous me permettrez donc de répondre dans un cœur à cœur.

Je voudrais d'abord répondre au pasteur Widmer, pour dissiper une confusion. S'il a dit tout à l'heure que nous étions de la même confession, ce n'est pas tout à fait exact. J'ai eu une histoire religieuse assez lourde dont je ne parlerai pas ici. Je suis un chrétien dans la perspective de l'Unité. Je me sens participer profondément de la vie chrétienne. Je ne peux pas ici expliciter la

Comment vivre demain ?

manière dont j'y participe ; ce serait entrer dans l'histoire et le débat de ma vie. Vous me permettrez donc d'éviter cela. Mais il n'empêche que je suis un chrétien et même un chrétien d'Eglise, et que chaque fois que je me trouve en face d'hommes qui, comme moi, ont ce sentiment de l'Eglise et du « nous » qu'implique l'Eglise, je me sens requis par une réalité qu'il est assez difficile de *dire* en des termes comme ceux que nous avons employés jusqu'ici.

Tout à l'heure, en écoutant le chanoine Michelet, j'avais l'impression qu'il avait fait la conclusion de mon exposé et qu'en somme, après avoir commencé par me menacer du bûcher et de l'Inquisition (au sens imaginaire), il avait tout de même dit, en cinq minutes, ce qui manquait à mon exposé d'hier.

Il a indiqué — ce qu'a dit également le pasteur Widmer — qu'il y a quelque part une gêne qui s'introduit (qui est la gêne de la confusion des langues), entre l'idée que le poète se fait de lui-même et l'idée qu'il a de sa vérité, de sa personne, lorsqu'il essaie tout simplement d'être homme et homme religieux.

p.303 Mlle Jeanne Hersch a finalement donné la clé de cette ambiguïté en soulignant qu'il ne faut pas confondre la vie intérieure et une vie qui serait simplement du dedans, au sens d'opposé au dehors... En effet — je l'ai dit dans ma conférence, mais il y a des choses comme cela qui passent — cette vie intérieure est une espèce de rayonnement vers l'extérieur, un embrasement de toute la réalité, et finalement la vie quotidienne. Et c'est ce que je pense.

La vie quotidienne, ce n'est pas la vie intérieure au sens de la méditation en miroir ; et la vie intérieure, la vraie, la vie chrétienne, ce n'est pas non plus cette méditation en miroir, fût-ce devant la Parole sainte. Car enfin, la Parole nous est adressée pour nous intimer une action, ou elle nous est adressée avec un caractère que je n'ose pas dire énigmatique... Mais tout de même, il y a dans la parole du Christ quelque chose qui nous « suspend », que nous ne comprenons pas toujours, qui va bien au-delà parfois de notre capacité actuelle de la saisir. Et pourtant, il n'y a rien de plus simple qu'elle. Jamais aucune parole poétique ne m'a frappé avec autant d'intensité que la Parole du Christ, bien que dans cette Parole du Christ tellement simple, tellement quotidienne, je n'aie pas toujours compris ce qui m'était dit.

C'est très difficile, et franchement je ne peux pas vous répondre. Je sais que pour moi, dans le moment que je vis, la question de la poésie a pour ainsi dire éclaté et qu'elle est devenue une autre question. Elle n'est plus la question de la

Comment vivre demain ?

poésie ; il n'y a plus de question de la poésie pour moi, Mesdames et Messieurs, c'est fini. Je suis un poète, un point c'est tout. Mais il y a une question de la conversion, qui est tout autre chose. L'histoire du début d'un homme dans cette voie ne se raconte pas. Et puis, ce ne sont pas des débuts, parce que nous ne sommes pas convertis un jour et à partir duquel ce serait fini. Cela recommence à chaque instant ; et cela recommence à chaque instant dans le rapport avec l'Autre, dans ce que vous appeliez très justement l'incarnation. En vérité, la conversion, c'est aussi conversion au réel ; la conversion, c'est l'incarnation. Et il est très difficile d'en parler, parce que tout ce que nous pouvons nous raconter de notre grandeur poétique ne tient pas devant la simplicité de l'agir quotidien, et il n'y a pas une seule difficulté poétique, une seule difficulté de l'art, qui soit comparable à la difficulté de l'agir quotidien.

Et alors, je suis parfaitement d'accord avec le professeur Widmer quand il évacue la vie intérieure comme un terme trop facile, comme un terme de resserrement, de défense personnelle, d'autosatisfaction.

La vie intérieure, il faut la mener dehors, sans s'apercevoir qu'elle est la vie intérieure ; il faut la mener en autrui. C'est à partir du moment où nous commençons à nous oublier que quelque chose se passe qui crée le « nous » dont nous parlions tout à l'heure et dont le R. P. Fessard faisait remarquer qu'il est une des formes de relations sociales les plus profondes.

Je voudrais terminer en disant qu'à partir de ce moment-là, on peut commencer à être poète d'une autre manière. Et là, je pense qu'il n'y a plus à s'occuper de savoir si on est ou non porteur du Saint-Esprit, ou si ^{p.304} on a une Révélation ultime à faire à l'humanité, ou si on est une espèce de mystique de la parole sacrée, si on travaille à une sorte de gnose qui serait le privilège de quelques-uns. Tout cela est fini, évacué, cela devient même dérisoire. J'aurais dû le dire, j'ai manqué à toute ma conviction.

A partir du moment où la poésie devient un « faire », une façon de se servir du langage et une façon aussi de proférer aussi justement, aussi exactement que possible le rapport avec le réel, alors il y a toutes sortes de possibilités, toutes sortes de demeures dans la poésie. Enfin, le poète se sent réconcilié en lui avec l'homme très simple, très quotidien, très commun qu'il est.

LA PRÉSIDENTE : Nous arrivons au terme de cet entretien. Je voudrais que

Comment vivre demain ?

Pierre Emmanuel ne soit pas là pour pouvoir dire ce que je pense, mais je ne peux pas le dire parce qu'il est là. Je ne peux que le remercier. Je remercie tous ceux qui ont pris la parole. Je m'excuse auprès de ceux qui n'ont pu la prendre ; ils pourront le faire cet après-midi à l'entretien de clôture.

Je voudrais ajouter encore un mot. Nous avons à notre époque la manie de vouloir rester adolescents. Nous pensons que l'adolescence est le seul âge possible. Nous voulons suivre les adolescents, ce qui d'ailleurs secrètement les rend assez malheureux. Quand nous disons : Comment vivre demain ?, cela signifie aussi pour beaucoup d'entre vous : comment vivre quand on n'est plus adolescent ?

Eh bien, nous avons eu parmi nous un poète qui consent à mûrir. Et Dieu que cela est beau et que cela est simple !

L'entretien est clos.

@

Comment vivre demain ?

ENTRETIEN SPÉCIAL ¹

présidé par M. Jean-Pierre Vouga

L'HOMME ET SON HABITAT

@

LE PRÉSIDENT : p.305 Comment vivre demain ? Je ne vous cacherai pas que pour nous, architectes et urbanistes, le problème « comment vivre demain ? » est presque entièrement le nôtre. Les problèmes de l'habitat et de l'urbanisme sont à tel point essentiels, qu'il nous semble inadéquat d'en parler dans un entretien qui n'a pas été précédé d'une conférence. Il nous semble impossible aujourd'hui, en deux heures de conversation, de prétendre apporter autre chose que quelques commentaires, quelques introductions à un problème dont vous mesurez, je l'espère, toute la complexité.

J'ai le plaisir, pour introduire ce débat, de donner la parole à mon confrère Hans Marti, délégué de la ville de Zurich aux problèmes de l'urbanisme.

M. HANS MARTI : Le problème de l'habitat est des plus importants. Il doit préoccuper tous les urbanistes, les architectes, les économistes, les sociologues, les politiciens, les entrepreneurs, les syndicats, les sociétés immobilières, les communes ; tous ceux qui ont l'intention de construire, nous tous. Ce problème existe dans tous les pays, indépendamment des divers systèmes politiques, mais il est aussi fonction de leur puissance économique. Seule l'acuité de la crise du logement diffère d'un pays à l'autre. Les gens en quête d'un logement à des conditions raisonnables, les sans-abri qui n'ont souvent pas même une chambre, on les trouve partout : dans le Nouveau Monde aussi bien que dans l'Europe ancienne, dans les Etats libéraux de l'Ouest comme dans les Etats de l'Est, dans les pays où les réserves de terrain à bâtir sont immenses comme dans notre petit pays si peuplé.

Il y a environ cinquante ans, l'urbanisme fêtait sa renaissance — je pense

¹ Le 7 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

aux années après la première guerre mondiale ; la lutte visa en tout premier lieu à restaurer les quartiers nés de l'industrialisation à p.306 outrance et bâtis vers la fin du siècle dernier, manquant d'hygiène ou tombés en déchéance. On trouve encore des immeubles surexploités dans tous les faubourgs des villes, dans les « slums » qu'on voit surtout en Angleterre, et dans les villes qui ont subi une évolution spectaculaire. Ici on trouve également ces quartiers tristes construits entre 1870 et 1900 avec des logements étroits, sans lumière et sans air, sans bain et sans W.C., et parfois même encore sans cuisine.

Aujourd'hui nous luttons contre un autre mal. Partout où la crise du logement se fait sentir, on essaie de bâtir le plus rapidement possible, n'importe où et n'importe comment. Ceux qui ont déjà vu les bidonvilles, les favellas de Rio de Janeiro et de Bahia où les gens habitent par centaines de milliers dans des baraques en bois ou en fer-blanc, seront d'accord avec moi : il s'agit de bâtir tout d'abord des habitations bon marché. C'est seulement plus tard que l'on examinera si ces logements sont hygiéniques, confortables, pratiques ou même beaux. Il s'agit d'abord de contenter les besoins primaires de l'homme. La tâche est énorme. Mais avons-nous, nous techniciens et politiciens, résolu le problème avec ce que nous exécutons actuellement ? Les nouveaux quartiers qui surgissent partout sur notre planète répondent-ils aux besoins de nos prochains ? Ces agglomérations d'habitation correspondent-elles à nos idéaux et à nos désirs ? Ces appartements sonores et trop chers, avec leurs pièces trop étroites, sans charme et sans confort, sont-ils une solution valable ? J'ai visité différents pays où j'ai vu beaucoup de nouveaux quartiers d'habitation. Je ne veux pas porter un jugement définitif, mais mon opinion est que la qualité des constructions était beaucoup plus élevée avant l'industrialisation de 1870 que de notre temps. Les bâtiments, de nos jours, sont proprement aménagés, mais d'une platitude inouïe. La beauté et le charme font défaut. L'habitant y trouve-t-il tout ce dont il a besoin ? Des espaces libres, des stades, des locaux récréatifs, des bureaux, des ateliers, des établissements industriels et autres ? Je me pose ces questions et j'ai conscience de devoir répondre à quelques-unes par un non, si déjà nous osons y donner une réponse.

A quoi tient-il que nous n'ayons pas encore trouvé une solution convenable ? On peut considérer comme certain que l'augmentation de la population mondiale — elle augmente de 180.000 âmes par jour — est une des raisons. Une autre raison est la carence des gouvernements et des autorités

Comment vivre demain ?

communales. Mais ce ne sont pas seulement ces deux éléments principaux qui nous placent devant ce problème énorme. Dans les pays au standard de vie élevé, il est notoire que les familles deviennent toujours plus petites. Pour un nombre constant d'habitants on a donc besoin de logements en plus grand nombre. Le nombre d'habitants par pièce diminue. Aujourd'hui, chaque individu exige plus d'espace. Dans les pays au standard de vie bas, d'autre part, les moyens manquent pour donner à chaque famille une habitation décente. Ces deux situations ont une conséquence commune : la désertion des campagnes et l'engorgement urbain que l'on ne connaissait pas dans les siècles précédents, à part quelques rares exceptions.

p.307 Dans ma jeunesse on comptait sur les dix doigts les villes d'un million d'habitants. Aujourd'hui on en compte des centaines. Seront-elles demain des milliers ? Partout on assiste à une concentration. Répond-elle peut-être à un besoin de l'homme de se retrouver dans les grandes villes ? Je m'adresse aux sociologues et leur demande s'ils peuvent nous donner une explication de ce phénomène alarmant.

Sur tout le globe l'agriculture se mécanise. L'exploitation agricole a besoin de moins de main-d'œuvre, autrement dit : l'agriculture, si elle veut rester à la page, donne de moins en moins de travail et fournit leur pain quotidien à un nombre d'hommes toujours plus restreint. Elle fournit des hommes aux grandes villes et doit même le faire. Et voici une deuxième question qui s'adresse aux économistes : Comment jugez-vous cet état de choses ? Est-il sain, et combien de temps durera-t-il ?

L'accroissement de la population dans le périmètre des villes implique la pénurie de terrains à bâtir, surtout ceux disposant d'eau, de canalisations et de services publics à proximité. Les prix montent dans des proportions incroyables et effrayantes. Or, ces prix déterminent pour une part le montant des loyers qui à leur tour doivent être proportionnés aux gains des ouvriers et des employés. De notre temps, nous apprenions à l'école d'architecture que le loyer devait s'élever à un sixième, et au maximum à un cinquième du gain. Où en est-on aujourd'hui ? En Suisse, on doit compter, en partie déjà, avec le tiers du gain pour le loyer. On essaie d'amenuiser cette disproportion en faisant des économies sur la construction, le prix du terrain étant fixé.

Ce n'est donc pas étonnant que l'individu cherche, chaque fin de semaine, à

Comment vivre demain ?

s'évader en voiture à la campagne. Mais il a besoin d'une voiture, et pour pouvoir la payer la mère de famille, elle aussi, va travailler dans un bureau, dans une fabrique ou dans un atelier. On confie les enfants à l'Etat, à la pouponnière, à la crèche ou à l'école. Je ne sais pas si vous connaissez dans votre pays le problème des « enfants à clef » ? Ce sont ceux auxquels les parents attachent la clef de l'appartement autour du cou, afin qu'ils puissent se débrouiller eux-mêmes quand les parents sont au travail. Nous, nous connaissons ce problème, quoique la Suisse fasse partie des pays les plus aisés du monde. Le luxe roulant qui conduit toute la famille, en fin de semaine, dans la nature, au camping, aux restaurants de montagne, ce luxe doit être payé, mais l'esprit de famille en souffre et se détériore.

Ici, l'Etat libéral a échoué. Il n'a pas pris les précautions, constitué les réserves de terrain suffisantes et n'a donc pas été capable de régler la loi de l'offre et de la demande. L'Etat n'a pas eu la largeur de vue nécessaire et n'a pas réalisé l'importance de la question. Les routes, les stades, les écoles, les bâtiments administratifs, ont absorbé les terrains à disposition, ce qui provoqua une augmentation des prix. L'Etat devrait donc prêter une attention primordiale à sa politique foncière.

Aujourd'hui le problème posé est de bâtir des logements décents pour nos citoyens à revenus moyens. Quel que soit notre point de vue politique et quelle que soit notre conception du monde, il faut parer à une situation ^{p.308} par trop précaire. A chaque heure de travail, 15.000 hommes devraient pouvoir trouver sur notre globe un toit. Non pas seulement les fameux quatre murs mais beaucoup plus. A mon avis les quatre murs ne sont que des logements provisoires. Nous devrions donc bâtir tous les jours une ville de 60.000 habitations, soit une ville plus grande que Genève.

L'appartement de l'homme est son espace récréatif, et il ne devrait pas seulement être conforme aux fonctions primaires : dormir et manger, mais devrait être confortable, agréable. Il doit devenir un foyer où les gens se sentent à l'aise et où l'esprit de famille puisse se développer.

Que faisons-nous, nous les architectes ? Nous nous jetons sur les problèmes intéressants, nous bâtissons des écoles, des églises, des fabriques, des bâtiments administratifs, des banques ; nous bâtissons encore des villas pour des directeurs, et en plus des expositions.

Comment vivre demain ?

Le problème du logement, de l'appartement modeste, bien isolé, ensoleillé et aéré, à un loyer convenable, au milieu de la verdure, pratique, bon marché et en même temps coquet, ce problème-là nous le laissons trop souvent aux autres : aux médiocres, aux entrepreneurs, aux spéculateurs. Combien de difficultés à vaincre dans le projet d'un appartement simple ! Pourquoi se fatiguer à chercher mieux que les solutions connues ? Ici, Mesdames et Messieurs, l'élite des architectes a failli. L'urbanisme est délégué aux techniciens de la circulation et des travaux publics ; la construction proprement dite tombe de plus en plus entre les mains des entrepreneurs ; les institutions bancaires décident combien et où on bâtit ; les juristes autorisent ou refusent. Et nous, les architectes, nous sommes écartés. Nous ne nous soucions guère de l'aspect esthétique de nos villes qui peu à peu, sur tout notre pauvre globe, se détériore. Même les quelques écoles conformes au but qui leur sont assignées, les églises d'extrême avant-garde, les ravissantes façades de fabriques, les luxueux bâtiments administratifs, les casernes et les banques monumentales ne peuvent pas sauver l'image caractéristique de nos villes. Ils font plutôt voir très nettement que nous n'avons pas su discerner la tâche la plus importante, celle du logement des ouvriers et des employés. Nous ne voulions pas la voir, peut-être parce qu'elle est trop difficile à résoudre.

Que faisons-nous, nous les politiciens ? Nous discutons des salaires, de l'assistance publique, de projets d'assainissement du trafic routier. Nous accordons des crédits pour des hôpitaux, pour des asiles de vieillards, pour des écoles, des jardins et des crèches. Nous bâtissons des bâtiments publics et les inaugurons à grand renfort de publicité. Année après année nous nous réjouissons du progrès dans le domaine social et dans la construction des routes. Mais nous ne nous apercevons pas que la cellule de l'Etat, de la civilisation et de la culture, la famille, est en danger ; que son centre vital, les parents, est malade ; que les enfants ne se développent pas favorablement et que finalement la cellule protectrice se désintègre. Nous politiciens — et je ne pense pas seulement à ceux que nous avons élu, ou par ailleurs à ceux qui suivent les débats parlementaires, lisent les journaux, non, je pense à nous-mêmes — nous n'avons pas su être à la hauteur de notre tâche, parce que nous p.309 avons fermé les yeux sur les peines de nos concitoyens et parce que notre bien-être personnel nous intéresse plus que celui de la société à laquelle nous appartenons tous. Ce que nous bâtissons aujourd'hui, nous devrions le

Comment vivre demain ?

construire pour des siècles. Nous ne devons pas seulement avoir une vue superficielle des quartiers et des villes, mais nous devons les concevoir beaucoup plus profondément et pénétrer jusqu'à l'âme de l'homme qui l'habite, qui y rit et qui y pleure, qui y naît et qui y meurt et qui est reconnaissant quand on le soulage de sa peine.

LE PRÉSIDENT : Cet exposé magistral de M. Marti est un réquisitoire auquel je n'ai rien à retrancher. Si peut-être il a été un peu dur avec l'ensemble des architectes, en revanche, il est indiscutable qu'il a été profondément vrai dans sa critique générale.

Dans notre débat il faudra nous en tenir à un nombre limité de problèmes. Et pour ma part, je voudrais, pour cerner peut-être un peu mieux le débat, vous dire qu'il ne s'agit pas de savoir quelle forme auront les habitations de demain, si les logements seront plus grands et mieux organisés, si la structure des nouveaux quartiers permettra aux habitants de se garder ce minimum d'intimité dont parla si éloquemment M. le professeur Oppenheimer. Le problème est de savoir pourquoi, malgré qu'il existe des ensembles réussis, ces exemples ne sont pas davantage suivis. De ces logements, de ces quartiers, il en existe dans des pays comme la Finlande, comme la Suède. Il en existe aux Pays-Bas, il en existe même en Suisse. Il existe des réalisations harmonieuses.

Mais comment se fait-il qu'il soit si difficile de suivre ces exemples ? Comment se fait-il que plus de trente ans après l'énoncé de la Charte d'Athènes on en soit encore à piétiner, et qu'on soit obligé de reconnaître que le réquisitoire que vient de prononcer M. Marti est profondément vrai ? C'est là qu'il y a un problème.

Il faut également se demander comment il se fait qu'on se félicite dans tous les pays qui nous entourent de l'industrie automobile. Au cours de l'année 1963, en France, l'industrie automobile a fait un bond en avant de 19 % dans son coefficient de productivité, alors que le logement restait pratiquement stationnaire, avec un petit 4 % d'augmentation. Ces automobiles sont, en fait, le principal obstacle, le principal danger. Il y a dans cette confrontation dramatique toute la différence entre l'industrie payante qu'est l'industrie automobile — et celle de certains produits de luxe — et le logement. Il y a là un problème extrêmement grave.

Comment vivre demain ?

Je voudrais attirer votre attention, Mesdames et Messieurs, sur un autre aspect de ce que vient de nous dire M. Marti. C'est le suivant. Devons-nous admettre que dans les cités nouvellement bâties vienne s'installer une population faite uniquement de gens déracinés, en train de constituer une nouvelle race de nomades ? Ou ne devons-nous pas tout faire, tout tenter pour que ces gens qui ont quitté leur premier foyer — les uns leurs campagnes, les autres leurs petites villes — éprouvent enfin le besoin de s'enraciner ? L'aspect le plus dramatique de ces nouveaux ensembles résidentiels, c'est de n'y pas trouver un désir profond, de la part de ceux qui viennent y habiter, de constituer p.310 une nouvelle collectivité. Je pense que c'est un des principaux aspects sur lesquels la discussion va pouvoir s'engager.

Je pense que, pour ouvrir la discussion, je pourrais donner la parole à M. l'abbé Petite.

M. L'ABBÉ PETITE : Je vais poser une question qui rentre tout à fait dans la ligne de ce que vient de dire M. le Président. On a parlé d'une mentalité nouvelle dans les grands ensembles. Que pensez-vous de cette mentalité nouvelle ? Est-ce que l'homme est vraiment plus isolé dans ces grands ensembles ? On a même dit que, dans ces grands ensembles, il y avait davantage de suicides qu'ailleurs. D'autre part, avons-nous suffisamment de recul pour juger ces ensembles ? Le peuplement de ces grands ensembles — je parle des nouvelles cités qui se créent — est un peuplement anormal. Je dis anormal en ce sens qu'il n'y a pas une poussée normale de la vie, qu'il y a une quantité anormale de jeunes ménages. Je parle d'expérience, puisque je suis curé dans la périphérie de Genève. A Petit-Lancy-Onex on voit dans les grands ensembles des tas de poussettes et beaucoup de femmes en espérance. Il y a aussi la question du peuplement social. Il y a, par exemple, des groupements d'habitation où on ne voit que des gendarmes. Est-ce qu'une mentalité nouvelle ne va pas se créer ? Mais je pense qu'on n'a pas suffisamment de recul pour juger. Il faut compter un certain temps pour qu'un esprit de corps se fasse et pour que les gens prennent racine.

M. NOJORKAM : J'aimerais répondre immédiatement. Il existe chez nous des complexes d'habitation qui ont été édifiés vers les années 1930. Sur une expérience de passé trente ans, on a constaté tout d'abord que tous ceux qui

Comment vivre demain ?

sont à même de se payer un appartement en ville ou une maison de campagne, désertent le complexe d'habitation. Les jeunes n'y restent jamais. Ce ne sont finalement que les vieux qui y restent et qui y meurent.

On a fait des enquêtes et on a constaté pas mal de névroses dans ces ensembles. Ces névroses sont surtout occasionnées par le contraste qui existe entre l'exiguïté de l'appartement et l'immensité du complexe d'habitation. Les gens savent qu'ils habitent une grande caserne où ils ne peuvent pas pénétrer partout. Ils en sont réduits à un petit appartement : ils se tournent d'un côté, c'est le coin à manger, ils se tournent d'un autre côté, c'est le coin à coucher, ils se tournent encore et c'est le coin pour la cuisine, etc... Ils manquent vraiment d'horizon. Ils n'aspirent qu'à une chose, c'est d'avoir une petite maison où il y a une cave et un grenier, ainsi qu'un petit réduit où ils peuvent se livrer au bricolage, réparer leur vélo, etc...

De ce fait, ceux qui sont entrés en 1930 dans le complexe n'y sont plus. Il y a seulement 2 % environ des familles qui sont restées, et ce sont des vieux. La question, c'est qu'il ne leur faut pas seulement un horizon, il leur faut aussi des éléments où accrocher certaines fantaisies. L'être humain n'est pas seulement un être qui vient manger et dormir ^{p.311} dans son habitation. Il lui faut tout de même quelque chose de plus. On a tâché de suppléer à cela. Le Corbusier a remédié à cela en utilisant des plans déhanchés dans les appartements, mais ce n'est pas encore la solution.

M. JEAN-JACQUES MAYOUX : La question de l'homme déraciné est une question qui m'a toujours passionné. Je pense que ceux d'entre nous qui ne sont pas des spécialistes, c'est-à-dire ni architectes ni urbanistes, doivent précisément poser la question de l'habitat sur ce que j'appellerais le plan d'intégration, et non point sur un plan de spécialité.

Qu'est-ce que j'entends par intégration ? Il a été question l'autre jour de deux solutions : la solution de la maison individuelle et la solution du grand ensemble. Nous avons convenu aujourd'hui qu'il n'était pas de notre intérêt de débattre ces solutions et qu'il s'agissait là de faux problèmes. Je suis convaincu, en effet, qu'il s'agit de faux problèmes, car si on y regarde de près, on constatera que le résultat obtenu dans un certain type d'habitation individuelle et dans un certain type d'habitation collective est exactement le même, c'est-à-

Comment vivre demain ?

dire la solitude, la séparation, ce que vous avez appelé le déracinement.

Alors, pourquoi cela ? Si nous regardons dans le passé, nous trouvons la maison individuelle dans le village ou la maison collective dans la ville. Nous y trouvons précisément une solide appartenance parce que le village, ou la ville, c'est un endroit où l'on vit. Dans beaucoup de nos langues, *habiter* se dit aussi : *vivre* quelque part. Vivre, cela veut dire dormir la nuit, travailler le jour, avoir ses loisirs, aller au théâtre, avoir précisément une vie intégrée. Est-ce que l'un des désastres de notre vie moderne — l'une des erreurs capitales de conception auxquelles les peuples les plus démocratiques, comme nos amis anglais, semblent être en train de remédier, auxquelles on commence aussi à remédier en Suisse, avec beaucoup de difficultés tant la pâte est lourde à soulever — n'est pas précisément que les gens, dans les villes-dortoirs, sont déracinés ? Ils sont déracinés parce qu'ils n'ont rien à y faire, parce qu'ils n'ont pas à l'administrer, parce qu'ils ne se sentent pas responsables de cette cité, de ces ensembles qu'ils habitent. Ils sont là simplement en transit. On leur donne une sorte d'asile de nuit. Les femmes s'y ennuiant mortellement, de nombreuses enquêtes l'ont montré. C'est de là qu'il vient que nous assistons au phénomène des bandes de jeunes et à bien d'autres phénomènes que l'on a constatés dans les environs de ces complexes.

Il s'agit donc de trouver quelque chose qui ressemble soit au village de jadis, soit à la ville de jadis, de rendre à l'individu sa responsabilité dans l'ensemble qu'il habite, afin que cet ensemble ne soit pas seulement un endroit où dormir, mais un endroit aussi où avoir son activité industrielle aussi bien que son activité de jeu, ses joies et ses loisirs.

LE PRÉSIDENT : J'aurais aimé qu'un architecte vienne dire, à ce moment de la discussion, à quel point le postulat que p.312 vient d'énoncer M. le professeur Mayoux est celui que nous avons toujours mis en évidence. C'est peu après la guerre que l'urbanisme a créé cette notion d'unité de voisinage ; cette notion n'exprimait pas autre chose que le désir de recréer des communautés à l'échelle des cités d'autrefois. Avec nos communes suisses, nous avons un exemple de ces cellules authentiques dont nous espérons recréer le type dans certaines de nos réalisations. Mais il faut se rendre compte que l'échelle a complètement changé et que ces cellules, aujourd'hui, sont devenues trop petites. Une cellule de 200 ou 300 habitants n'est plus une cellule viable.

Comment vivre demain ?

M. MARC J. SAUGEY : Je crois que les questions posées par M. l'abbé Petite et par vous, Monsieur, sont des questions de nature à reprendre l'essentiel du problème. S'il y a de graves questions à résoudre dans les ensembles-dortoirs d'aujourd'hui, il ne faut pas oublier que ce sont des opérations de sauvetage. Il ne faut pas oublier qu'il y a à peu près trente-cinq ans, les urbanistes et les architectes formulaient précisément le postulat qui aurait dû être précisément à la base des constructions, et qui auraient dû être à même de répondre à cette explosion démographique. On a pris un retard de deux générations, et les opérations d'aujourd'hui sont uniquement des opérations de sauvetage. On construit uniquement des abris qui n'ont pas de prolongement. Il est évident que ces grands ensembles sont incomplets dans leur conception.

Il y a pourtant des réalisations qui montrent que cette vie communautaire de l'homme doit toujours être à la base, qu'elle est essentielle pour son existence, encore qu'on voie que ces réalisations sont incomplètes elles aussi, et qu'elles posent déjà des problèmes.

J'en reviens à cette fameuse Charte d'Athènes dont on parle souvent et qu'on applique très peu. Il s'agissait de quatre postulats : habiter, travailler, se récréer, circuler. Lorsqu'on construit des grands ensembles, des embryons de grands ensembles, il est évident qu'on ignore tout le reste.

Comme vous le disiez, les gens se sentent déracinés. Pourquoi ? Parce qu'en principe ces gens, quelle que soit la classe à laquelle ils appartiennent, travaillent toujours à l'autre bout de la ville. C'est le cas même pour les classes aisées. Prenons l'exemple de Genève, où la plupart des fonctionnaires internationaux aspirent à vivre dans un quartier agréable, tranquille, qui se trouve sur la rive opposée à leur lieu de travail. D'où un problème de circulation.

Il faut donc bien reprendre ces notions établies depuis bien des années et retrouver, comme disait M. Vouga, un noyau. Il s'agit de rattraper le retard, de penser une structuration organique ; il faut repartir de la base. Si au Moyen Age la base était l'église, la paroisse, il y a une base plus laïque aujourd'hui : l'éducation. Il faudrait partir de l'école enfantine, puis de l'école primaire, ensuite de l'école secondaire, etc., pour avoir chaque fois des noyaux que l'on situe aujourd'hui à 2.500 habitants, ensuite à 5.000, puis à 15.000 pour arriver enfin à 40.000 ou 50.000. Ces unités de voisinage, ces unités de résidence, doivent vivre par elles-mêmes et avoir une vie presque autonome. Il faut que

Comment vivre demain ?

p.313 ces quartiers, ces secteurs, soient reliés entre eux par des organismes qui viennent coiffer tout cela, comme par exemple des collèges supérieurs, des universités, des piscines de quartier, un théâtre, etc... Mais il n'y a pas seulement des problèmes de cohabitation, il y a des problèmes de travail.

Il y a encore un autre point que M. Vouga a mentionné : celui de la création et de la mise en place d'animateurs. On est frappé, par exemple, lorsqu'on visite les cités de Londres, combien la vie sociale y est intéressante. Vous savez que ce qui est caractéristique pour Londres, c'est que c'est une ville qui possède plus de théâtres que de cinémas. Cela trouve son prolongement dans des ensembles où l'on voit les locataires se réunir entre eux pour créer des cercles de comédie où les uns font les décors, les autres sont acteurs et d'autres encore organisateurs, etc...

Ce qui manque dans nos grands ensembles, c'est toute cette vie. Il faut donc reprendre à la base une structuration organique de tout l'urbanisme. Cela nous conduira, après une période que j'estime intermédiaire, à construire des ensembles nettement plus harmonieux que ceux que nous voyons aujourd'hui.

M. ALFRED SAUVY : Je partirai d'une question économique et démographique qui est au départ. Si quelqu'un venait maintenant de Sirius ou d'ailleurs, il nous demanderait : « Comment se fait-il que vous ayez des problèmes de logement et que vous n'en ayez point de nourriture ? », étant donné que l'homme dépense deux fois moins pour son logement que pour se nourrir, et que dans certains pays il dépense plus pour sa seule viande que pour son logement.

La première raison est une question d'agglomération. Les hommes veulent être tout près les uns des autres. C'est très commode d'être serrés, c'est-à-dire d'avoir à côté de soi une école, un médecin, etc., sans parler du lieu de travail. La deuxième raison, c'est qu'on demande un paiement brutal chaque mois ou chaque trimestre, alors que pour la viande et la nourriture en général on paie un peu chaque jour, et selon les fluctuations plus ou moins difficiles l'individu peut varier sa nourriture, et dépenser moins s'il est malade ou s'il est en chômage, etc... Pour le loyer il ne peut pas le faire. C'est un poids qui est mis sur sa tête et qu'il ne peut pas changer.

La troisième raison, qui n'est pas la moins importante, c'est que le logement peut être taxé techniquement et aussi politiquement. Les autres produits ne le

Comment vivre demain ?

sont pas. Par conséquent, il y a la possibilité de supprimer le marché, donc de supprimer l'abondance. Dans tous les pays, sans exception, qu'ils soient socialistes ou pas, il y a crise de logement à la fois quantitatif et qualitatif. Et s'il y a un problème de logement, c'est que l'homme se contredit perpétuellement. Il veut se serrer, et il voudrait avoir de la place. C'est le rêve de chacun d'avoir sa maison classique avec son jardinet, son garage, etc. Or les deux choses se contredisent. On peut choisir, mais l'arithmétique montre bien qu'on ne peut pas avoir les deux choses à la fois.

p.314 A cette double contradiction s'en ajoute une troisième. Depuis quelque temps les hommes aspirent — il y en a qui l'ont, d'autres pas — à avoir 8 m² pour eux, 8 m² mobiles. Ce sont des maisons qui se promènent et qui, dans une grande ville, tiennent plus de place que le logement puisque la voiture se compte en mètres carrés, tandis que les logements se superposent dans des maisons de huit étages et plus.

Donc, nous avons une série de contradictions qui expliquent que nous n'en sortons pas. Si nous voulons un jour résoudre le problème du logement, il faudrait qu'on se dise que nous allons l'attaquer tel qu'il est, et trancher entre ces contradictions, sacrifiant plus ou moins celle que nous voudrions, mais pas avec la prétention folle de vouloir les concilier étroitement, sans rien sacrifier.

Il faudrait en premier lieu, quel que soit le pays, procéder à la répartition de l'espace. Puis il s'agit de rechercher autre chose. Dans nos pays, c'est l'argent ; dans des pays comme l'Union Soviétique, c'est l'autorité. Ce sont des procédés qui ont tous les deux leurs inconvénients. Les Soviétiques ont commis l'erreur que nous commettons aussi dans les pays occidentaux, c'est-à-dire de croire qu'il faut que le logement soit gratuit ou tout au moins bon marché. Comme si cela résolvait quelque chose ! Ce n'est pas parce qu'on paiera le logement bon marché qu'on sera plus riche, puisque quelqu'un d'autre le paiera d'une autre façon. Les expériences montrent, en tout cas en Union Soviétique, que la gratuité ou la quasi-gratuité crée une pénurie de logements. Nous l'avons vu dans tous les pays occidentaux. Ceux qui ont la chance de pouvoir se loger à travers les lois ou à travers l'autorité se logent aussi largement que possible ; et en même temps, la gratuité amène avec elle une chose qui n'est pas précisément agréable : la servitude.

Les grands ensembles sont devenus, dans certaines grandes villes, une

Comment vivre demain ?

nécessité à cause de l'espace réduit et parce que les hommes ne veulent habiter que certaines régions. Je ne suis pas aussi pessimiste que certains d'entre vous sur les grands ensembles. Il n'y a pas encore eu d'enquêtes très sérieuses jusqu'à présent et, d'autre part, ces enquêtes ont été basées sur des personnes qui sont depuis deux ou trois ans dans ces ensembles, et qui sont dépayées. Il faut aussi voir où ces personnes se trouvaient avant, dans quel taudis, et il faut procéder par comparaison. Quand on a fait des logements de sept étages, on a dit que c'était inhumain, et cela l'était ; mais vivre au treizième étage n'est pas plus inhumain.

J'en arrive à la question économique. Dans les grands ensembles, on a commis une erreur supplémentaire. Dans l'idée des premiers promoteurs, ces grands ensembles avaient l'avantage de constituer une sorte de collectivité où on aurait tout au moins les avantages de la vie en commun, c'est-à-dire qu'il y aurait une infirmière, une laverie, une garderie d'enfants, une école, une poste et un grand nombre de services publics. Or, ces services publics, en général, n'ont pas été faits pour deux raisons : on a dépensé tout l'argent, et d'autre part, on a commis l'erreur de la gratuité. Il faut se garder d'imposer à un locataire une série de charges trop fortes, le locataire considérant toutes ces charges, ^{p.315} quelles qu'elles soient, comme des loyers et réagissant à la fois sociologiquement et économiquement contre ces charges parce qu'elles sont fixes. Tandis que si on paie au jour le jour on reste maître de sa dépense, on n'est pas écrasé par elle. En France, on paie le chauffage régulièrement réparti sur une année, et les habitants ne font pas de distinction entre le chauffage et le loyer.

Dans certains immeubles, on trouve le chauffage individuel. Mais en général les architectes n'en veulent pas. C'est une erreur sociologique. Ils ont raison techniquement, mais pas sociologiquement. Par ce moyen, les gens peuvent payer leur chauffage comme ils le veulent. De temps en temps, ils chauffent moins parce qu'il fait chaud, ou parce qu'ils ne sont pas trop frileux ; et de toute façon ils supportent la charge économique plus facilement.

Il y a un autre aspect, également sociologique, qui est très important. Dans ces grands ensembles on a commis une erreur qui est une erreur de gestion beaucoup plus que d'architecture. On dit aux gens qu'ils doivent aller dans l'appartement numéro un tel, et ensuite les gens sont facilement mécontents.

Comment vivre demain ?

C'est fatal, car ils n'ont pas de responsabilités. Si encore ils avaient eu le choix entre tel ou tel logement, ils auraient pu tenir un conseil de famille, et comme tous les gens qui choisissent ils auraient été persuadés qu'ils avaient raison. On voit dans la banlieue de Paris des logements affreux mais dont les gens sont extrêmement contents parce qu'ils l'ont choisi. Ils disent : « Voyez, nous sommes au midi », et en réalité ce n'est pas vrai ; ils disent qu'ils ont le grand air, quand en réalité ils ont près de chez eux une usine qui crache la fumée. Ils sont persuadés qu'ils ont raison, parce qu'ils ont choisi.

Il faut donner aux habitants une responsabilité. Il faut qu'ils soient dans le coup. J'ai vu des habitants de grands ensembles qui viennent pleurer parce qu'une tringle de rideau était démolie. Ils se plaignaient de la mauvaise qualité du bois, etc... S'ils avaient eu la responsabilité de leur appartement, s'il leur avait en quelque sorte appartenu, ils auraient pris un marteau et auraient réparé leur tringle. Il y a, par conséquent, toute une psychologie de l'habitation qui est à créer. On a été au plus vite et au moins cher possible. On a donc sacrifié beaucoup de choses. Mais il y a des choses qu'on aurait pu faire pour ne pas sacrifier l'esprit de l'individu.

Pour en revenir à la question économique, je vais vous montrer une contradiction. La société peut se créer des besoins de plus en plus grands et les satisfaire, ce qui sera au détriment des besoins vitaux parce que les besoins vitaux ne sont pas toujours en accord avec la productivité et le progrès. On a fait la constatation que, dans des favellas, des familles qui ont à peine la place de vivre ont un appareil de télévision. Il faut que la société se décide. Ou bien elle préfère courir éperdument derrière des objectifs qu'on construit constamment, ce qui fait ressembler l'homme à un écureuil dans sa cage, ou bien on se dit qu'il y a des besoins vitaux qu'il faut faire passer avant d'autres. Auquel cas tous les calculs de rentabilité auxquels nous avons l'habitude de nous référer ne sont plus bons. Il faut introduire une échelle de valeurs nouvelle et ^{p.316} supplémentaire, et faire passer pour l'ensemble de la population une série de satisfactions vitales avant des satisfactions secondaires de la consommation.

Tant que la société ne saura pas ce qu'elle veut en matière de logement, il y aura des choses qui seront sacrifiées. Le logement sera la principale victime pour quelque temps encore.

Comment vivre demain ?

LE PRÉSIDENT : Après M. Sauvy il me serait agréable si M. le professeur Heckscher voulait bien s'exprimer à son tour.

M. AUGUST HECKSCHER : Je dirai seulement quelques mots. Je suis tout à fait d'accord avec ce qui vient d'être dit ici : le logement seul, sans la communauté, ne vaut rien. On peut construire des appartements, construire des maisons, on peut construire des pièces, mais si tout cela ne fait pas partie d'une ville, d'une communauté, cela ne vaut rien. Je dirai même qu'il faut voir tout plus profondément. Vous nous avez demandé pourquoi on ne faisait pas les choses comme on devrait les faire. Vous avez dit que les architectes, les « planners », savent depuis longtemps comment il faut construire des maisons, des édifices qui plaisent au peuple. Il est vrai que la vision est peut-être là ; mais au fond, je pense qu'il y a une grande ignorance de ce que devrait être et de ce que pourrait être la vie heureuse de l'homme.

Aux Etats-Unis surtout, nous avons — depuis le temps où nous étions un peuple plus ou moins sauvage — l'idée que le bonheur de l'homme, c'est de vivre en pleine campagne. On vient en ville parce qu'il faut y travailler, mais on s'en échappe aussitôt que possible. C'est la raison pour laquelle on ne s'émeut pas si la ville est assez laide et dépourvue de tout élément plaisant ou qui élèverait l'esprit de l'homme. Je pense donc qu'il faut, aux Etats-Unis comme ailleurs, un système d'éducation tel que les enfants, dès le début, apprennent ce que c'est que vivre en harmonie dans une communauté. On pourrait prendre l'enfant déjà tout petit et lui montrer sa chambre à lui. Cette chambre même est entourée par l'appartement ou la maison qui représente la famille. En dehors de la maison, il y a la rue, et en dehors de la rue même où il peut jouer et être chez lui, il y a la vie pleine de choses et d'expériences qu'il peut acquérir peu à peu. De cette façon on pourrait peut-être donner l'impression, même à l'enfant, qu'il y a une espèce de philosophie de l'espace, qu'il y a un espace privé, qu'il y a des espaces familiaux, et des espaces publics, et qu'il ne faut pas les confondre. Seulement, dans la tradition américaine, nous avons une idée de l'espace qui est assez curieuse : une maison tout à fait privée, entourée d'une pelouse qu'on passe beaucoup de temps à tondre, elle-même entourée par les vastes espaces de la prairie américaine.

Il est évident que ce n'est pas cela qu'il nous faut dans le monde moderne. C'est impossible avec la population qui s'accroît sans cesse. Aux Etats-Unis, on

Comment vivre demain ?

commence à avoir une nouvelle vision des choses, c'est-à-dire que l'on construit des maisons assez près les unes des autres, p.317 et que l'on bâtit même dans les faubourgs ce que nous appelons des maisons de ville. Ainsi le jardin peut être plus ou moins en commun.

Il me semble que lorsqu'on commence à voir les rapports entre les choses vraiment privées et les choses qui sont communautaires ou publiques, on a au moins le commencement de la philosophie qui pourra nous permettre de construire des habitations dans lesquelles l'homme puisse être heureux.

M. NOJORKAM : Il y a un quatrième espace, celui du temple. L'emplacement de celui-ci ne doit pas être laissé au hasard, au contraire : dans la géomantique chinoise, il avait son corps engendré par le mont, ses flancs protégés contre le vent, donc il n'occupait pas le sommet, ceci également pour sauver les versants d'une symétrie monotone.

De nos jours on ne s'encombre pas de cette sorte de soucis. Pourtant il est très important que le temple soit bien situé, car tous y habitent en esprit.

Un autre point concerne le fait que l'homme suspendu (dans les grands ensembles) n'a pas la même force psychique que celui qui a les pieds sur terre. La légende d'Antée est toujours valable. Dans le monde de demain, faut-il poser l'homme, ou l'accrocher ?

Ces considérations n'ont pas besoin d'une réponse immédiate des démographes ou sociologues, mais elles doivent être avancées, elles ne sont pas si esthétiques que cela !

LE PRÉSIDENT : Il est passionnant, après l'exposé de certains problèmes français, d'entendre M. Heckscher sur la manière de voir le problème aux Etats-Unis. Ici je voudrais citer les paroles de Sir Patrick Abercrombie qui disait, s'adressant à des architectes : « Vous croyez qu'une maison est terminée lorsque vous avez donné les clefs à ses habitants. Eh bien, la maison n'est terminée que lorsque vous êtes sûrs que cette maison convient à celui pour lequel vous l'avez fait exécuter, et cela, vous ne le saurez que dans des années. »

Cela m'amène à l'indispensable contact que nous devons avoir, nous, les architectes avec les sociologues et les psychologues. Il est impossible que

Comment vivre demain ?

l'architecte continue à se contenter d'exécuter des maisons sans plus se soucier ensuite des tâches suivantes qui lui incombent. Il est nécessaire qu'après ses réalisations il remonte à la source ; et les psychologues et les sociologues, au moyen d'enquêtes, peuvent lui apporter des réponses qui sont absolument nécessaires. Et sur cet objet, peut-être que nul ne pourrait mieux nous répondre que le professeur Girod.

M. ROGER GIROD : D'abord, permettez-moi de revenir sur cet appel au sociologue. En général, c'est un signe inquiétant. Parce qu'on peut dire que les aspects de la vie sociale qui sont déjà susceptibles d'être étudiés d'une manière méthodique, et d'être modifiés par l'action rationnelle, relèvent de sciences telles que l'économie, la ^{p.318} démographie, etc. Et si on fait appel au sociologue, c'est en général qu'il s'agit de problèmes qui ne sont pas encore susceptibles d'être traités de cette façon. La sociologie, si on veut la définir d'une manière ironique, est un peu la science des problèmes sociaux insolubles, vagues, obscurs.

Les problèmes qu'on confie au sociologue sont des problèmes qui, malgré tout, demeurent dans le champ des explorations rationnelles futures ; on peut espérer qu'un jour ou l'autre on finira par les résoudre. Et parmi eux, ceux qui ont rapport notamment à l'urbanisme.

Si vous le permettez, je voudrais faire quelques remarques pour essayer de dissocier quelques aspects de ces travaux qu'on voudrait confier au sociologue. Je séparerai trois choses, le planning, la planification, et la sociologie de l'habitation proprement dite.

Sur le *planning*, il y a peu de choses à dire. Simplement, c'est la manière d'ordonner les opérations d'une façon aussi pratique que possible dans un domaine limité. Par exemple, on peut parler de planning quand un architecte entreprend une construction. On peut parler de planning économique s'il s'agit de mettre en œuvre un projet économique, et rien que cela. Sur ce point le sociologue, en principe, n'a absolument aucune compétence. Malgré tout, en général, c'est à cela qu'on limite les requêtes qui lui sont adressées.

Le second point, c'est la *planification*. Il me semble qu'on peut parler de planification à partir du moment où il y a une relation entre le politique et l'économique, et une volonté d'amélioration sociale. Il y a plus de facteurs

Comment vivre demain ?

combinés. Il s'agit de savoir exactement quels sont les buts à atteindre. C'est plus compliqué que dans l'ordre uniquement économique ou technique. Ensuite, il s'agit de voir dans quelle mesure, réellement, on obtient une amélioration des conditions sociales, ce qui entraîne des observations qui relèvent non pas de l'action sociologique, mais de la statistique sociale. Sur ce plan il y a encore beaucoup à faire. Nous n'en sommes qu'aux tout premiers pas.

Enfin, les problèmes deviennent plus authentiquement sociologiques lorsqu'on pose à l'observateur des questions qui se rapportent aux relations sociales dans les lieux d'habitation. C'est là qu'est le véritable objet de l'observation sociologique, car le sociologue a pour fonction d'observer notre personnalité extérieure et notre personnalité collective. Ce que nous ressentons dans tous les domaines de la vie n'est pas fonction uniquement de notre tempérament, de notre état d'âme, mais bien plus encore de notre rapport avec l'entourage. Dans tous les domaines, on commence à se rendre compte qu'au fond le bien-être, dans les lieux d'habitation, n'est que partiellement fonction des conditions matérielles d'habitation et du confort physique, mais beaucoup plus de quelque chose de très difficile à définir et qui est le milieu humain.

Je ne veux pas entrer dans des définitions qui seraient extrêmement compliquées et qui, d'autre part, ne seraient pas satisfaisantes, parce que nous ne connaissons pas encore assez les choses. Si vous le permettez, je prendrai quelques exemples vécus. Chacun de nous, lorsqu'il retrouve les lieux de son enfance, par exemple, même s'il a complètement ^{p.319} changé, éprouve un bien-être intérieur aussi certain qu'indéfinissable. Nous sommes là dans un lieu où nous nous sentons parfaitement nous-mêmes, parce que nous retrouvons quelque chose qui nous est extérieur et qui est un ensemble de souvenirs de rapports avec autrui et ainsi de suite. Nous nous retrouvons nous-mêmes dans quelque chose qui appartient à un paysage humain. En revanche, dans tous les lieux où la vie nous a installés pour quelque temps, nous n'avons pas pris racine : caserne, pensionnat, peut-être les grands ensembles, pour certains. Là nous éprouvons des sentiments tout à fait différents. En règle générale, nous ne demandons qu'à les fuir. Pourquoi ? Précisément parce que ce qui nous manque ce n'est pas la douche, ce n'est pas la température voulue pour notre organisme, c'est quelque chose de tout différent : un équilibre social.

A l'heure actuelle, l'équilibre social, qui était réalisé dans ce qu'on pouvait

Comment vivre demain ?

appeler les petits ensembles, dont le prototype est le village, est en train d'être complètement détruit par le développement de la civilisation. A la fois parce que nous nous rassemblons davantage dans les villes — parce que nous sommes plus nombreux —, et parce que notre mode de vie implique une nouvelle technique de l'existence. Par conséquent, nous devons trouver un équilibre humain. Nous devons, dans des sites humains complètement différents de ceux auxquels la vie et la tradition nous ont habitués, retrouver un équilibre.

Comme le disait tout à l'heure M. Sauvy, nous sommes tiraillés par des contradictions. Une des contradictions, c'est d'avoir en nous un modèle d'existence, des critères d'appréciation qui sont propres aux petits ensembles, et d'être contraints par la civilisation moderne de vivre dans les grands ensembles. Or, nous ne savons pas exactement ce qui se passe dans ce cadre. Des participants disaient, tout à l'heure, que de nombreuses études montrent que la vie n'est pas possible dans les grands ensembles. D'autre part, on nous dit que ces études ne sont pas probantes. Personnellement, je resterais plutôt dans un état de doute ; j'attends des démonstrations.

Or, c'est précisément la sociologie qui est la science la plus désignée pour étudier ces situations. Mais encore faut-il lui laisser le temps de le faire, et surtout lui laisser le temps de se développer. Tout à l'heure, on a parlé de la disproportion entre les problèmes à explorer et les moyens à disposition. Il est probable que nous avons, à l'heure actuelle, à peu près un éducateur pour cent personnes. Or, en disant que, dans un pays comme la Suisse, nous avons un sociologue pour 100.000 habitants, il est probable que je suis indulgent et que ma définition de la sociologie est large.

Vous faites constamment allusion au rôle du sociologue et je crois que vous avez raison. Mais ces malheureux sociologues sont représentés actuellement par quelques individus, et c'est toujours à eux qu'on fait appel dans toutes les situations : pour traiter les problèmes de la vieillesse, de l'éducation, du logement, pour renseigner, etc... Tout ce qu'il a le temps de faire, c'est ce que je viens de faire : définir le sujet et s'en aller.

p.320 Ce qui crée des difficultés, à l'heure actuelle, c'est le hiatus qui existe entre les études universitaires — qui sont des études de culture générale, où on enseigne un certain nombre de choses sur la vie sociale —, et la pratique du métier de sociologue. De sorte que si vous voulez que les problèmes passent du

Comment vivre demain ?

stade de l'exposé tout à fait introductif et général au stade du traitement scientifique, avec une possibilité d'action quelque peu réfléchie, c'est surtout l'appareil d'études sociales et sociologiques qu'il s'agit de développer.

Il n'y a rien de mystérieux dans cette personnalité extérieure dont je parlais tout à l'heure. Elle est parfaitement accessible à l'observation. Il n'est pas plus difficile d'étudier nos rapports avec autrui que d'étudier par exemple certains aspects de la vie organique. Il y a même certains secrets de la vie organique qui nous échappent, alors qu'il y a une part croissante de l'existence collective ouverte à l'étude rationnelle, Il n'y a pas d'obstacles dans la nature des choses, ou en tout cas nous n'avons pas atteint cette limite. Il y a simplement une insuffisance des moyens mis à disposition, et c'est sur cette remarque, si vous le permettez, que je termine.

Mme EDMÉE DE LA ROCHEFOUCAULD : Après des considérations philosophiques et sociologiques très élevées, je voudrais revenir à quelques questions pratiques. Il est certain que les grands ensembles représentent un progrès sur l'époque que nous avons connue il n'y a pas tellement longtemps, où on permettait d'élever, dans la périphérie des grandes villes, sur des terrains non aménagés où il n'y avait encore ni voirie ni électricité, des maisons dont l'aspect n'était pas toujours extrêmement esthétique. Les grands ensembles sont un progrès, et demain nous en verrons qui seront sans doute parfaits.

Je crois que l'une des choses auxquelles il faudrait arriver, c'est l'insonorisation des appartements, car vraiment quelquefois la vie est insupportable à cause du bruit, non seulement des appareils de radio ou de télévision, mais simplement par le remue-ménage qu'on fait à droite et à gauche. Certains logements, d'autre part, ne sont pas très bien conçus. Je sais qu'on a fait des concours, qu'on a demandé à quelques femmes de faire des suggestions et qu'on a eu l'amabilité de les retenir. Mais j'ai vu un logement où on n'avait pas prévu de porte pour la cuisine et tout l'appartement était rempli d'odeurs culinaires, ce qui n'était pas très agréable.

En sortant de l'appartement, en descendant dans la rue, dans l'espace qui est autour d'un de ces grands buildings, on ne trouve pas toujours un endroit pour distraire les enfants. Au fond, c'est la jeunesse qui nous intéresse, puisque nous sommes réunis sous le signe de « comment vivre demain ? ». On ne

Comment vivre demain ?

trouve pas toujours pour la jeunesse un terrain de sport, ou une piscine, ou encore un petit foyer culturel où les enfants pourraient faire une exposition, jouer des comédies, etc. Il faut considérer aussi que les gens ont besoin de vivre en dehors de leur logement.

Pour me résumer, je demanderai s'il y a aujourd'hui des grands ensembles que l'on puisse citer en exemple, où tout le monde serait ^{p.321} heureux. A-t-on fait des enquêtes où toutes les maîtresses de maison, les pères de famille, les enfants ont répondu « Oui, nous sommes parfaitement bien ! »

Mlle JEANNE HERSCH : Ce que je voulais dire a surtout un rapport avec ce que M. Girod a dit tout à l'heure. Je suis un peu effrayée quand je vois que ceux qui vont construire les habitations des hommes d'aujourd'hui et de demain, demandent des conseils aux psychologues et aux sociologues, et d'ailleurs aussi aux philosophes. Je pense que l'un des éléments de ce que j'appelle le malheur américain, c'est la croyance qu'il y a pour chaque chose une solution juste, qu'il y a un remède à tous les maux, et que tant que ces remèdes n'ont pas été trouvés il faut continuer à les chercher, mais qu'ils vous sont dus. Je crois que si on part de prémisses comme celles-là, on ne peut pas être heureux.

Je crois que M. Sauvy a mis le doigt sur quelque chose de tout à fait essentiel en montrant que les désirs d'un homme en matière d'habitation sont contradictoires. Il dit que les hommes veulent se serrer et qu'ils veulent en même temps de la place. Je continuerai en disant que les hommes veulent être en communauté et qu'ils veulent être seuls. Les hommes, quelquefois, fuient les communautés dans les vastes ensembles. Ils veulent perdre dans le grand ensemble le besoin de solitude, de distance, le besoin d'être quelqu'un, le besoin de n'être personne, le besoin d'avoir de la nature et d'autre part de ne pas en avoir. C'est très important. Aussi, d'une certaine manière, il s'agit d'humaniser partout la nature et de la polir comme telle ; mais dans un autre sens, on voudrait la trouver et l'avoir aux portes.

Il est bien évident que cela tient non seulement à la nature humaine, mais aux conditions physiques de la vie. Il y a là des choses qui sont insurmontables, des obstacles qui ne peuvent pas être vaincus. Je pense que cela doit être connu et assumé. Je pense aussi que c'est une erreur de vouloir conserver dans les conditions de vie qui sont celles d'aujourd'hui, et qui vont être celles de

Comment vivre demain ?

demain, des restes de la manière d'être heureux d'autrefois. Il faut en quelque sorte consentir à cette pente, et dans cette pente trouver sa manière d'être heureux. Je pense que vouloir reconstituer le village dans les grands ensembles est une chimère. Ce sera toujours artificiel. Il y aura d'autres formes de communautés et de responsabilités, mais jamais le village d'autrefois. Le village, peut-être, se reconstituera d'une façon disséminée, avec des hommes lointains, avec des contacts d'un tout autre ordre. Je pense que, dans ce domaine, personne ne peut savoir.

Quand M. Girod dit que l'objet ne résiste pas à l'observation scientifique, je crois qu'il y résiste de mille manières. Ce qui est peut-être possible, c'est de faire pour le mieux au niveau clair des commodités matérielles et du minimum de laideur d'abord, pour ne pas dire du maximum de beauté, qui est rarement atteint. Faire pour le mieux sur ce plan, et laisser encore aux gens certaines possibilités de choix ; c'est-à-dire que s'ils désirent certains avantages, qu'ils en assument les maux, p.322 qu'ils les paient — c'est normal. Certains avantages se paient toujours, d'une manière ou d'une autre. Il n'y a pas à donner à l'homme l'illusion qu'on peut avoir tout à la fois.

LE PRÉSIDENT : Mlle Hersch a très bien su répondre à toute une série de questions posées jusqu'à présent autour de cette table. Personnellement je l'en remercie.

M. AUGUSTE HECKSCHER : Je ne suis pas du tout de l'avis qu'il faut construire les bâtiments et les logements le mieux possible, avec le moins de laideur possible, et qu'ensuite il faut espérer que le peuple pourrait y vivre avec une espèce de bonheur. Nous avons fait cela aux Etats-Unis. Nous avons même fait, à New York, d'énormes assemblages d'immeubles, de grands logements, assez réussis du point de vue technique et architectural, et du point de vue de toutes les commodités de la vie. Or, que voit-on ? On voit que les jardins qui entourent ces bâtiments sont abandonnés par les gens qui y habitent. On voit qu'il s'y commet plus de crimes que dans les « slums » autrefois. On a l'impression qu'on a fait une grande œuvre, mais que le résultat, du point de vue humain, n'est pas du tout ce qu'on attendait. Je pense qu'il faut recommencer avec exactement ce dont Mlle Hersch a dit n'avoir pas besoin, c'est-à-dire avec la philosophie, avec une conception de la nature humaine.

Comment vivre demain ?

Mlle JEANNE HERSCH : Je ne connais pas exactement les statistiques américaines. Mais prenons par exemple les banlieues infinies de Chicago. Quand on m'a demandé comment j'avais trouvé la ville, j'ai dit qu'il n'y en avait pas, qu'il y avait une façade, ou un décor, au bord du lac et ensuite... rien, c'est-à-dire à l'infini ces petites maisons. Est-ce que véritablement dans cet infini où il n'y a pas de ville, pas de structure, où il n'y a rien, où l'on ne sait pas où on est parce que partout c'est pareil, est-ce que véritablement cela répond mieux à la nature humaine ? Est-ce que véritablement il y a là moins de crimes que dans ces grands ensembles articulés de New York ? Je ne sais pas. Il faudrait une information supplémentaire.

J'ai eu l'occasion de rencontrer l'architecte Neutra. Il préconisait de très grandes constructions pour préserver la campagne, la nature ; autrement on aurait de telles banlieues, et Dieu sait que quand on a vu Chicago, on n'en a pas envie. Puis il nous a montré, en projections lumineuses, sa propre maison, entre autres choses. C'est une maison toute basse, dans laquelle s'inscrivait un petit torrent. Je lui ai demandé si la vraie raison pour laquelle il préconisait les grands ensembles, c'était d'avoir de la place pour lui. Tout cela est très ambigu.

Ce que j'ai voulu dire, c'est qu'il faut faire, d'une façon ou d'une autre, quelque chose, mais qu'aujourd'hui personne ne peut donner une réponse valable. Quand on nous aura fait des maisons sur mesure, d'après les données obtenues à l'aide de tests et d'observations statistiques faites par des psychologues et des sociologues, j'ai l'impression ^{p.323} que dans ces maisons faites sur mesure, pour son bonheur, l'homme connaîtra peut-être l'état le plus désespéré. C'est cela que je crains.

M. AUGUSTE HECKSCHER : Je crois que vous n'avez pas donné de raison valable pourquoi il n'y aurait pas un dialogue possible entre architectes, sociologues et psychologues.

LE PRÉSIDENT : Il y a dans notre objet un certain nombre d'autres aspects à traiter, et il y a un certain nombre de problèmes pour lesquels nous ne disposons plus que d'une demi-heure. Je désire donner la parole à M. Peyrot, président du Département des Travaux publics.

M. FRANÇOIS PEYROT : Je vais essayer de dire ce que devrait être la tâche

Comment vivre demain ?

des pouvoirs publics dans ce domaine du logement. En effet, avoir un toit est quelque chose d'essentiel —, on l'a dit tout au long de cet exposé. Du point de vue de l'Etat, c'est une nécessité absolue pour l'équilibre et la paix sociale d'un pays. Il faut recevoir les lettres de ceux qui doivent quitter leur logement, voir l'angoisse que ces lettres expriment, pour savoir ce que c'est. C'est un besoin fondamental. Par conséquent, l'Etat est bien obligé de s'en préoccuper, afin que la société soit aussi harmonieuse et heureuse que possible.

L'habitat est le refuge de l'homme, le cadre de sa vie intime et familiale, où il a besoin de calme, où il élève ses enfants. A voir toutes les critiques qui ont été émises tout à l'heure, on voit bien qu'il faut un coordinateur. On ne peut plus croire à la génération spontanée des maisons, n'importe où, là où c'est possible de construire. Il est nécessaire d'avoir des urbanistes, des sociologues, des économistes, qui se penchent sur ces problèmes, qui cherchent à faire un tout harmonieux. C'est extrêmement important. La relation habitat-travail, dont on a parlé —, ces affreuses usines du passé, les usines mieux conçues d'aujourd'hui —, ces surfaces de verdure, tout s'équilibre et ce n'est que par les organes de l'Etat que cet équilibre peut être atteint.

Il y a un autre problème qui est très grave, c'est celui de la capacité financière du locataire, en raison du coût du logement d'aujourd'hui. Il est patent que partout, ou presque partout, le coût intrinsèque du logement est si élevé que pour une grande partie de la population les gains ne sont pas suffisants pour payer les loyers. Il y a donc déséquilibre. Tant que cet état de fait subsistera — et nous souhaitons qu'il ne subsistera pas longtemps —, il faut que les pouvoirs publics se préoccupent de cette question. Si seulement l'équilibre du marché pouvait mettre une fin à cette anomalie ! Mais tel n'est pas le cas. Comment les pouvoirs publics peuvent-ils intervenir ?

Ils peuvent agir sur deux plans. D'abord sur le plan de la mise à disposition de terrains. Ce serait une utopie que de croire que si l'on va chercher les terrains loin à la campagne, on les a meilleur marché. Car il ne faut pas oublier que l'équipement est extrêmement cher, que les voies de communication sont longues, qu'il y a les difficultés des ^{p.324} transports en commun. Toutes sortes d'aléas finiront par faire que le logement bâti sur ces terrains sera en tout cas aussi cher qu'en ville, sans en avoir les mêmes avantages.

Je voudrais dire ici un mot du désastre que constitue souvent, pour des

Comment vivre demain ?

petites communautés, la construction soudaine, sur leur territoire, de blocs locatifs d'une certaine importance. On bouleverse complètement les structures politiques de la commune, on bouleverse les habitudes des habitants qui ne se retrouvent plus entre eux. Il y a là un traumatisme extrêmement dangereux.

Par contre, dans la mesure où il sera possible de maintenir une population campagnarde, quoique avec des occupations citadines, ce sera une chose excellente. Il est navrant de penser que tant d'habitants, qui ont toujours vécu au village, doivent tout à coup vivre à la ville où ils sont dépaysés. Il vaudrait mieux que ce soient eux qui restent à la campagne, plutôt que de faire venir à la campagne des gens de la ville.

Il y a possibilité d'aide sous forme de mise à disposition de vastes ensembles locatifs. Mais cela ne peut pas s'improviser. Cela demande une très longue et minutieuse préparation. Il est nécessaire de voir tous les aspects du problème : économiques, financiers, techniques sans quoi on va au-devant de difficultés considérables. On l'a bien vu dans notre petit canton de Genève avec les essais que nous faisons actuellement.

Puis il y a le problème de l'aide financière. Doit-elle se faire sous forme de subventions à la construction elle-même, ou doit-elle se faire sous forme de subventions aux locataires ? Je vous dirai que, personnellement, je donne la préférence à la deuxième solution, parce qu'elle est plus souple. Donner une subvention à la construction, c'est donner pour un temps très long des possibilités d'habitats bon marché à des gens dont le standing de vie financier peut changer, ce qui est surtout le cas pour les jeunes qui, heureusement, suivent une pente ascendante. Donner une subvention au locataire, c'est aider vraiment quelqu'un pendant le temps où il en a besoin. Cela laisse aussi subsister des responsabilités individuelles que l'on a si justement soulignées tout à l'heure.

Enfin, sous l'angle de cette aide financière, je pense qu'il est hautement souhaitable de mêler dans les grands ensembles diverses catégories de population. Il n'est pas bon, comme disait M. l'abbé Petite, d'avoir des catégories précises de gens dans le même ensemble. Ils se voient déjà au travail. Ils portent peut-être le même uniforme et en plus ils se revoient tous les jours dans les corridors de leur maison. C'est regrettable. Tout au contraire, si on mêle des gens qui ont des genres de vie différents, une éducation différente,

Comment vivre demain ?

ils peuvent s'aider les uns les autres. Les enfants jouent tout naturellement dans le parc et vont et viennent à l'école ensemble, ils s'amuse ensemble ; cela crée une communauté infiniment plus harmonieuse.

Enfin un dernier mot, si vous le permettez. Je ne pense pas que ces grands ensembles soient si inhumains et impersonnels qu'on le pense. Combien de foyers ont été frappés, en visitant un immeuble, de la personnalité différente de chaque locataire, jouissant pourtant des mêmes logements, des mêmes installations. Chacun a meublé son ^{p.325} appartement à sa façon. L'un sera moderne, l'autre vieux jeu, l'un sera propre, l'autre le sera moins, l'un aura du goût, l'autre pas. Il y a donc, malgré une apparente uniformité, dans la construction qui donne l'essentiel, c'est-à-dire le toit et des installations sanitaires convenables, une place pour la personnalité de l'homme. Même avec des appartements imparfaits, mais s'ils permettent de voir à travers la fenêtre un peu de ciel et des arbres, il sera toujours possible aux hommes de n'être pas malheureux.

LE PRÉSIDENT : Nous avons connu des ensembles construits pour une seule catégorie de population ; par exemple, un ensemble construit par une grande industrie pour ses employés et son personnel. Il y a là assurément un danger qui mérite d'être signalé... Je donnerai la parole à M. Braillard.

M. PIERRE BRAILLARD : Après la volée de bois vert que nous a administré mon collègue Marti dans son exposé — duquel, d'ailleurs, je n'ai rien à retrancher —, il faut avouer que l'architecte est responsable de beaucoup de choses. Mais, je pense qu'il a aussi le droit de relever le gant et d'expliquer combien il est isolé dans tous ces problèmes, combien on le charge de tout, et combien il est nécessaire d'examiner si vraiment il porte la responsabilité de tout ce qui se passe.

Il y a un mot qui n'a pas été prononcé ce soir, c'est le mot de masse. C'est un mot nouveau pour nous, Suisses. En fait, le problème qui se présente à nous est un problème de masse ; il faut loger les gens en masse. Je ne veux pas dire par là qu'il faut les agglutiner. Je veux dire par là qu'il faut en loger énormément. La forme des logements peut être diverse ; on peut trouver de nombreuses solutions. Mais le problème reste un problème du nombre.

Nous sommes submergés à tel point que nous n'arrivons même pas à

Comment vivre demain ?

satisfaire les besoins courants, et que chaque jour qui passe nous laisse devant une tâche plus importante que celle de la veille. Est-ce que l'architecte est seul responsable de cela ? Non. Mais alors comment y remédier ? Eh bien, la recherche d'une solution nous conduit loin. Nous constatons que si nous voulons loger beaucoup de monde dans des conditions que nous reconnaissons tous comme devant être complètes et harmonieuses — c'est-à-dire que le logement doit être assorti de tous les éléments de la vie de l'homme —, nous nous trouvons dans l'obligation d'étudier de très grands ensembles. C'est-à-dire que l'architecte ne peut plus faire ce qu'il fait aujourd'hui sans le juriste, l'économiste, le financier, le technicien. Il doit maintenant pouvoir se diviser. Il doit pouvoir travailler en équipe. Et c'est en équipe qu'il doit pouvoir saisir le problème dans son ensemble.

Nous devons partir de certaines données, tant bien que mal, et essayer de donner satisfaction à tous. Mais alors, nous arrivons à ceci que les ensembles sont si vastes qu'ils nécessitent des espaces qui ne sont pas nécessairement dans les mains d'un seul propriétaire. Pour être logique, si on veut loger un nombre important de personnes dans un ^{p.326} complexe où on aura prévu une église des différentes confessions, des salles de spectacle, les commerces absolument nécessaires, etc., on en arrivera immédiatement au problème du terrain. Et quand on parle terrain, on est entraîné automatiquement à constater que la législation actuelle ne permet pas de résoudre des problèmes de cette ampleur. On arrive donc à la conclusion qu'il faut commencer par établir une législation qui permette à l'Etat, dans la mesure où on l'en a chargé, de résoudre ces problèmes ou d'être le promoteur des solutions — il n'a pas besoin d'en être le réalisateur. Mais si on veut qu'il arrive à un résultat, il faut qu'il ait les instruments nécessaires. Il faut donc une législation qui permette de remanier le sol, de façon à lui donner la destination que l'on envisage. Il faut que l'Etat se fasse le promoteur des équipes qui étudient ces questions.

Il faut donc que nous changions complètement nos anciennes conceptions de travail très individualiste, très limité. Il faut que nous changions d'échelle. Ce qui est un peu notre drame, c'est que nous travaillons encore comme il y a trente ou même cinquante ans. Nous devons maintenant revoir nos méthodes de travail. Nous ne devons plus construire sans avoir terminé un immeuble sur le papier. Nous ne devons plus nous attaquer à un quartier sans avoir terminé

Comment vivre demain ?

de le concevoir. Tous les problèmes sociaux viendront s'intégrer dans cette étude. Mais il faut commencer par le haut, et il faut commencer par des groupes suffisamment étoffés pour attaquer le problème sur toutes ses faces, suffisamment puissants pour suivre une idée qu'ils auront déterminée ; et il faut qu'ils aient derrière eux — de par l'Etat ou un organe quelconque à créer — les moyens suffisants pour imposer cette réalisation. A ce moment se présenteront les problèmes de droit et les problèmes financiers, où l'Etat peut intervenir sous les formes évoquées par M. Peyrot.

Je pense donc, et c'est ma conclusion, que si l'architecte peut être rendu responsable d'un certain chaos dans des solutions d'une grande diversité, cela provient précisément de la dispersion et de l'isolement dans lequel il travaille. Il s'agit pour nous de revoir nos méthodes et de repartir avec un système de travail tout à fait différent.

LE PRÉSIDENT : Il est utile que ces choses soient dites, et je suis heureux que M. Braillard les ait dites. Elles appelleraient, cela va sans dire, de très nombreux commentaires sur lesquels je me permettrai de revenir brièvement lorsque j'essaierai d'esquisser tout à l'heure la conclusion de ce débat. Mais avant je demanderai à mon ami M. Saugéy s'il est peut-être en mesure de répondre à Mme de la Rochefoucauld.

M. MARC J. SAUGÉY : Il y a toujours de bons et de mauvais exemples dans le monde. Si vous vous promenez en Hollande ou dans le nord de Londres, vous verrez des expériences qui valent la peine d'être vues, traversées et même vécues. Il y a deux exemples intéressants. L'un est la réalisation, précisément, d'un immeuble ^{p.327} locatif dans un immense parc. C'est là certainement une réussite, et si la réussite n'est pas totale, elle l'est certainement aux trois quarts. Vous avez aussi un groupe qui a été construit à 80 km de Londres, où le postulat : habiter, travailler, se récréer et circuler a été mis en valeur, puisqu'on a d'abord créé l'industrie pour susciter le besoin de l'habitat.

J'enchaînerai avec une remarque concernant les propos de Mlle Hersch. Il y a quelques années, je me trouvais un dimanche après-midi à Strasbourg où on venait de terminer la construction de mille logements avec plan périphérique adhérent. Il y avait au centre un espace libre de 200.000 mètres carrés engazonné. Il se trouvait dans cet espace deux écoles enfantines et une école

Comment vivre demain ?

primaire. Toutes les conditions semblaient remplies pour que, le jeudi après-midi et le dimanche, on voie des centaines d'enfants s'y ébattre, puisqu'il s'agissait d'environ 10.000 habitants. Or, il n'y avait pas un seul enfant. J'ai passé à l'extérieur, où il y avait des petites ruelles au nord, sans soleil. Il y avait là des dizaines de gosses qui jouaient au football, qui cassaient des carreaux, enfonçaient des portes, etc... Cela m'a intéressé et j'ai questionné les gosses pour savoir pourquoi ils jouaient là, alors qu'ils avaient à disposition une magnifique pelouse. Ils m'ont répondu qu'il en n'était pas question ; que là, c'était l'école.

Vous voyez comment le philosophe, le psychologue et le sociologue peuvent nous aider ! A Stevенеck, qui est une ville extrêmement intéressante sous pas mal d'aspects, économiques, etc., les constructions sont des constructions individuelles, soit en bandes continues, soit isolées. Aujourd'hui, à Stevенеck, on commence à construire des immeubles de dix étages, dans la nostalgie des habitations collectives.

Voilà pour le passé. Je voudrais également faire un petit bilan qui nous permettra peut-être de voir au-delà. Vous avez entendu dire, tout à l'heure, que nous avons à peu près trente ans de retard sur des formules acceptées et postulées par les architectes. Nous les mettons à peine en réalisation. Nous avons eu des intermédiaires transitoires à franchir. Nous avons, seulement dans le monde blanc, un retard de plusieurs dizaines de millions de logements à combler. Donc, dans trente ans, sur les trois milliards et demi d'individus qui naîtront, vous aurez en tout cas 600 millions de blancs, ce qui représente en tout cas 150 millions de logements. Ajoutés aux 50 millions qui manquent aujourd'hui, vous avez en tout cas 200 millions de logements à construire d'ici trente ans. Voilà le vrai problème de l'évolution en cours.

Le postulat que je voudrais formuler, c'est qu'aujourd'hui déjà, à côté des mesures transitoires indispensables, on étudie le problème de l'après-demain, celui pour la troisième génération qui nous suit. Celui-là est le plus important, parce que nous aurons affaire à des jeunes qui auront évolué dans des visions, des réactions esthétiques et sociales très différentes. Et c'est à partir de là qu'il faut déjà préparer le problème ; parce que je crois que c'est là que se situera le vrai drame.

Comment vivre demain ?

LE PRÉSIDENT : Je crois que mon ami M. Saugey a conclu pour moi et qu'il n'est plus besoin d'ajouter quoi que ce soit.

@

Comment vivre demain ?

ENTRETIEN DE CLÔTURE ¹

présidé par M. Paul-M. Croisier

@

LE PRÉSIDENT : p.329 J'ouvre le dernier entretien de nos Rencontres, qui sera un entretien de récapitulation. Certains de mes collègues ont peut-être un message à apporter ; aussi, sans perdre de temps, vais-je donner la parole au R. P. Fèvre.

R. P. PIERRE FÈVRE : Les Rencontres exigent — et je crois qu'elles l'obtiennent en effet — que chacun des participants y soit vraiment lui-même. Nous voici des gens venus d'un peu partout, de disciplines très diverses, et cependant personne, ici, n'arbore une étiquette qui indiquerait de quoi il se réclame. Chacun a laissé les rôles de son répertoire et essaie de se mieux comprendre soi-même en comprenant mieux les autres. C'est cela le bénéfice des Rencontres, où les spécialités du savoir éprouvent leurs distances, s'efforcent de se rejoindre, de se situer l'une par rapport aux autres.

Une vérité qui se passerait du dialogue ne serait plus une vérité ; ce ne serait qu'une idée vide, entêtée, folle. La vérité doit jaillir entre nous tous, dans une reconnaissance réciproque, et c'est alors qu'elle trouve son universalité concrète au lieu d'être seulement une affirmation nominale.

Mais aussi, la vérité est étalée devant nous et nous n'y comprenons plus rien, disait Valéry. Et si je mettais sous vos yeux l'ensemble des idées qui ont été échangées, l'ensemble de tout ce qui fut ici débattu, je craindrais qu'en effet nous n'ayons plus guère d'intérêt pour ces questions, qui pourtant restent brûlantes.

Il y a tout de même un point sur lequel une certaine unanimité s'est finalement manifestée. Tous les orateurs — je ne crois pas qu'il y ait une exception — ont au moins reconnu l'étendue des risques du monde actuel. Il est arrivé que cette constatation se fasse inquiétude, presque angoisse, mais jamais

¹ Le 11 septembre 1964.

Comment vivre demain ?

nous n'avons entendu personne récuser le monde moderne. La nostalgie d'un passé plus tranquille, à supposer qu'il l'ait été, a peut-être effleuré tel ou tel participant, à tel ou tel moment, mais ^{p.330} nous ne nous y sommes point abandonnés. Et si préoccupés que nous soyons des conséquences dramatiques peut-être de l'ère atomique, dans tous les domaines, nul n'a méconnu la grandeur terrible et pourtant bonne aussi de notre époque.

Je crois qu'on peut remercier M. Raymond Cartier d'avoir posé aussi crûment la question. Cette franchise a révélé que décidément, s'il y a parmi nous des hommes d'authentique poésie, par contre, il n'y a pas ici de ces poètes qu'il exècre — il voulait dire ces gens du passé, ces rêveurs, ces fuyards. Chacun d'entre nous aurait pu reprendre cette phrase du cinéaste Jean Renoir, qui m'est tombée sous les yeux tout à fait par hasard, ici, à Genève :

« Je passe mon temps à demander à mes amis, voire à des inconnus : qu'allons-nous décider, maintenant que la connaissance nous a ouvert tant de portes ? maintenant que nous savons presque tout, que nous sommes si malins ? Cette question me préoccupe affreusement. Ce monde nouveau est passionnant, magnifique, mais enfin il faut tout de même arriver à l'avalier, à le digérer, ce bougre de monde nouveau. »

Eh bien, ce « bougre de monde nouveau », il est si grand, si terrible, parce que le meilleur y comporte des risques accrus. La science peut bâtir l'univers où l'homme n'exploitera plus l'homme, disait M. Weisskopf, mais elle permet tout autant d'anéantir cet univers. Et l'homme aussi. Il y a un être intime de la science et aussi un langage universel de l'algorithme mathématique. Et peut-être les savants authentiques se rejoignent-ils dans ce langage sans avoir à faire abstraction de leur personnalité. Mais il faut bien avouer que cette science-là, la science des savants qui créent la science, est l'apanage d'un tout petit nombre, et c'est une particularité qui en devient poignante.

On pourrait en dire tout autant de la communication poétique. Elle n'approfondit pas seulement le moi au moment où elle l'ouvre au monde et aux autres ; elle isole tout de même un peu, cette forme de communion (à la manière de la communion dans nos églises quasi désertes) puisque le poète n'est plus lu que d'un tout petit nombre et reste comme impuissant à communiquer avec tous, en tant que poète.

Comment vivre demain ?

Tout cela était peut-être moins grave jadis. On considérait comme très naturel que les diverses formes de culture fussent l'apanage d'une élite européenne cultivée. Or, non seulement la complexité croissante des modes de la connaissance les sépare au point de rendre vain tout espoir d'un savoir qui s'étendrait à tous les registres, mais nous avons découvert des cultures autres qu'européennes. Et puis, nous ne pouvons plus aussi aisément accorder à l'élite le privilège de la vérité. Ce que nous éprouvons est donc moins une inquiétude devant les dangers de la technique que devant une remise en question radicale de l'idée même de vérité et de culture.

Le privé et le public, la culture et la nature, la science et ce que M. Portmann appelait le « primordial », la guerre et la paix aussi, partout nous avons été sensibles au drame de ces oppositions. Je me demande seulement si nous n'avons pas été tentés plus ou moins d'y échapper un peu, je veux dire : d'équilibrer un terme par l'autre.

p.331 Je ne dis pas que le poète se console de n'être pas lu. Il se résigne parce qu'il communique au plus profond de lui-même avec le plus profond du monde. Oui, mais c'est encore par-devers soi que cet échange a lieu.

Le savant, lui, décèle la possibilité d'une civilisation où tous pourront, s'ils le veulent, revenir au primordial, à l'humain. Mais je ne sais pas si la création scientifique ne continuera pas de s'éprouver comme terriblement solitaire, et si nous pouvons nous accommoder de cet intime de la science qui demeurerait incommunicable, sinon à quelques-uns.

Quant à la guerre et à la paix, on a reconnu que les terribles armements atomiques sont, paradoxalement, le gage de la paix. On se prend seulement à espérer d'un temps où la paix serait sans menaces, où les nations seraient définitivement désarmées.

Je veux dire que nous avons tous ici tendu à séparer finalement les termes de ces oppositions multiples au moment où on les reconnaissait solidaires. Parler de médecine psycho-somatique, disait ici M. Portmann, c'est parfois le meilleur moyen de canoniser la division de l'âme et du corps. Personne ici n'a récusé le grand thème de l'incarnation, mais tout se passe comme s'il y avait déjà une intériorité, et déjà une extériorité ; comme si on se préoccupait de les mettre en rapport.

Comment vivre demain ?

Qu'il s'agisse donc de la particularité des idéologies, de la spécialisation des savoirs et des cultures, partout, nous nous sommes heurtés à ce fait de la séparation, et en même temps nous avons éprouvé qu'elle était intenable. Mais il me semble que c'est à pousser l'interrogation jusqu'au bout que nous aurions chance de nous rejoindre et de faire un monde. Sommes-nous allés assez loin ?

Prenons les pays sous-développés. Pour ma part, je ne crois pas que la culture traditionnelle de l'un de ces pays puisse survivre telle quelle à l'intrusion de la technique, car précisément elle n'était pas une pièce rapportée dans le contexte d'une vie collective ; elle en était le tout. Ces cultures, pour admirables qu'elles aient été, sont déjà mortes au moment que nous les découvrons. Mais je dirai inversement que la nôtre, qui depuis longtemps professait son universalité, s'aperçoit que cette universalité était toute abstraite et n'était finalement que l'expression de la particularité européenne. En ce sens-là, notre culture à nous aussi est morte. Et finalement, s'il peut y avoir la genèse de quelque chose de positif, c'est dans la coopération, mais une coopération où nous serions conscients de la mort de ces cultures.

Or, plutôt que d'admettre cette mort, nous avons peut-être préféré trouver un équilibre entre des termes opposés.

J'ai entendu M. Portmann (je ne sais si c'est ici ou ailleurs) dire que la culture devient le maniement d'un instrument scientifique. Alors, nous avons tendu à chercher un équilibre par un retour aux humanités classiques, par un retour à la nature. Le problème ne serait-il pas plutôt intérieur à la science et à l'éducation scientifique elles-mêmes ? On a voulu compenser les dangers de la technique, de l'anonymat moderne, par les champs et la mer, par le retour au « primordial ». D'où cette impression curieuse, au cours de cette décade, d'un certain ^{p.332} spiritualisme. Ne croyez pas que je m'en sois tellement réjoui, d'ailleurs. Le pasteur Widmer ne s'en est pas non plus tellement réjoui, ce matin. C'est un spiritualisme qui serait comme l'envers d'un positivisme. Il y a cinquante ans, ils se livraient des batailles homériques, ils voulaient s'exterminer mutuellement. Alors que, pendant cette décade, ils avaient l'air de chercher un appui l'un sur l'autre.

Merleau-Ponty a bien vu le problème ; il expliquait ici-même, en 1951, comment, pour lui, depuis cinquante ans, la caractéristique du monde était précisément le dépassement définitif de cette antinomie.

Comment vivre demain ?

Pour terminer, je vous livrerai mon impression. Il me semble que nous avons tout à perdre pour gagner quelque chose. C'est dans une confrontation entre toutes les spécialisations, toutes les cultures, toutes les particularités — qui sont à leur manière des violences — où tous nous avons quelque chose à perdre, que nous avons chance de tout gagner.

LE PRÉSIDENT : Je remercie le R. P. Fèvre d'avoir bien voulu nous livrer ces réflexions. Je vais maintenant donner la parole à M. Jean Rudhart.

M. JEAN RUDHART : Je dois avouer qu'en écoutant le R. P. Fèvre — avec infiniment d'intérêt, d'ailleurs — je n'ai pas toujours eu exactement le même sentiment que lui.

On a beaucoup souligné, dans ces Rencontres, les changements qui bouleversent notre monde. Je serais, en ce qui me concerne, beaucoup plus sensible à certaines permanences. Il ne faut pas considérer permanence et changement comme des termes antagonistes, mais les saisir au contraire dans leurs relations.

Parmi les changements les plus profonds de notre temps, ce ne sont pas les changements matériels qu'il faut retenir en premier lieu, mais davantage les changements qui affectent notre manière de penser. Mais ce changement des instruments de la pensée n'est pas un fait nouveau. On peut l'observer dans le passé ; et c'est dans le passé qu'il faut chercher à en mesurer la portée. La réflexion sur l'avenir me paraît spéculative si elle ne prend pas assise sur une connaissance du passé. Je voudrais m'expliquer très brièvement.

Dans le monde grec, les concepts ne sont pas du tout équivalents aux nôtres. Les concepts de monde, d'histoire, d'espace, de temps, par exemple, sont tout à fait différents des nôtres, et pas seulement dans la représentation des savants et des philosophes, mais dans la conscience commune.

De tels concepts, qui structurent notre expérience la plus courante, se transforment. Or, en dépit de cette transformation, nous pouvons comprendre un texte ancien. Si cette transformation était essentielle, la communication serait impossible, nous ne comprendrions rien. Le fait que nous puissions comprendre indique qu'il y a une permanence, et je crois que c'est cette permanence que nous devons prendre en considération.

Comment vivre demain ?

p.333 M. Weisskopf a mis en évidence la corrélation du développement scientifique et du développement moral. Il m'a paru résulter de la discussion que la science permet un exercice plus large, plus efficace de certains impératifs moraux, grâce notamment aux instruments qu'elle met à notre disposition ; que d'autre part l'activité scientifique, parce qu'elle est une activité humaine rigoureuse, s'accompagne chez le savant d'une prise de conscience aiguë de certains impératifs moraux. Cela est capital. Mais il ne me semble pas qu'on ait montré que la connaissance scientifique comme telle nous fasse découvrir des valeurs morales nouvelles, ni même qu'elle approfondisse, en tant que connaissance scientifique, notre appréhension des valeurs anciennes.

Le R. P. Dubarle a montré combien notre notion de prochain s'est transformée. Le prochain, c'est aujourd'hui toute l'humanité. La question est de savoir si, dans sa qualité morale essentielle, l'amour du prochain a changé. Je n'en suis pas convaincu. L'exigence morale se fait sentir dans l'activité scientifique parce qu'elle est une activité humaine, mais la source de cette exigence ne me paraît pas résider dans la science même. L'étude du passé me paraît encore une fois propre à éclairer la permanence de cette exigence à travers les changements de ces formulations.

Le professeur Schaerer a souligné la stabilité des valeurs. Cette stabilité est profonde, en dépit des apparences. La notion grecque de justice, par exemple, était très différente de la nôtre. Un seul exemple : c'est au nom de la justice que les moralistes anciens justifiaient l'esclavage, et au nom de la justice que nous le condamnons. Et pourtant, l'étude des situations concrètes dans lesquelles sont portés les jugements qu'inspire la *dikê* nous permet d'y adhérer en reconnaissant à travers eux une aspiration à la justice, de quelque manière qu'on la définisse, qui est encore celle qui nous porte.

Le R. P. Dubarle a dit que la vision scientifique du monde l'engage à s'interroger. Mais cette interrogation, en face d'un donné qui laisse à la pensée sa liberté, n'est pas nouvelle ; n'est-elle pas liée précisément à la condition permanente de l'homme ? Et je précise que, pas plus qu'aujourd'hui, le donné ne se réduisait, dans le passé, à un donné immédiatement intuitif. C'était aussi un donné complexe, élaboré par l'apport social et, à travers cet apport, par des spécialistes, par des techniciens, même s'il faut compter parfois des prêtres parmi ces spécialistes et ces techniciens.

Comment vivre demain ?

M. Weisskopf a dit que la vision du monde que lui donne la science lui donne du même coup quelques indications sur le sens de l'existence humaine. Et, pour nous le faire sentir, il a esquissé d'une manière très belle une cosmogonie. Celui qui étudie les religions antiques ne peut pas s'empêcher de reconnaître une remarquable correspondance de structure entre cette cosmogonie que nous propose un savant contemporain et certaines cosmogonies très anciennes. Je ne pense pas aux cosmogonies élaborées par des savants ou des philosophes ; je pense à des cosmogonies mythiques. Cette correspondance nous renseigne-t-elle sur la nature du monde ou sur la permanence de l'esprit humain ou de p.334 ses exigences ? Je laisse la question en suspens. Je pense du moins qu'il y a lieu de méditer sur cette correspondance et, si on ne le fait pas, on court le risque de se tromper sur la portée de la cosmogonie scientifique elle-même.

Ces réflexions voudraient mettre en évidence certaines permanences perceptibles au delà des changements des instruments de la pensée et des formulations qui la conditionnent. Il ne s'agit pas de contester le changement — il est évident —, mais pour deviner le sens même de la révolution où nous sommes engagés, de reconnaître ce qui dure et ce qui est fondamental. Si l'on reconnaît ce qui dure, si l'on prend une conscience plus claire de cette permanence humaine qui nous permet de comprendre les Anciens eux-mêmes en dépit des différences qui opposent leurs formes de pensée aux nôtres, peut-être serait-on moins inquiet que le R. P. Fèvre de l'isolement apparent des savants, des poètes, de l'homme enfin, dans le monde contemporain. Peut-être serait-on d'autre part mieux préparé à comprendre les civilisations non européennes avec lesquelles nous sommes aujourd'hui confrontés.

Cette reconnaissance du permanent me paraît essentielle pour agir sur la transformation que nous vivons. Je prendrai un exemple précis : l'action que l'on peut exercer, si l'on songe à l'avenir, par l'enseignement. Il est hors de doute que notre enseignement doit être repensé. Mais l'importance des permanences que je viens de souligner doit nous mettre en garde contre le danger qu'il y aurait à faire, dans cet enseignement, une part trop exclusive aux disciplines scientifiques, et à une vision strictement contemporaine trop momentanée de notre monde.

M. FRANCIS JEANSON : Une formule a été prononcée tout à l'heure, que nous entendons souvent, et sur laquelle nous sommes parfois assez facilement

Comment vivre demain ?

d'accord. C'est : « Notre culture est morte ». Personnellement, je n'irai pas jusque-là. Je ne crois pas que notre culture soit morte. Je crois simplement que nous nous trouvons dans une étrange situation où nous l'entretenons, nous la faisons vivre en circuit fermé ; nous la faisons vivre entre nous, et son langage est un peu le langage d'une société secrète.

Il est étrange de constater à quel point nous pouvons être satisfaits lorsque de simples allusions culturelles sont produites devant nous.

Pour moi, cette histoire-là est aussi mystérieuse que l'histoire du flipper. Le flipper est un appareil où on lance des boules, puis elles suivent des circuits divers et il y a des lampes qui s'allument. Quand on fait une allusion en milieu culturel, cela fonctionne toujours ; il y a toujours quelque part des lampes qui s'allument. Naturellement, on ne sait pas très bien si ce sont les bonnes lampes ou les mauvaises ; mais il y en a qui s'allument, donc tout le monde est content. Nous devrions peut-être essayer de dépasser cette phase du flipper et essayer de faire de la culture, comme disait Pierre Emmanuel hier soir, un « lieu commun ».

Le problème est là. Et il me semble que des entretiens comme ceux que nous pouvons avoir dans le cadre des Rencontres, doivent être ^{p.335} très positifs à cet égard, en ce sens qu'ils nous font voir le risque qu'ils ne tournent à une espèce d'auto-reconnaissance, de reconnaissance, les uns par les autres, des membres d'une élite. C'est toujours le danger qui nous guette tous, et il y a plusieurs façons d'exprimer ce danger.

D'une certaine manière on peut dire que c'est celui de passer d'un bond à l'universel ; celui de court-circuiter tout l'entre-deux, entre la situation présente, celle où nous sommes réellement, qui n'est pas particulièrement universelle au point de vue de ses valeurs, et l'universel.

Nous voudrions d'emblée nous installer dans cet universel et nous ne nous rendons pas compte que, sous prétexte de gagner du temps, nous en perdons ; et que ce qui est court-circuité dans l'histoire, ce n'est pas le temps, ce sont les hommes. Finalement, à supposer même que nous parvenions au but et que nous disions l'universel, nous le dirions par-dessus la tête des intéressés eux-mêmes.

Dans la situation où nous sommes, et malgré tout ce qu'on nous dit chaque

Comment vivre demain ?

jour de l'accélération de l'histoire, de la précipitation souvent affolante des phénomènes, je crois que nous devons admettre que la seule manière de gagner du temps, c'est de procéder patiemment ; c'est de repartir patiemment du concret de nos situations réelles, de la situation effective de ces hommes dont nous parlons. De qui parlons-nous quand nous parlons de l'homme de demain ? Il est bien évident que c'est de l'homme d'aujourd'hui. Nous nous demandons ce qu'il doit devenir ; ce qu'il doit exiger de lui-même, obtenir de lui-même, pour pouvoir entrer dans cet avenir. Mais cet homme, qui est-il ? Ce n'est pas seulement nous, qui nous parlons en ce moment ; ce sont tous les hommes qui n'ont pas été invités à nos réunions. C'est vraiment l'homme du XX^e siècle, n'importe lequel, et de n'importe quel pays, bien entendu. Parce que je crois qu'il y a tout de même une chose qui commence à être acquise, une idée qui se fait jour de façon satisfaisante maintenant, c'est que nous sommes désormais tous solidaires les uns des autres et que nous ne nous sauverons pas tout seuls. On ne va pas instituer un club de ceux qui peuvent se sauver ; ou bien nous nous sauverons avec les autres, ou bien nous nous perdrons ensemble.

Cet homme de demain, il nous pose le problème suivant : il faudrait que demain puisse devenir notre aujourd'hui. C'est-à-dire, l'aujourd'hui de tous ces hommes indépendamment desquels nous ne parviendrons à rien. Car nous ne pouvons pas indéfiniment nous satisfaire de prendre conscience de la réalité contemporaine dans notre coin.

Je crois qu'en effet la question est d'arriver à prendre conscience du monde moderne et de ce progrès, à la fois fascinant et inquiétant. J'entendais dire tout à l'heure : chacun doit prendre conscience de ceci, de cela... Mais qu'est-ce que cela veut dire : chacun doit prendre conscience ?

Je préférerais mettre cela au conditionnel. Chacun *devrait* prendre conscience. Parce qu'en somme, est-ce que nous nous préoccupons un instant des moyens qu'il faudrait fournir à chacun pour qu'il puisse effectivement prendre conscience ? Nous, nous avons quelques moyens. ^{p.336} Ils sont plus ou moins brillants selon les cas, mais, en gros, nous en sommes assez satisfaits. Cela nous plaît bien d'être capables de lire des ouvrages sur à peu près tous les sujets, de pouvoir converser avec X ou Y. Nous avons une teinture générale, mais en fait, si nous nous préoccupons de l'homme de demain, nous devons

Comment vivre demain ?

nous préoccuper de l'homme qui n'a même pas cette teinture générale.

Nous sommes en présence d'un double problème : comment faire pour que cet homme, qui est notre contemporain, notre semblable, notre prochain — employez le terme que vous voudrez — et à qui notre sort est lié, retrouve ses prises sur la connaissance et sur les phénomènes dont dépend son existence ?

Car nous parlons gentiment de notre monde. Seulement, ce monde n'est généralement le nôtre que de façon très unilatérale, c'est-à-dire que c'est le monde par lequel nous sommes possédés. Ce n'est pas notre monde en ce sens que ce serait le monde dans lequel nous aurions des responsabilités, le monde à l'élaboration duquel nous pourrions participer. Nous ne participons pas à l'élaboration de ce monde, et nous voyons passer les phénomènes comme des météores, à une distance vertigineuse, et même les phénomènes dont dépend notre destin.

Le problème est de savoir comment nous remettre en prise sur ces phénomènes. Il fut un temps, sans doute, où l'homme était à peu près en prise sur le monde qui était le sien. Maintenant, ce n'est plus le cas. Et si nous voulons poser des questions sérieusement, nous ne devons jamais perdre de vue cet aspect des choses. Je ne dis pas que ce soit l'unique problème ; je dis que si nous ne posons pas ce problème-là, tous les autres deviennent terriblement gratuits.

Nous devons prendre conscience. Mais quel moyen avons-nous de prendre conscience ? Et à supposer que nous, qui sommes là, nous y parvenions ; que nous comprenions tout ce qui se passe, nous pourrions peut-être nous dire : c'est très bien, on va dispenser cette prise de conscience, on va la diffuser ; on a compris, alors on va donner aux autres cette compréhension.

Je ne crois pas du tout que le problème puisse se poser dans ces termes. Une prise de conscience, une compréhension, que l'on prétend distribuer, ça n'est finalement plus qu'un savoir. Il ne s'agit pas de diffuser un savoir parmi les hommes. Il faut incarner cette prise de conscience pour qu'elle devienne réelle, pour qu'elle devienne opérante, pour qu'elle permette vraiment aux hommes d'exercer effectivement cette liberté dont on leur rebat les oreilles et qui ne se présente presque toujours pour eux que sous la forme de l'impuissance. Non seulement il faut que cette prise de conscience s'incarne parmi eux, il faut qu'elle soit la leur.

Comment vivre demain ?

Je veux dire que si nous prenons conscience entre nous, et qu'ensuite nous voulons leur dire de quoi nous avons pris conscience, nous perdrons notre temps. Il faut, je crois, se soucier de prendre conscience de notre monde et de ses problèmes avec les autres. Nous devons procéder à cette prise de conscience parmi eux, autant que possible avec eux. Mais comment cela peut-il se faire ?

p.337 Imaginons que demain matin l'un d'entre nous se trouve en possession, par un coup de baguette magique, des moyens de diffusion massifs existant à l'échelle humaine. Que va-t-il faire ? Que va-t-il dire ? Qu'aura-t-il à dire, tout conscient ou savant qu'il soit ? Je vous avoue que, pour ma part, je n'aimerais pas me trouver dans cette situation ; j'ignore complètement ce que je pourrais dire ; ou plus exactement, je suis tout à fait convaincu que je n'aurais rien à dire. Et le malheur, c'est que nous risquons de nous trouver indéfiniment dans cette situation, à cause de notre impatience, dont je parlais en commençant, d'aboutir à des prises de position, à des vues synthétiques globales, à des fulgurations presque décisives. Et cette impatience nous fait oublier les étapes intermédiaires. Nous les négligeons. Nous négligeons en particulier d'y parvenir avec les autres, en fonction des besoins et des exigences, et des situations qui sont réellement les leurs.

Une autre forme du danger dont je parlais, c'est d'opposer comme dans une espèce de dilemme irréductible, l'individuel et le collectif. Cela est redoutable, et je crois qu'on n'en sort pas une fois qu'on y est entré ; on en reste à jamais prisonnier.

Les dimensions peuvent être indiquées, esquissées ; mais qui est un pur individu ? En avez-vous rencontré un ? Moi pas ; jamais. Et une collectivité ? Vous êtes-vous adressé quelquefois à une collectivité ? Moi pas, jamais. En réalité, ce sont deux limites pour l'existence des hommes. Alors, au lieu de nous dire : heureuse époque où l'on pouvait encore être un individu parce qu'on n'était pas noyé dans la masse ; ou au contraire de dire : ce qui est bien, c'est le passage au collectif, parce que là on voit l'existence de tous les hommes, on est vraiment en rapport avec le semblable sous toutes ses formes possibles ; au lieu de dire cela, il faudrait simplement reconnaître que nous ne sommes jamais en contact, ni avec l'individuel, pas même en nous-mêmes, ni avec le collectif ; que le domaine du personnel, c'est déjà le domaine de l'humain vécu ; que le

Comment vivre demain ?

domaine de l'humain vécu, c'est déjà le domaine d'un certain réseau diffus de relations, c'est déjà une espèce d'expérience de la communauté. Et encore, ce n'est pas suffisant, parce que cette communauté peut se refermer sur elle-même, alors qu'il faut qu'elle s'élargisse, s'ouvre de plus en plus. Mais l'idée de passer à la limite d'un seul coup, de se dire : ça y est, j'appartiens à l'humanité, eh bien non, c'est une idée folle. Nous devons tenter d'appartenir un jour à l'humanité, ce qui signifie que nous devons tenter de la réaliser, progressivement, patiemment, sans vouloir brûler les étapes mêmes par lesquelles cette réalisation est possible.

Finalement, il me semble que ce problème est celui de la pratique du monde par les hommes. Et cela suppose, je crois, que nous nous préoccupions sans cesse, non seulement de parler théoriquement de cette pratique du monde, mais effectivement d'en mettre au point les moyens réels. Il faut faire la pratique de la pratique ; il faut arriver à inventer ensemble des moyens qui permettraient aux hommes d'avoir prise ensemble sur ce monde qui est le leur en ce sens qu'ils en sont ^{p.338} parfaitement prisonniers et souvent victimes, mais qui n'est pas le leur en ce sens qu'ils n'en sont pas responsables à l'heure qu'il est.

Cela signifie qu'il faudrait inventer des techniques de mise en rapport des hommes avec les phénomènes sociaux qui conditionnent leur existence, donc des techniques qui ne soient pas les techniques politiques traditionnelles, mais des techniques qui permettraient vraiment aux hommes d'atteindre la connaissance là où ils peuvent l'atteindre, là où elle a un sens pour eux. Il faudrait les mettre en mesure d'atteindre pareillement les grands phénomènes sociaux qui commandent leur vie.

Après tout, les hommes ont des problèmes sur place, localement. Il faudrait qu'ils puissent, progressivement et ensemble, prendre conscience de ce qui relie ces problèmes aux problèmes régionaux, problèmes nationaux, problèmes planétaires. Il faudrait toujours relier l'homme à ce qui le commande et qu'il devrait commander. C'est un problème de mise en rapport. Et je crois que l'invention des techniques dont je parlais suppose des conditions presque morales — bien que je me méfie étrangement de ce terme. Il est aujourd'hui impossible de comprendre quoi que ce soit, à quelque niveau de connaissance que ce soit, si on ne travaille pas en commun. C'est agaçant, n'est-ce pas, les

Comment vivre demain ?

petits groupes, parce que cela évoque bien des histoires passées, bien des fantaisies groupusculaires. Mais n'importe. Nous ne serons pas la collectivité d'un instant à l'autre, et il faut rétablir les chaînons intermédiaires.

Mais outre cette ouverture à autrui, il faut le sens de la responsabilité ; il faut une « responsabilisation » des hommes ; il faut que les hommes veuillent s'informer, comprendre le monde. Seulement, vous sentez bien qu'il y a là une espèce de dialectique. Les hommes sont écrasés par leur impuissance à l'égard d'un monde qui les déborde de toutes parts, dont on ne parvient à avoir une connaissance de plus en plus claire et précise qu'au niveau scientifique. Quant à l'homme de la rue, il se trouve très précisément dans un univers magique dans lequel il n'a plus le moyen de se rendre responsable. Il est donc urgent de lui redonner le sentiment que la chose est possible, qu'il peut de nouveau avoir voix au chapitre dans ce monde, s'intéresser utilement à ce qui s'y passe et décider de son propre sort.

M. JEAN STAROBINSKI : J'avais une question à poser au R. P. Fèvre, et j'en ai maintenant une à poser à M. Francis Jeanson. Il semble qu'en effet l'exigence de l'universel est parfois trop anticipante, mais elle reste l'exigence de l'universel qui n'est pas — il vient de nous le dire — l'installation complaisante et illusoire dans un pseudo-universel déjà possédé. M. Jeanson vient de nous parler de la nécessité de travailler avec tous, ou plutôt d'être relié à tous, dans un certain effort pratique. Tout d'abord, j'ai eu l'impression qu'il nous proposait une chose chimérique ; puis il est revenu à la nécessité d'un travail dans un groupe vécu, senti, où chacun se connaît.

Ceci m'amène à remarquer que dans presque aucune révolution l'universel n'est à l'échelle planétaire, mais que, dans presque toutes les révolutions, l'universel national est revendiqué par un parti, ^{p.339} c'est-à-dire par une fraction de la totalité des hommes, par un parti qui prétend assumer le destin de tous.

Et ensuite, il va falloir, d'une certaine manière, récupérer dans cette vision totale et totalisante ceux qui ne l'ont pas encore admise. D'où la tâche souvent difficile des révolutions qui doivent éduquer un peuple qui n'est pas le peuple participant collectivement à l'action révolutionnaire. De sorte que nous voici en plein problème politique.

Comment vivre demain ?

La remarque que je voulais faire au R. P. Fèvre est la suivante : je ne crois pas qu'il faille s'inquiéter trop de la division de nos techniques, de la difficulté du langage scientifique. Il me semble que, malgré tout, la distance qu'il y a entre l'homme commun d'aujourd'hui — j'entends l'homme éduqué — et le savant est infiniment moindre que celle qu'il y avait entre l'illettré et le magicien, entre l'illettré qui devait rester ignorant, et le magicien qui détenait par tradition, privilège, grâce, ou parce qu'il appartenait à une certaine caste, un savoir exercé de façon irrationnelle.

C'est ainsi, me semble-t-il, qu'un homme qui recourt au médecin, sans rien savoir de la médecine, fait implicitement un acte de confiance en la raison. Il pourrait, s'il le voulait ou s'il en avait eu l'occasion, gravir tous les échelons du savoir qui conduisent à l'acte médical. Il pourrait, s'il en avait les moyens, non pas devenir un physicien de génie, mais comprendre de quoi il s'agit en physique. Il y a là une compréhensibilité de principe qui est tout autre chose que l'incompréhensibilité de principe de la pensée magique ou du recours au miracle qui, d'ailleurs — et c'est une des caractéristiques de notre monde — restent encore extraordinairement vivants.

M. ROBERT OPPENHEIMER : Je suis d'accord.

R. P. PIERRE FÉVRE : En parlant de la « mort de notre culture » je ne prétendais pas souligner un côté catastrophique de notre époque, puisqu'au contraire je voyais dans la prise de conscience, nécessaire aujourd'hui, de nos particularités respectives, un signe de salut. J'ai peut-être eu tort d'employer l'expression « mort de la culture », mais cette mort est le début d'une vie nouvelle.

Qu'il y ait un acte de confiance en la raison quand on va voir le médecin, je veux bien. Mais il me semble que la science a tellement pénétré notre monde que nous ne pouvons pas nous contenter de voir l'ensemble d'une population faire usage des instruments scientifiques et des résultats de la science. Cela me paraîtrait revenir à une sorte de cité platonicienne, où l'on s'accommodait effectivement de ce que ceux qui n'étaient pas raisonnables en eux-mêmes devenaient raison en se soumettant à celui qui était raison pour eux, à savoir le philosophe. Et je pense que c'est tout de même une aliénation.

Comment vivre demain ?

Vous avez évoqué le problème révolutionnaire. Le drame du marxisme, c'est que la révolution qui était conçue comme universelle, s'est trouvée historiquement réalisée comme particulière.

p.340 Ce que j'ai appelé maladroitement « mort des cultures » signifie que le moment est arrivé où on en aperçoit la particularité. Eh bien, c'est peut-être, aujourd'hui, ce qui réalise une universalité toute négative encore : celle que Marx, à son époque, avait discernée dans un prolétariat qui, dénué de tout, expatrié de tout bien national, spirituel, etc., était par là même l'homme universel.

M. FRANCIS JEANSON : Le plan politique vient d'être par deux fois évoqué et je comprends très bien dans quel sens il l'a été, en particulier par mon ami Starobinski.

Ce problème d'une totalisation concrète, d'une exigence d'universel qui s'exprime dans une situation déterminée, qui donc ne peut pas réellement tout totaliser, qui totalise de façon limitée, toujours partielle, ce problème est fondamental. Et il crée des difficultés lorsqu'une telle totalisation concrète et située cherche à faire valoir ailleurs que sur sa propre situation l'universalité qu'elle postule et qu'elle tente de réaliser.

Je crois bien que nous avons là l'exemple même de la façon dont nous sommes toujours contraints de procéder. Je veux dire que nous sommes tous aux prises avec cette espèce de dialectique qui fait que nous devons tenter une percée vers l'universel, mais dans des conditions concrètes. Et parce que nous l'attendons dans des conditions concrètes, elle risque de ne point apparaître valable pour d'autres hommes qui sont dans des conditions différentes. Bien sûr, mais c'est aussi en confrontant ces tentatives diverses qu'on peut arriver, progressivement, à dégager une vérité commune, un sens commun.

Le mouvement de l'histoire, c'est bien cela essentiellement ; et d'autre part, nous devons être encore une fois très patients. Nous ne devons pas nous choquer de ce que les résultats auxquels nous parvenons, et qui pour nous sont des résultats valables pour tous, n'apparaissent point valables pour les autres. Les autres en font autant de leur côté. Il faudra nous confronter. Mais si nous n'avons rien à confronter que des idées générales, des perspectives qui passent par-dessus les réalités, alors les confrontations seront vaines.

Comment vivre demain ?

M. FERNAND-LUCIEN MUELLER : On demande beaucoup aux Rencontres. Ce que M. Jeanson a dit ici ce soir en est un témoignage parmi beaucoup. Les exigences sont multiples. Je pense pour ma part que les Rencontres ont leurs limites, qui me paraissent quasiment infranchissables. On ne peut pas tout leur demander. L'aspect théorique décrié par M. Jeanson est évident. Mais enfin, j'ai observé que lui-même a employé souvent l'expression « il faut » « il faudrait que les hommes... », et que c'est aussi une manière d'exhortation qui, pour être pleinement valable, exige précisément une qualité humaine que nous ne prétendons pas créer.

Ce qui me paraît évident, c'est, au cours de cette décade, l'intérêt manifesté par le public. Cet intérêt montre que les Rencontres répondent effectivement à un besoin. A quel besoin ? Je dirai celui d'y voir un peu plus clair, celui de prendre conscience des problèmes de notre ^{p.341} temps, de la situation de l'homme à notre époque, et cela pour le diffuser, mais aussi avec l'espoir que cette prise de conscience servira à éclairer un comportement qui soit véritablement un comportement incarné.

A cet égard, il me semble que cette décade a satisfait à cette aspiration, même s'il n'a pas été apporté de réponse précise à notre question « Comment vivre demain ? » Je pense qu'il était impossible que des réponses précises soient données, étant entendu que nous sommes dans un monde en pleine révolution.

Ce qui est apparu au cours de ces Rencontres — le R. P. Fèvre l'a justement observé — c'est qu'au fond personne n'a pensé que l'on pouvait revenir en arrière ; que l'attitude réactionnaire, pourrait-on dire, était une attitude de rêverie utopique. Nous sommes tous embarqués dans la même aventure. Même chez Pierre Emmanuel, positivement, il m'est apparu que l'exigence d'une communion en profondeur, une attitude de protestation contre les aliénations, contre la désintégration des individus humains dans un monde dont les rouages leur échappent, prend tout son sens à partir de ce qui avait été dit auparavant, dans d'autres perspectives.

Car l'individu, aujourd'hui, avec sa liberté, est chargé d'une responsabilité très lourde et il souffre en même temps de ses choix inopérants. Il aspire à des critères, à des prises — c'est ici, je crois, que nous sommes parfaitement d'accord avec M. Jeanson — que seules peuvent lui donner des techniques élaborées et appropriées. Il ne peut échapper à ce monde, mais il voudrait

Comment vivre demain ?

maîtriser mieux les situations dans lesquelles il se trouve.

Or les choses vont trop vite — on l'a rappelé abondamment — et il y a les difficultés d'abord des connaissances, qui sont devenues très complexes ; il y a la difficulté de la communication entre les hommes ; il y a l'ambiguïté des mots — on a pu s'en rendre compte au cours de cette décade.

Mais ce qui importe essentiellement, c'est une orientation commune ; c'est un sens de la solidarité humaine et de la responsabilité humaine définie à partir des hommes concrets, indépendamment des divergences idéologiques. Et ici encore, je suis entièrement d'accord avec M. Jeanson. Or, je crois qu'ici, véritablement, quelque chose surgit au cours de cette décade. Et à cet égard, me semble-t-il, les Rencontres ont été marquées par un nouveau climat culturel, dont l'encyclique de Jean XXIII et la coexistence pacifique proclamée par Moscou sont des manifestations typiques.

On peut évidemment interpréter l'attitude parfois un peu réticente de certains interlocuteurs dans un sens négatif. Mais en l'interprétant positivement, je dirai que chacun s'est senti dans l'obligation, plutôt que d'exacerber les contrastes, de rechercher des points communs pour un avenir meilleur, construit par l'homme et pour l'homme.

Les Rencontres, à défaut de solutions simplistes, que seuls des esprits simplistes peuvent leur demander, ont leur rôle à jouer. Ce rôle consiste à encourager, à stimuler cette recherche en commun de moyens d'action permettant à l'individu de se sentir moins isolé, moins ^{p.342} impuissant dans le monde que nous vivons. C'est là-dessus que je termine. Il me semble que nous vivons dans un monde où le dialogue est plus nécessaire que jamais ; ce dialogue que les Rencontres ont instauré en 1946, qu'elles ont maintenu à travers des situations souvent difficiles, doit se poursuivre en vue de ce nouvel humanisme que les Rencontres avaient choisi comme thème en 1949.

LE PRÉSIDENT : Vous savez tous l'intérêt que l'UNESCO a porté aux Rencontres internationales de Genève. Je me fais donc un plaisir de donner la parole à M. Sanavio, représentant de cette organisation.

M. SANAVIO : En choisissant comme thème pour cette année : « Comment vivre demain ? », les Rencontres de Genève ont complété un discours qui avait

Comment vivre demain ?

été commencé l'année dernière. Il me semble, en effet, que les perspectives ébauchées par les éminents conférenciers au cours de cette dix-neuvième session découlent des préoccupations pressenties pendant les discussions sur le thème : « Dialogue ou violence ? »

MM. les professeurs Oppenheimer et Weisskopf nous ont parlé à la fois des menaces qui pèsent sur l'avenir et des possibilités de bonheur que la technologie peut nous offrir.

M. Heckscher a pressenti le danger d'une déshumanisation de l'homme par la destruction de tout ce qui est individuel.

M. Cartier, au contraire, a exalté l'ère moderne comme la plus heureuse et la meilleure.

Finalement, hier soir, Pierre Emmanuel nous a parlé de ce que la poésie devrait être aujourd'hui et plus encore demain.

Le lien commun entre toutes les communications qui ont été présentées à ces Rencontres a donc été un effort pour définir le futur dans la perspective de ce que nous connaissons de notre passé le plus immédiat et de notre présent.

Mais personne ne peut ni prédire ni connaître l'avenir ; la tâche de l'homme est de créer, par un travail continu, le présent à sa propre image, et en rapport direct avec ses besoins. Nous connaissons les besoins de l'homme d'aujourd'hui ; nous pouvons seulement spéculer sur les besoins de l'homme de demain, que nous essayons vaguement de créer selon la conception qu'aujourd'hui nous avons de nous-mêmes.

C'est pourquoi il me semble que ni le pessimisme, ni l'optimisme à outrance, alors même qu'ils reflètent les préoccupations vitales de l'homme moderne, ne peuvent nous servir de base pour comprendre ce futur qui est en nous et que nous pouvons bâtir certainement avec une profonde conscience de notre culture et de notre passé, mais non avec une notion de la civilisation qui, dans la course du temps, sera toujours dépassée par les nouvelles exigences de l'homme et de l'humanité.

En effet, l'homme est tout à fait nouveau chaque jour qui passe, même si, comme le disait un sociologue du siècle dernier, « son passé lui pèse sur les épaules comme une montagne ».

Comment vivre demain ?

p.343 Ce qui ne change pas et ne pourra jamais changer, c'est une série de relations entre hommes, et entre hommes et choses. Je ne veux pas dire que les rapports ne peuvent pas s'altérer, mais plutôt qu'il y a un mode de relations — dont Hegel nous parlait déjà dans la *Phénoménologie* —, sur lequel la vie humaine et tout rapport entre l'homme et la réalité sont immuablement fondés.

Le but de l'homme est de se rationaliser lui-même et l'univers. Les formes que cette rationalisation pourra prendre ont moins d'importance que le fait même de la rationalisation ; que l'effort de réduire tout ce qui l'entoure à l'unité de mesure imposée par sa propre présence dans l'univers. C'est pourquoi je pense que l'homme ne mourra jamais et que cet effort de rationalisation de la réalité se poursuivra pendant tout le temps que, dans leur langage, les théologiens appellent « éternité ».

C'est en raison de semblables considérations que l'UNESCO s'est attachée, depuis sa création, à poursuivre le but rationnel d'arriver, par les moyens de la culture, à l'établissement et à la sauvegarde de la paix. Car ce n'est que dans un état de paix universelle, voire d'appréciation mutuelle des différentes cultures et des différents besoins de chaque peuple, que cette rationalisation de l'univers peut poursuivre son chemin éternel.

Dans le monde moderne, où la course aux loisirs rend l'homme de plus en plus esclave de l'objet, l'UNESCO fait sienne la tâche d'étudier les façons dont ce temps libre, ces loisirs peuvent être mis au service d'une réintégration de l'homme à lui-même.

Contre la civilisation des gadgets, des objets inutiles, l'UNESCO affirme ainsi la nécessité d'une civilisation de la culture et l'obligation de donner à tous la conscience non seulement de soi et d'un passé commun, mais aussi de l'effort rationnel qui doit informer toute activité humaine ; le futur de l'homme est dans la connaissance qu'il a de lui-même et dans sa propre raison.

Permettez-moi de conclure, Monsieur le secrétaire général, en vous transmettant les vœux d'amitié fidèle du directeur général de l'UNESCO, M. René Maheu.

L'UNESCO attache le plus grand intérêt à vos travaux, à ces Rencontres qui renouvellent toujours, dans un climat de libre discussion et d'objectivité, un dialogue entre hommes de culture dont le souci commun est de définir les

Comment vivre demain ?

problèmes les plus profonds qui nous préoccupent aujourd'hui. C'est dans cette perspective que l'on peut bien dire que ces Rencontres de Genève nous donnent chaque année la mesure du pouls de l'humanité.

Les XIXes Rencontres internationales de Genève étant closes, le président donne rendez-vous aux invités pour les XXes Rencontres, après les avoir chaleureusement remerciés de leur active participation à la réussite de la décade écoulée.

@

INDEX

Participants aux conférences et entretiens

@

AJURIAGUERRA, Julian DE : 223, 232.
BAJAN, Mikola : 287.
BEUVE-MÉRY, Hubert : 188, 190.
BRAILLARD, Pierre : 325.
BUCHANAN, Georges : 193, 244.
CAHEN, Roland : 229, 232, 236, 274.
CAMP, VAN, Chanoine : 184, 185, 197, 234.
CAMPAGNOLO, Umberto : 181, 264, 265, 266, 267.
CARTIER, Raymond : **35**, 201, 210, 216, 218.
CASTRO, Francisco DE : 215.
CHAVANNE, André : 179, 266, 267, 277.
CHRISTOFF, Daniel : 198, 291.
COTTIER, R. P. : 245, 258.
CROISIER, Paul-M. : 329.
DUBARLE, Dominique, R. P. : 182, 195, 221, 267, 273.
DURAND, Charles : 219.
EMDE BOAS, Conrad Van : 223, 232, 236, 247.
EMMANUEL, Pierre : **155**, 282, 283, 284, 285, 288, 293, 296, 298, 302.
EY, Henri : **69**, 225, 231, 232, 233, 235, 238.
FEHR, Alfred : 242.
FESSARD, R. P. : 250, 295.
FÈVRE, Pierre, R. P. : 329, 339.
FRANKFURTER, Alfred : 205.
GIROD, Roger : 317.
GIVET, André : 285.
GOTTMAN, Jean : 213.
GRÉGOIRE, Marcel : 186, 188, 200.
HECKSCHER, August : **51**, 200, 204, 206, 208, 212, 214, 217, 316, 322, 323.
HEER, Ernst : 261.

Comment vivre demain ?

HERSCH, Jeanne : 185, 196, 245, 281, 302, 321, 322.
IWASKIEWICZ, Jaroslav : 286.
JEANSON, Francis : 334, 340.
KAELIN, R. P. : 241.
LA ROCHEFOUCAULD, Edmée DE : 190, 320.
LEJEUNE, Claire : 290.
LESCURE, Jean : 202, 237, 259.
MACH, René : 241.
MARIE, Pierre : 297.
MAROIS, Maurice : 233.
MARTI, Hans : 305.
MARTIN, Georges-Henri : 199.
MAYOUX, Jean-Jacques : 206, 311.
MEILI, Conrad : 190.
MICHELET, Chanoine : 199, 262, 263, 271, 299.
MOREL, Bernard : 301.
MORIER : 292.
MOULIN, Léo : 180, 194.
MUELLER, Fernand-Lucien : 340.
NOJORKAM : 310, 317.
OPPENHEIMER, Robert : **11**, 23, 181, 184, 185, 187, 189, 190, 191, 192, 193,
196, 197, 198, 261, 263, 270, 273, 279, 339.
PATOCCHI, Pericle : 281, 284, 285.
PETITE, Abbé : 310.
PEYROT, François : 323.
PORTMANN, Adolf : **113**, 242, 243, 244, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 254,
256, 257, 259, 260.
ROCHEDIEU, Edmond : 236, 258, 276.
ROSENSTREICH : 252.
ROTENSTREICHER : 191.
RUDHARDT, Jean : 217, 253, 332.
SAFRAN, Alexandre : 180, 268, 271.
SANAVIO : 342.
SAUGEY, Marc J. : 312, 326.
SAUVY, Alfred : 251, 313.
SCHAERER, René : 254.

Comment vivre demain ?

SECRÉTAN, Philibert : 278.

SOURKOV, Alexei : 209, 212.

STAROBINSKI, Jean : 219, 232, 248, 249, 338.

VOUGA, Jean-Pierre : 305, 309.

WALL, Bernard : 237, 259.

WEIL, Eric : 191, 194, 220.

WEISSKOPF, V.-F. : **133**, 183, 185, 189, 262, 263, 264, 265, 268, 270, 271,
272, 275, 276, 277, 279.

WIDMER, Gabriel : 256, 298.

*

Conférences : [Oppenheimer](#) — [Cartier](#) — [Heckscher](#) — [Ey](#) — [Portmann](#) — [Weisskopf](#) — [Emmanuel](#).

Entretiens : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#) - [Quatrième](#) - [Cinquième](#) - [Sixième](#) - [Septième](#) — — [Entret. privé](#).

@