

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



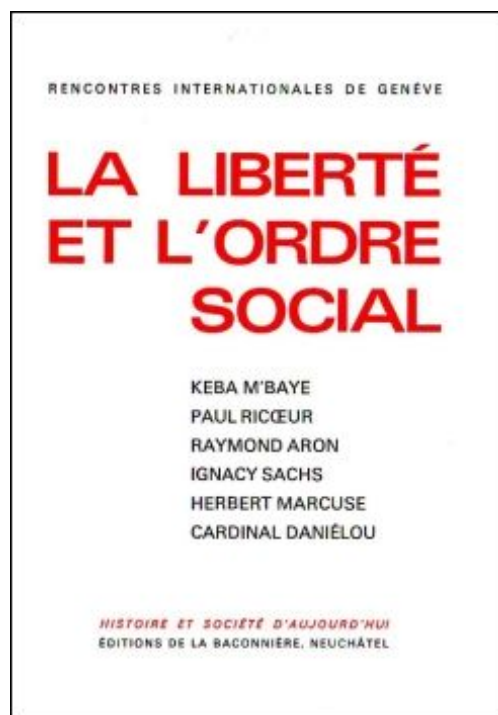
TOME XXII
(1969)

LA LIBERTÉ
ET L'ORDRE SOCIAL

Kéba M'BAYE — Paul RICŒUR
Raymond ARON — Ignacy SACHS
Herbert MARCUSE — Cardinal DANIÉLOU

La liberté et l'ordre social

Édition électronique réalisée à partir du tome XXII (1969) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1970, 336 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

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

[Kéba M'BAYE](#) : [Le droit en déroute](#). Conférence du 2 septembre.

PREMIER ENTRETIEN : [Droit et développement](#). Le 3 septembre.

[Paul RICŒUR](#) : [Le philosophe et le politique devant la question de la liberté](#).
Conférence du 4 septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN : [Liberté et institution](#). Le 5 septembre.

[Raymond ARON](#) : [Liberté, libérale ou libertaire ?](#) Conférence du 5 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN : [La société libérale](#). Le 6 septembre.

[Ignacy SACHS](#) : [L'indépendance du tiers monde : Structures de production et structures intellectuelles](#). Conférence du 6 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN : [Développement et liberté](#). Le 8 septembre.

[Herbert MARCUSE](#) : [La liberté et les impératifs de l'histoire](#). Conférence du 8 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN : [Répression et liberté](#). Le 9 septembre.

[Jean DANIÉLOU](#) : [Dieu est-il contestataire ?](#) Conférence du 9 septembre.

SIXIÈME ENTRETIEN : [Liberté et transcendance](#). Le 10 septembre.

TABLE RONDE : [La liberté et les libertés](#). Le 5 septembre.

*

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

@

La liberté et l'ordre social

AVERTISSEMENT

@

p.007 Les Rencontres Internationales de Genève ne prennent aucune résolution, ne lancent aucun message, ne définissent aucune revendication. Elles se sont attribuées 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.

@

La liberté et l'ordre social

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 XXII^{es} R.I.G., et tout particulièrement à l'UNESCO et aux autorités cantonales et municipales de Genève.

La liberté et l'ordre social

INTRODUCTION

@

p.009 Dans l'état présent du monde, le thème des XXII^{es} Rencontres Internationales de Genève s'est pour ainsi dire imposé de lui-même, tant il est vrai que les deux termes qu'il comporte, liberté et ordre social, résument le problème crucial de notre temps.

Ces termes semblent antinomiques car la défense de l'ordre social, ou de « l'ordre public », cautionne trop souvent des mesures de répression. Il faut néanmoins se garder de tenir pour tyranniques les contraintes inséparables de toute vie en société ; et n'est-il pas légitime, et raisonnable, d'augurer un régime social apte à promouvoir plutôt qu'à juguler les libertés essentielles ?

L'idée même de liberté, au singulier, se révèle étrangement ambiguë et cela depuis qu'elle aiguillonne notre civilisation occidentale et désormais, à travers elle, toutes les civilisations.

Si la liberté tout court est un concept métaphysique, et que les individus ont affaire, dans leur vie concrète, à des libertés déterminées, stipulées par le droit positif, il n'est pas moins vrai que les libertés s'enracinent dans la liberté. Revendiquer, par exemple, comme il est de mode aujourd'hui, la « liberté sexuelle » déjà inscrite dans les mœurs de l'époque ne résout rien et la donner aux hommes n'est rien, si on ne leur donne aussi la liberté de l'esprit.

Or la liberté de l'esprit, dans notre monde divisé en deux blocs, se heurte à une conception de l'ordre social qui trop souvent la paralyse plus qu'elle ne la stimule. Si d'un côté l'on se montre vigilant à défendre le « socialisme » contre les attraits de la liberté, de l'autre une vigilance analogue refrène ceux qui se risquent dans la voie de réformes profondes. C'est dans ces ordres sociaux établis que nombre de jeunes répugnent à entrer, c'est contre eux qu'ils s'insurgent et une nouvelle forme de contestation est née qui se réclame d'une révolution « culturelle ».

La question qui se pose est de savoir si les multiples signes de révolte à notre époque témoignent d'une autodéfense de l'humain, d'une protestation de l'esprit contre l'asservissement aux techniques, ou au contraire d'une vague de nihilisme purement destructeur.

@

La liberté et l'ordre social

KÉBA M'BAÏE premier président de la Cour suprême du Sénégal, est né en 1924. Après ses études juridiques à Dakar et à Paris, il entra à l'École nationale de la France d'Outre-Mer (section magistrature) dont il est breveté.

Il exerça le métier de juge avec le statut de magistrat français pendant longtemps, mais opta pour la fonction publique de son pays, dès que celui-ci acquit son indépendance. Directeur de cabinet du ministre de la Justice de l'ex-Fédération du Mali, puis du ministre des Transports et télécommunications du Sénégal, président de la Commission de codification du droit des personnes et du droit des obligations, il influença très fortement toute cette « explosion législative » que connaît le Sénégal depuis 1960.

Nommé conseiller à la Cour suprême depuis l'installation de cette haute juridiction, en 1960, il gravit rapidement les échelons devenant, depuis cinq ans, le plus haut magistrat de son pays. En même temps que ses importantes fonctions, Kéba M'Baye est chargé d'enseignement à l'École nationale d'administration. Il se consacre en outre à la recherche en matière de droit africain, domaine qu'il estime insuffisamment exploré.

Kéba M'Baye a publié de nombreux articles dans la revue *Penant* et dans la *Revue sénégalaise de droit*. Auteur de l'article « le Droit africain » dans *l'Encyclopedia Universalis*, il a dirigé récemment la publication d'un ouvrage collectif signé par d'éminents juristes et sociologues africanistes sur « le Droit de la famille en Afrique noire et à Madagascar ».

LE DROIT EN DÉROUTE ¹

@

p.011 Henri IV a dit un jour : « Si je n'avais été roi, j'aurais voulu être conseiller au Parlement de Bordeaux. » Voilà une époque où la superbe Thémis, maîtresse incontestée des rapports entre les humains, était une déesse enviée, respectée. De son glaive levé, elle ordonnait : « A chacun selon ses mérites » et tranchait avec autorité les nœuds que les hommes, rarement d'ailleurs, faisaient avec malice. Qu'importe que le fléau de sa balance ne fût pas toujours horizontal, tout le monde savait qu'un bandeau lui fermait les yeux et lui bouchait en même temps les oreilles.

Que reste-t-il aujourd'hui de l'image superbe de cette belle déesse incontestée, sinon une amazone traquée, qui a perdu son

¹ Conférence du 2 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

glaive dans sa course effrénée vers un refuge qu'elle ignore. Elle a jeté son bandeau et ses yeux paraissent terrifiés. Elle a abandonné sa balance inutile et n'ose pas encore lui substituer la machine qu'on lui propose.

Et des disciples de Thémis, que reste-t-il ? Que sont devenus ces conseillers du Parlement de Bordeaux qui faisaient envie au grand Henri ? Ils se sont réfugiés dans chaque ville, dans chaque village, ^{p.012} dans des temples délabrés qu'à défaut de splendeur ils se consolent de baptiser d'austères, comme si l'austérité pouvait impressionner dans un monde où le respect se mesure souvent à la fortune. Dans certains pays, ils ont gardé de leur passé glorieux, l'habit des rois fait de pourpre et d'hermine, et dans un certain anachronisme à la fois grave et comique, ils cherchent en vain dans la rutilance des simarres et des toges le prestige que le droit n'a plus.

Qu'ils étaient heureux les juristes de l'époque où les tables de la loi étaient adorées ! Qu'ils étaient heureux aussi les juristes qui avaient vécu au XIX^e siècle ! Ils ignoraient d'ailleurs leur bonheur, car ils ne savaient pas qu'ils vivaient l'apogée, mais peut-être aussi le chant du cygne du droit. L'on avait encore à l'époque la naïveté de croire à des principes universels découlant de la nature humaine, conformes à la raison et supérieurs au droit positif de tous les pays. C'était l'âge d'or du droit naturel. Il n'est que de jeter un coup d'œil furtif sur les Constitutions des Etats et les manuels de droit, pour se rendre compte que sur Antigone Créon continue d'avoir raison et qu'il reste bien peu de chose de ce droit, dont Domas pensait avec candeur qu'il était immuable.

Pourtant, aujourd'hui encore, et à quelques pas d'ici, des hommes de bonne volonté, à la Commission internationale de

La liberté et l'ordre social

juristes, et au Centre de la Paix mondiale par le Droit, s'obstinent à exploiter ce que les gouvernants ont bien voulu laisser de ces principes universels qui fondent la nature et la dignité de l'homme, et au milieu de la déroute du droit, ils agitent encore avec témérité, non pas le drapeau blanc de la défaite, mais la bannière des combattants de la paix et de l'ordre social. Je partage leur conviction, mais déplore et dénonce à la fois l'isolement dans lequel, à part quelques actes de portée purement diplomatique, ceux qui sont aujourd'hui responsables de la destinée du monde les tiennent non sans calcul. Ils sont, bien sûr, de ceux qui sont contestés. Quel crime ont-ils commis, si ce n'est de croire qu'il y a des libertés inaliénables de l'homme et, comme Péguy, que l'ordre fait la liberté.

Et voilà pourquoi je pense que les Rencontres Internationales, fidèles à une tradition déjà belle et solide, ont raison de poser le problème « liberté et ordre social ».

^{p.013} Mais, d'ailleurs, n'est-ce pas naturel, car c'est bien des rives du lac Léman que sont parties, d'une même inspiration, ces deux maximes : « L'ordre social est un droit » — « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme. » Deux belles maximes qui vengent encore aujourd'hui, par leur actualité, la lapidation de Môtiers-Travers.

En faisant appel, pour ouvrir cette série de conférences, à un juriste, les responsables des Rencontres nous donnent encore une espérance ; espérance que la déroute du droit n'est pas définitive ; et le fait d'avoir voulu que ce juriste soit d'Afrique, est certainement, pour ces éminentes personnalités, une invitation discrète mais ferme à essayer de percer un des mystères de ce continent en forme de point d'interrogation : je l'accepte.

La liberté et l'ordre social

C'est donc, tout naturellement, Mesdames et Messieurs, et dévoilant tout de suite et sans détour le chemin à parcourir, que j'examinerai, si vous le permettez, d'une part, *le Droit et les dimensions sociales de notre époque*, d'autre part, *le Monde noir et les droits de l'homme*.

I

LE DROIT ET LES DIMENSIONS SOCIALES DE NOTRE ÉPOQUE

Quatre idées surgissent sous ce titre :

— Tout d'abord l'aventure de l'homme continue de plus en plus étonnante, prouvant que le fils d'Adam est bien fait à ses risques et périls. Elle se poursuit sur le double plan de l'espace et de la technologie.

— Ensuite, l'on constate qu'après avoir longtemps cheminé ensemble, droit et morale se sont séparés, mais gardent toujours un contact étroit, la morale restant du côté de la prescription, et le droit du côté de la contrainte.

— Par ailleurs, instrument d'ordre social, le droit se modifie à l'occasion des troubles sociaux, et notre époque est riche en bouleversements de cette nature. p.014

— Enfin une remarque : au moment où il est le plus contesté, le droit cherche à s'employer dans un domaine qui ne semble pas lui être normalement destiné, le développement économique et social.

Voilà les quatre idées qui fourniront les quatre points que nous examinerons dans cette première partie de notre exposé. Nous verrons donc *le droit et l'aventure de l'homme*, *le droit et la morale*, *le droit et les troubles sociaux*, *le droit et le développement*.

La liberté et l'ordre social

a. Le droit et l'aventure de l'homme

1. Quand des Européens, pour la première fois, à la recherche d'une route vers le Japon, ont découvert le Nouveau Monde, ils ne savaient pas que par là même ils venaient de changer la physionomie du droit. La découverte des nouvelles richesses que recelait l'Amérique, a transformé l'économie de l'Europe et considérablement influencé à la fois le droit interne et le droit international. La conception même des juristes a évolué de ce fait.

Le contact avec l'Afrique a eu pour résultat des transformations similaires : l'esclavage, le travail forcé et les phénomènes de la colonisation dans leur ensemble, ont eu pour effet de modifier considérablement le droit européen. Mais le phénomène sociologique le plus spectaculaire a été peut-être le contact des deux civilisations.

Nous plaçant sur le seul plan du droit, il convient de signaler qu'habituellement à la conception européenne du droit, les juristes nient, et certains d'entre eux continuent encore à nier, que l'Afrique ait un droit. A l'heure où je vous parle, cette discussion n'est pas encore close. Pour certains, qui estiment que la plupart des sociétés africaines en sont encore à cette forme de société que Marx appelle la société primaire ou la société naturelle, le droit n'existe pas en Afrique, car il est l'apanage des sociétés diversifiées. Pour d'autres, tout simplement, les institutions africaines ne méritent pas le nom de droit.

Ainsi une des formes de la déroute du droit a été la déroute des juristes occidentaux qui se sont montrés incapables de sortir de l'égoïsme, infirmité culturelle dont leurs conquêtes militaires et leur supériorité matérielle les avaient affligés.

La liberté et l'ordre social

p.015 Certes, si l'on admet comme postulat que l'idée de droit ne va pas sans une reconnaissance affirmée et une protection efficace des droits et libertés de chaque individu opposé au groupe, et dans la mesure où en Afrique l'individu, absorbé par l'archétype du totem de l'ancêtre commun ou du génie protecteur, se fond dans ce groupe, on aboutit bien sûr à la conclusion que les règles du comportement social dans les sociétés africaines traditionnelles, sont la négation même du droit.

Mais n'est-il pas faux et dangereux de s'enfermer dans cette conception occidentale du droit ?

Yosiyuki Noda a noté, dans un livre d'une lecture pénétrante, que le droit conçu comme tel, c'est-à-dire comme un ensemble de règles destinées à être invoquées pour soutenir et imposer une prétention individuelle, est d'application assez rare au Japon. Le même phénomène a été observé en Chine. L'Afrique, de son côté, montre une ignorance tout aussi nette vis-à-vis du droit considéré comme une force exercée par l'individu contre son entourage.

Le droit africain est inséparable de l'idée du devoir. Il emprunte la forme du rite auquel il faut obéir parce qu'il commande. En cela, curieusement, il rejoint le spiritualisme kantien et vérifie partiellement la conception marxiste du droit. Comme le dit Jouon des Longrais, s'agissant de l'Asie, l'Afrique préfère à l'égalité juridique un idéal de relations filiales faites de protection attentive et de subordination respectueuse.

L'Afrique a bien un droit. Mais ce droit n'est pas le droit européen. La réalité, c'est Gonidec qui l'exprime quand il dit : « Au lieu d'affirmer que rien n'est droit dans les sociétés dites primitives, on peut aussi bien soutenir que tout y est droit. »

La liberté et l'ordre social

Du reste, la vie en commun, quelle que soit sa forme, n'est pas possible sans que les rapports qu'elle crée nécessairement fassent l'objet d'une réglementation, si rudimentaire soit-elle. Stoyanovitch l'a montré en critiquant la conception marxiste de la société primaire sans Etat et sans droit, dans un éloquent plaidoyer pour le droit.

Chaque population, au sens où les biologistes entendent ce terme, secrète sa propre philosophie. L'Afrique a sa ^{p.016} propre conception de l'univers : c'est la conception négro-africaine que certains auteurs appellent la négritude. Or toute philosophie a son droit.

2. En écrivant que le temps du monde fini commençait, Valéry s'était montré moins imaginaire que Jules Verne, car voilà que commence précisément, comme l'a écrit un éditorialiste du « Monde », « le temps du monde infini ». La découverte du Nouveau Monde et la colonisation de l'Afrique avaient changé à la fois le droit interne et le droit international. Il est légitime de penser que l'événement du mois de juillet dernier, auquel d'ailleurs curieusement on ne peut pas donner de date, eu égard à la différence horaire entre l'Amérique et les autres points du globe, aura, à coup sûr, un effet considérable sur le droit de notre époque.

La Transworld Airlines, et la Pan American Airways, auraient déjà reçu des milliers de demandes de réservation pour des vols spatiaux vers la lune. Que deviendra dans quelques années, que dis-je, dans quelques mois, le droit des transports, le droit des assurances, le droit des exploitations minières, le droit international privé et le droit de propriété lui-même, dont Marx dit

La liberté et l'ordre social

qu'il est le droit des droits ? Que vaudra notre droit actuel, quand nous aurons à vivre avec les humanoïdes d'autres planètes ? Ce n'est pas pour demain, me direz-vous ; mais qui sait ? Ne nous annonce-t-on pas déjà, comme la plus banale des nouvelles, que Mars sera visitée sous peu de temps ? Dès aujourd'hui d'ailleurs, la circulation dans l'espace ne pose-t-elle pas des problèmes nouveaux que le droit classique est inapte à résoudre ?

Le libre accès à l'espace, ou le maintien de la sécurité dans cet espace, l'immatriculation des engins, la réparation des dommages qu'ils peuvent causer aux individus et aux biens, l'aide et l'assistance dues aux astronautes, doivent être régis par des règles juridiques nouvelles. L'espace aérien a appartenu à l'individu d'abord, à l'Etat ensuite. Il échappera certainement à la souveraineté nationale dans l'ère interplanétaire.

Sous nos yeux un droit nouveau se crée : le droit de l'espace, pour reprendre le flambeau que le droit, qu'on peut déjà qualifier d'ancien, a laissé tomber. La résolution n° 1721, adoptée par ^{p.017} l'Assemblée générale des Nations Unies lors de sa 18^e session, pose les principes régissant les activités des Etats dans l'exploration et l'usage du cosmos. M. Jenks a pu dire qu'il s'agissait-là d'une nouvelle loi des 12 tables.

3. L'aventure de l'homme n'est pas seulement géographique et spatiale. Cet apprenti sorcier n'a pas fini de libérer des monstres. En réalisant pour la première fois une greffe du cœur, le docteur Barnard ne savait pas qu'il venait d'ouvrir sous les pieds de Thémis, un gouffre où la pauvre déesse en fuite risque fort de tomber. Le problème juridique de la transplantation cardiaque et, d'une façon générale, le problème juridique des greffes d'organes,

La liberté et l'ordre social

posent au juriste des questions auxquelles encore aujourd'hui le droit positif ne sait répondre.

Les spectaculaires transplantations d'organes entreprises avec plus ou moins de bonheur sauvent la vie de patients que la thérapeutique classique n'aurait pas permis de soigner, mais posent en même temps le problème des garanties pour la protection des donneurs contre certains esprits audacieux et assoiffés de découvertes. N'y a-t-il pas de risque que des médecins, dans leur hâte à prélever un cœur ou un rein pour le transplanter sur un tiers dont l'organe correspondant ne peut plus remplir sa fonction, n'aient tendance à déclarer un peu trop vite que le sujet sur qui ils font ce prélèvement est mort ?

A quel moment un homme peut-il être considéré comme mort ? Le droit positif n'offre pas une définition de la mort. La mort est toujours un fait dont la loi facilite la preuve en prévoyant la rédaction d'un acte imposant un certain délai, par respect pour l'affirmation de Molière « qui tôt ensevelit, bien souvent assassine... » C'est tout le problème du coma dépassé et de l'électro-encéphalogramme plat des malades dont la respiration, la tension artérielle et l'équilibre métabolique sont artificiellement entretenus sans qu'ils aient la moindre activité cérébrale.

— Par ailleurs, le consentement préalable du *de cuius* avant sa mort est-il nécessaire pour pratiquer un prélèvement ? Selon la Cour de cassation belge, « l'homme, maître de sa personne pendant ^{p.018} la vie, dispose librement de sa dépouille pour l'époque où il ne sera plus ».

Devant tant de difficultés, le droit actuel est en désarroi.

La liberté et l'ordre social

b. Le droit et la morale

Morale et droit sont issus d'un tronc commun ; et ils continuent de cheminer côte à côte, même s'ils sont séparés l'un de l'autre, particulièrement dans les sociétés diversifiées.

Le droit d'un pays révèle l'état de sa morale. La morale est du côté de l'idéal et le droit du côté du réel. Dans les sociétés dites primitives, droit, morale et religion sont intimement mêlés. Dans les sociétés modernes, la religion sort de la préoccupation des profanes. Mais le droit et la morale restent étroitement liés. La morale propose des devoirs par souci de solidarité, d'altruisme, ou par nécessité de perfectionnement individuel ; le droit impose des obligations pour l'ordre et la stabilité dans la société. Selon Maurice de Beets : « La morale lie les volontés par des chaînes de soie, le droit par des chaînes de fer. »

Voilà pourquoi il n'a pas été difficile à une certaine jeunesse, encouragée en cela par certains adultes, de briser les chaînes de la morale. Oh, je sais qu'en m'entendant ainsi regretter, d'une façon non équivoque, le bon vieux temps, plusieurs d'entre vous devineront mon âge, et sauront que je suis de la génération de ceux qui n'auront peut-être pas la chance de survivre aux institutions qu'ils ont connues et aimées, et qui par là même, « ont souvent pour les institutions qui naissent sous leurs yeux un jugement d'une sévérité exagérée ». Tant pis pour ma coquetterie, mais il reste que je n'apprécie pas que la luxure soit protégée ; que le mot « sexuel » vienne galvauder le mot « liberté » qui n'a pas besoin d'épithète, et que les toxicomanes aient l'outrecuidance de réclamer un prétendu « droit au rêve », comme s'il pouvait exister un droit au crime.

La liberté et l'ordre social

Il paraît qu'une loi danoise de 1958, en décriminalisant la littérature pornographique, est arrivée à ce résultat que les revues qui s'étaient spécialisées dans ce domaine d'activités ont baissé de tirage et de prix, et que même certains éditeurs ont été obligés de ^{p.019} se retirer du marché. C'est là un phénomène connu par les sociologues et les juristes. Et d'ailleurs certains contestent ces résultats et en appellent à l'abondance, à l'extérieur, de cette même littérature.

L'Angleterre, nous apprend-on, se prépare à prendre une loi imitant la législation danoise dans ce domaine. Et les mauvaises langues disent que cela fait partie des mesures destinées à soutenir la livre. Mais je ne suis pas sûr que tous ces résultats escomptés ou obtenus emportent la conviction pour s'engager sur un toboggan, au bas duquel l'immoralité risque de nous éblouir tous.

— Dans un livre récent, qu'il intitule « La guerre civile froide », André Fontaine écrit : « Il n'y a pas d'ordre social sans un certain refoulement de l'instinct, ou plutôt des instincts. » On sait bien ce qui arrive (si on l'ignore qu'on le demande aux Français), quand on crie sans mesure : « En mai, fais ce qu'il te plaît. »

Dès sa naissance, l'homme est placé dans une situation qui le met en rapport avec les autres hommes : il lui faut être et agir. A tant de situations, souvent d'une déconcertante banalité, résulte nécessairement des interférences, une multitude de faits et d'actes contradictoires, farouchement concurrents, sources de rivalités inconsolables, qu'il est indispensable de calmer, de refouler, de régler, d'organiser, pour que la vie sociale continue d'être possible dans la paix. Jamais plus que ces temps derniers, le mot « liberté » n'avait suscité autant de passions et d'appétits. Mais il

La liberté et l'ordre social

faut être prudent. La liberté est un plat épicé : plus on en mange, plus on a soif d'ordre et d'autorité.

c. Le droit et les troubles sociaux

1. Marx avait prédit la fin du régime capitaliste. La dictature du prolétariat doit conduire d'abord à une société socialiste avant la réalisation de la société communiste sans Etat et sans droit. Malgré la prophétie de Marx, d'éminents auteurs, en particulier Raymond Aron que nous aurons la joie d'avoir à cette chaire dans quelques jours, ont continué à ne pas mettre en doute « la compatibilité du vieil idéal de la démocratie libérale avec l'idéal renouvelé de la ^{p.020} maîtrise prométhéenne sur la nature et sur les sociétés elles-mêmes ». Pour lui, la société américaine en particulier, est là pour montrer que les libertés formelles dont parle Marx et les libertés réelles ne sont pas contradictoires, et que c'est après tout dans les mêmes sociétés que les unes et les autres sont moins imparfaitement réalisées.

Mais voilà que les événements du monde entier sont venus troubler notre quiétude bourgeoise et nous obligent à nous interroger à nouveau sur la prophétie marxienne.

On a vu en l'espace de quelques jours, sous l'action initiatrice de quelques dizaines d'étudiants, victimes comme ils disaient de « l'oppression sexuelle », un des symboles de la puissante société occidentale, la France, s'ébranler sur ses assises et menacer de tomber.

Le juriste que je suis y retrouve, après toute cette littérature abondante écrite sur les événements de mai 1968, une vérité bien ancienne : à l'époque des émeutes et de la révolution, le droit est

La liberté et l'ordre social

contesté, pourchassé par ceux qui combattent le régime en place, ignoré par ceux qui défendent ce régime. Parmi tant d'événements qui ont eu lieu en France pendant les mois de mai-juin 1968, choisissons-en un que nous rapporte Maurice Druon : l'idole de la révolte estudiantine Cohn-Bendit déboutonne sa braguette et urine, ou fait semblant, ce qui revient au même, sur la tombe du Soldat inconnu. Provocation ? Manifestation du complexe d'Œdipe ? Le ministre des Anciens combattants informé, se rend à l'Arc de Triomphe pour réparer le déshonneur subi par le symbole de ceux qui sont morts pour la patrie. Ce geste est significatif de la déroute du droit. Dans ce déploiement, le ministre a simplement oublié qu'il avait à sa disposition tout un arsenal de lois et de décrets, tout un droit que Cohn-Bendit avait bravé, et que lui avait ignoré.

Geismar, un autre leader étudiant, s'était écrié : « L'illégalité, nous la contestons. » Au fond, vous le voyez, il n'est pas le seul.

Mais après tout, que les juristes se consolent, puisque l'une des citations les plus célèbres de ces mouvements de mai « il est interdit d'interdire », n'est pas autre chose qu'une façon détournée de réintroduire l'interdiction. C'est l'image du chien qui poursuit sa queue. Dans l'affrontement, Lacordaire est toujours oublié ; ^{p.021} pourtant il est toujours vrai qu'« entre le fort et le faible c'est la liberté qui opprime et c'est la loi qui libère ». Toute révolution est nécessairement un antagonisme entre deux droits, et comme le dit si bien Stoyanovitch, « la première balle tirée par l'insurrection est une violation de la règle de droit si la révolution échoue, et le premier énoncé de la règle de droit nouvelle si la révolution réussit ».

La liberté et l'ordre social

2. A côté de la révolution et de la « guerre civile froide », il y a la guerre civile chaude et la guerre tout court. Il y a quelques mois, un général me disait : « Il est un fait que, grâce à la force de dissuasion de l'arme atomique, il n'y a pas eu de guerre depuis plus de vingt ans. » Ma surprise a été grande, vous le devinez, vous, citoyens de Genève, qui avez tant fait contre les guerres qui ont éclaté un peu partout dans le monde depuis 1945. Il paraît que nous avons tort de penser qu'il y a guerre chaque fois que les armes parlent et que des centaines de victimes tombent chaque matin. Il y a une définition de la guerre, Mesdames et Messieurs.

Ce général appartient à un pays d'Europe puissant ; pour lui, la guerre d'Indochine, la guerre d'Algérie, du Moyen-Orient, de l'Indonésie, du Nigéria, ce n'est pas la guerre. Moi je dis que, pour lui, c'est plutôt la guerre des autres. Il est de fait, en effet, que dans tous les conflits qui ont éclaté depuis la fin de la guerre 1939-1945, aucune nation d'Occident n'a été sérieusement impliquée. L'Amérique, au Vietnam, ne risque pas l'intégrité de son territoire, et amorce, dès à présent, un désengagement. Etant donné que ce sont ceux-là même de qui il dépend de faire les lois contre la guerre, qui entretiennent les événements du Moyen-Orient, du Viet-Nam et du Biafra (toutes ces guerres qui après tout ne sont pas guerre), il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, le droit humanitaire soit aujourd'hui impuissant à voler au secours des bonnes volontés ; qu'il reste un droit incomplet, impuissant à épauler les efforts de la Croix-Rouge internationale, qui, avec courage et persévérance, cherche à alléger la misère des hommes. Le droit de Genève est maintenant inapte, tout le monde le sait, à régir les situations nouvelles créées à l'occasion des guerres pudiquement baptisées « conflits non internationaux ».

La liberté et l'ordre social

p.022 Là aussi un espoir reste au juriste pour arrêter la fuite éperdue de Thémis, à la suite des efforts incessants du Comité international de la Croix-Rouge, dont une conférence se tiendra dans quelques jours à Istanbul. Que nos vœux accompagnent ses participants.

3. On nous avait appris que le droit primait la force dans les temps modernes, et Rousseau avait affirmé que « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir ».

Malheureusement les faits démentent les leçons de nos maîtres.

Dans certains Etats, une minorité maintient sous sa domination et ses lois la majorité qui n'a pas commis d'autre crime que d'avoir un peu plus de mélanine dans sa peau.

Dans les rapports entre Etats, la force prime et l'autodétermination est devenue un mot creux pour agrémenter les réunions des politiciens. Les armes sont là pour qu'il en soit ainsi. Si les armes sont trop visibles, on les transforme en situation économique. Ainsi, certains écrasent leurs « camarades » quand ils tentent d'invoquer leur droit à être eux-mêmes ; d'autres, plus discrètement, maintiennent dans une détestable domination économique ceux qu'ils appellent leurs « amis ».

d. Le droit et le développement

Le développement économique et social des pays du tiers monde est un problème crucial de notre époque. Tout le monde en parle, mais pas avec le même état d'esprit : les uns parce que leur existence même en dépend, les autres parce qu'ils ont besoin de calmer leur conscience. Je retiens seulement ici qu'il est curieux

La liberté et l'ordre social

que le droit ait été jugé comme étant un moteur du développement.

Est-ce parce que Thémis, dans sa fuite éperdue, n'a pas su distinguer ses abris, qu'elle est venue employer ses bras inutiles dans ce secteur de la vie sociale qu'est le développement ? En tout cas, le droit du développement est aujourd'hui une réalité. Il est enseigné à l'Institut international d'Administration publique, et votre serviteur a eu la témérité de lui consacrer quelques lignes au Dalloz. Droit et développement pourtant, apparemment, p.023 appartiennent à deux mondes différents. Le développement est en fait un mouvement cumulatif ; développer, c'est non seulement produire et augmenter la productivité, mais aussi transformer les structures mentales et sociales, modifier la société vers un mieux-être de tout l'homme et de tous les hommes.

Or le droit, comme le dit Schaefer, « est par nature l'antithèse même du changement ». Le droit est traditionnellement considéré comme un élément de stabilité et d'équilibre dans une société. M. Schaefer emprunte à la tradition l'image du squelette et du corps humain, le squelette étant le droit, le reste étant le corps social. Aussi, dans une évolution normale, le squelette ne doit pas grandir plus vite que le reste du corps sinon il en résulte une maladie mortelle.

Ainsi le droit est « un produit de la société, la résultante des facteurs humains et économiques ». Ripert dit que « la nature des règles juridiques, gardiennes de l'ordre économique et social, est de durer et non de changer ».

Mais voilà que le droit du développement se veut précisément d'être un droit dynamique. Ce n'est plus la résultante des sécrétions

La liberté et l'ordre social

du corps social, c'est le moyen de provoquer cette sécrétion. Le droit du développement « pousse et marche ». Il s'agit, par une législation appropriée soutenue par une propagande habile, d'assurer la réception de règles juridiques nouvelles, peut-être même étrangères à la société à laquelle elles s'appliquent, pour amener celle-ci progressivement, par une sorte de force d'attraction, vers une situation économique et sociale plus évoluée, plus propice à l'acclimatation des semences du progrès économique. Ce droit nouveau est multiforme, parce qu'il doit tenir compte des cas d'espèce pour employer une stratégie toujours renouvelée.

Mais cette nouvelle conception du droit, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ne doit pas s'accompagner de contraintes. Il faut, pour paraphraser Camus, rompre avec le communiqué pour le dialogue.

Une des causes de la déroute du droit a été précisément que la loi a souvent été l'artisan de sa propre faiblesse. En voulant contraindre de plus en plus, elle a abouti à créer la désobéissance ; et la ^{p.024} désobéissance des sujets de plus en plus téméraires oblige l'Etat de son côté à se défendre par des lois nouvelles de plus en plus sévères. Or, l'habitude de méconnaître la loi, fait que le respect qui lui était dû tombe. On en arrive à une des raisons de ce déclin du droit que déplorait Ripert il y a une vingtaine d'années.

Sait-on qu'en France, la loi du 3 août 1791 prévoit encore aujourd'hui, pour disperser les attroupements, la formule : « Obéissance à la loi ! on va faire usage de la force : que les bons citoyens se retirent. » Comme s'il y avait encore de bons citoyens, et comme si, par une sorte de magie des mots, l'obéissance à la loi pouvait être de nos jours une vertu cardinale.

La liberté et l'ordre social

Je doute que ces belles paroles aient eu quelque effet sur les barricades de la rue Gay-Lussac.

Je disais tout à l'heure que la loi était sortie de ses ateliers normaux pour investir ses activités dans des domaines inattendus. En voici deux exemples empruntés à la législation des Etats sous-développés : dans un pays une loi a été prise pour interdire de dormir après le repas de midi ! Dans un autre, le fait de dépenser plus de 350 francs suisses à l'occasion d'un mariage pour des cadeaux et pour la réception de ses amis, a été érigé en délit. Je les livre à votre méditation avant d'entamer avec vous, si vous le permettez, la deuxième partie de mon exposé qui nous conduira, par les dédales d'une législation souvent enfantée dans la hâte, au cœur même d'un continent qui cherche à devenir ce qu'il est.

II

LE MONDE NOIR ET LES DROITS DE L'HOMME

Un autre événement marquant de cette deuxième moitié du siècle aura été la décolonisation, et plus particulièrement la décolonisation de l'Afrique. Le monde noir est venu apporter à la société universelle son style et ses idées mais a aussi contribué à la déroute du droit.

En 1948, à l'époque où s'élaborait la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, trois Etats seulement du continent africain ^{p.025} avaient eu l'honneur d'être inscrits au club des nations libres. Depuis, près de quarante autres ont acquis le droit d'accès aux délibérés internationaux.

Demandons-nous ce que les droits de l'homme sont devenus, avec le monde noir.

La liberté et l'ordre social

Mais au fait, qu'est-ce que le monde noir ?

La réponse à une telle question, si réellement elle existe, pourrait nous entraîner bien loin. Aussi nous suffit-il dans le cadre de ce débat, où l'effort tend tout simplement à inventorier le contenu actuel et réel des droits de l'homme en 1969, de nous limiter à l'Afrique noire. C'est-à-dire (suivant les termes d'Hubert Deschamps dans « Peuples et nations d'outre-mer ») à « l'Afrique dont les habitants ont la peau noire ». Nous y comprendrons arbitrairement Madagascar, cette île ayant pris l'habitude de se tourner vers le continent noir pour faire corps avec lui.

Sans nous attarder, si vous le voulez bien, sur la discussion qui consisterait à chercher si oui ou non l'homme a des droits, nous nous bornerons à nous demander d'abord ce qu'on a fait des droits de l'homme s'agissant du monde noir, et ensuite ce que ce monde noir lui-même en a fait quand il a dépendu de lui de décider de ce qu'il fallait en faire.

LES DROITS DE L'HOMME APPLIQUÉS AU MONDE NOIR

a. L'époque coloniale

— Dans le projet de la Convention européenne des Droits de l'Homme, l'article 63 écartait les territoires non métropolitains du champ d'application automatique de l'accord. Malgré la mise en garde de Léopold Sédar Senghor, qui supplia les négociateurs européens de ne pas élaborer une Déclaration des Droits de l'homme blanc, ce n'est que par une faible majorité de 46 voix contre 37 que la Charte fut octroyée au monde noir. Léopold Sédar Senghor déplorait déjà à l'époque, que l'universalisme des règles touchant aux droits de l'homme sans appartenance, cédât du terrain sous les coups de boutoir et la sombre prophétie de

La liberté et l'ordre social

ceux qui aiment tant parler au nom du « réalisme ».

p.026 En vérité, on peut se demander si cela n'est pas conforme à la nature des choses. Les différentes chartes qui ont été élaborées depuis la « *Magna Carta* » ne l'ont-elles pas été pour les sociétés auxquelles appartenaient leurs promoteurs ?

Malgré la générosité des rédacteurs de la Déclaration de 1948, et leur volonté d'étendre son application aux territoires placés sous la juridiction des Etats membres, il faut bien reconnaître que les populations sous domination coloniale étaient privées de ses bienfaits.

L'égalité n'existait pas, puisque aussi bien on faisait la distinction entre les « indigènes » ou les « natives » d'une part, les « citoyens » d'autre part. Un paternalisme émouvant permettait aux sujets méritants de changer de condition par la grâce d'un acte administratif. C'est ainsi qu'au Congo belge, la Charte coloniale de 1908 prévoyait l'octroi de la « carte du mérite civique », par laquelle le bon nègre accédait à la dignité de sujet libre.

La législation pénale applicable aux indigènes prévoyait des peines humiliantes, telles que les coups de fouet au Nigéria.

Le droit d'aller et de venir n'existait ni à l'intérieur des colonies, ni d'une colonie à l'autre.

Les règles coutumières relatives au mariage et à la propriété heurtaient les droits les plus fondamentaux de l'individu, mais étaient jalousement conservées pour la joie des ethnologues, sous le prétexte fallacieux de respecter les traditions locales.

La liberté de penser et d'expression et la liberté d'association n'existaient pas.

La liberté et l'ordre social

Quant au droit de participer à la gestion des affaires publiques, ou de prétendre à un salaire égal pour un travail égal, il n'était évidemment pas question de les étendre aux colonisés qui devaient, leur vie durant, végéter dans des situations subalternes.

Le paupérisme auquel les indigènes étaient condamnés, fut justifié par le fait que les droits économiques et sociaux ne pouvaient pas leur être appliqués.

Le droit à l'éducation était en fait une faveur accordée à une minorité, les pouvoirs publics s'avouant incapables de dispenser un enseignement général pour tous les enfants.

^{p.027} Le résultat de cette situation a été que les peuples colonisés de l'Afrique noire et de Madagascar se sont toujours considérés comme n'étant pas concernés par les beaux principes qui régissent les droits de l'homme. La majorité s'était résignée à son sort, continuant de ruminer un sentiment de frustration et de rancune. Quelques leaders luttèrent pour conquérir l'égalité et l'assimilation ou pour essayer de faire acquérir à leurs pays la souveraineté nationale.

Depuis vingt ans, près de quarante nouveaux Etats ont accédé à l'indépendance. Mais d'autres sont encore sous le joug de la domination coloniale.

b. L'Afrique dépendante d'aujourd'hui

L'indépendance n'a pas encore touché tous les peuples d'Afrique. Un certain nombre de territoires restent sous domination étrangère. Il n'est pas certain, malheureusement, que les puissances coloniales actuelles soient les plus libérales et les moins intransigeantes s'agissant de la discrimination raciale. Aussi, non

La liberté et l'ordre social

seulement les populations des territoires encore dominés n'ont pas vu leur situation changer, mais la puissance coloniale tente de plus en plus de les maintenir dans une situation d'oppression.

Une telle négation de la liberté est une menace constante contre l'ordre social.

Un exemple frappant nous est fourni par l'Afrique du Sud et sa politique d'apartheid. Reprenant un à un les articles de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, on pourrait, comme l'a fait M. Mc Bride, secrétaire général de la Commission internationale de Juristes, démontrer qu'ils sont complètement vidés de leur contenu. On pourrait même s'amuser (bien que le sujet n'ait rien de vraiment amusant) à énoncer phrase par phrase le contraire des dispositions de la Déclaration des Droits de l'Homme. On se rendrait compte que de telles énonciations correspondent sensiblement à la politique officielle et à la pratique en vigueur dans ce pays.

En effet, les individus n'y naissent pas avec le droit à la vie et à la liberté ; la torture et les traitements cruels y sont de règle. La personnalité juridique de la grande majorité de la population n'y est pas reconnue. La loi n'y protège pas tout le monde de la même façon. Tout le monde n'y a pas droit à l'accès aux tribunaux. On peut y être arrêté ou détenu arbitrairement sans jugement si on n'est pas Blanc. Il n'est point question d'y parler d'égalité. La circulation n'est point libre. Le Noir ne peut pas y posséder n'importe quel bien, et il ne peut pas davantage y exprimer librement ce qu'il pense. Il n'y bénéficie pas du droit de se réunir, de travailler comme il le veut, d'adhérer à un syndicat, encore moins de prétendre à un minimum de bien-être.

La liberté et l'ordre social

Vous le voyez, le droit n'est plus là où on l'attend.

Écoutons le Dr Verwoerd définir lui-même, en des termes à peine croyables, le but de l'éducation :

« L'éducation, dit-il, doit former, instruire les êtres humains en fonction de leurs possibilités dans la vie et du milieu dans lequel ils vivent... Il est donc nécessaire que l'éducation des indigènes soit soumise à un contrôle conforme à la politique de notre Etat.

Cette politique, bien sûr, c'est l'apartheid.

Le droit n'est plus seulement en déroute ; il est simplement absent, ou plutôt c'est le règne de son contraire : c'est l'anti-droit. Voilà comment les droits de l'homme sont appliqués au monde noir. Comment le monde noir l'applique-t-il à son tour, c'est ce que nous allons voir maintenant.

LES DROITS DE L'HOMME APPLIQUÉS PAR LE MONDE NOIR

Il conviendra de suivre les différentes étapes de l'attitude du monde noir face aux droits de l'homme, avant de délimiter l'étendue de cette attitude et d'essayer de décrire ses manifestations et de déterminer ses causes.

a. Les étapes de l'attitude africaine

1. Lorsqu'un Etat d'Afrique noire émerge de la nuit de la colonisation pour accéder à la souveraineté nationale, il prend de bonnes résolutions et les énonce par de beaux principes qui prennent la forme de constitutions, de lois, de règlements ou de déclarations.

p.029 Les constitutions de vingt-neuf Etats de l'Afrique noire se

La liberté et l'ordre social

réfèrent expressément à la Déclaration universelle, ou s'inspirent de ses dispositions en reprenant ses propres termes.

Certains Etats, comme le Sénégal, ne se contentent pas d'énoncer les libertés publiques dans le préambule de leur Constitution dont la force juridique est discutée. Ils en font des dispositions incluses dans le corps même de leur loi fondamentale, afin qu'elles puissent directement servir de moyens dans une demande en justice.

Mais que valent ces constitutions et ces lois fondamentales ? Bien peu de chose souvent. Les gouvernants les élargissent, les changent ou tout simplement les attaquent de front et les violent au nom de la nécessité et de l'« intérêt général ».

Ahmed Mahiou a dit, fort justement, que « vouloir caractériser le régime politique d'un Etat africain par référence au texte constitutionnel, c'est projeter un schéma abstrait et vide sur une réalité différente que l'on se condamne à ne jamais connaître ».

2. Quand, en 1961, les juristes africains se sont réunis à Lagos pour discuter du problème de la primauté du droit et, d'une façon générale, de la valeur « de lege ferenda » des droits de l'homme, l'enthousiasme était débordant. La décolonisation venait de produire ses effets. L'unanimité des congressistes avait adhéré sans réserve aux principes et règles édictés par la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. Ils se souvenaient encore de leur récente condition de colonisés. Ils croyaient, de bonne foi, qu'il suffit d'être maître de son destin pour que règne la primauté du droit. Les congressistes de Lagos n'étaient que des juristes, certes, mais ils n'avaient pas été désavoués par les représentants des pouvoirs publics de leurs Etats respectifs.

La liberté et l'ordre social

3. Mais, depuis 1961, les pouvoirs publics en Afrique et à Madagascar ont été confrontés avec les innombrables difficultés qui ont surgi aux portes de la construction nationale. Devant les exigences de la sécurité et du développement économique et social, chacun a réagi à sa manière, mais tous ont insisté sur la nécessité de donner aux droits et libertés définis par la Déclaration p.030 universelle, un contenu qui soit compatible avec la nécessité de faire accéder les Etats et les peuples à un minimum de bien-être.

Une observation sommaire pourrait révéler aujourd'hui une Afrique prônant la dictature légale du pouvoir exécutif et minimisant la liberté au nom de l'ordre et de l'intérêt général.

Cette attitude n'est-elle pas justifiée par la Déclaration elle-même ? En effet, la Déclaration prévoit expressément qu'elle est un idéal à atteindre. Par ailleurs, il est certain, comme l'a souligné R. Cassin dans le *Courrier* (UNESCO, janvier 1968), qu'« aucun pays, même le plus développé, ne peut se targuer de satisfaire à toutes les exigences de la Déclaration ».

Mais que l'Europe de son côté se garde de jouer les pharisiens. Dans une lettre personnelle, que m'a adressée M. Mc Bride, secrétaire général de la Commission internationale de Juristes, cet éminent juriste, qui me pardonnera de le citer, m'écrivait l'année dernière :

« Au cours des dernières années, la Commission internationale de Juristes a obtenu d'importants succès dans son action systématique en vue de promouvoir la primauté du droit et a gagné l'appui des juristes d'Asie et d'Afrique. Les Congrès de Bangkok en 1965, de Dakar en 1967 et de Bangalore en 1968, ont développé les thèmes

La liberté et l'ordre social

des Congrès internationaux qui s'étaient tenus à New Delhi et à Lagos et ont élaboré l'importance fondamentale du concept de primauté du droit dans les pays en voie de développement.

Il résulte cependant de l'évidence que la primauté du droit n'est pleinement respectée en aucun point du globe et notre Commission doit également attacher son attention sur les parties du monde où elle est trop souvent considérée comme acquise. Nous avons donc pensé qu'il était bon de saisir l'occasion de l'Année internationale des Droits de l'Homme pour convoquer une autre conférence internationale européenne, la seconde après celle de 1957. »

Ces mots sont significatifs.

L'article 29 de la Déclaration prévoit d'ailleurs les limitations nécessaires que la loi peut apporter à l'exercice des droits et à la jouissance des libertés, au nom de la morale, de l'ordre public et du bien-être général.

4. ^{p.031} Souvent les juristes eux-mêmes, placés en face des réalités contraignantes, n'ont pas su s'empêcher d'apporter la caution de leur technicité à cette nouvelle conception des droits de l'homme. Ils se demandent à nouveau si la primauté du droit, définie par l'Europe, ne l'a pas été pour l'Europe ; s'il n'est pas permis de la repenser et de lui donner une acception dynamique.

Au Congrès tenu à New Delhi le 10 janvier 1959 par la Commission internationale de juristes, n'a-t-il pas été dit expressément que la primauté du droit est un « principe

La liberté et l'ordre social

dynamique, et qu'il appartient avant tout aux juristes d'en assurer la mise en œuvre et le plein épanouissement, non seulement pour sauvegarder et promouvoir les droits civils et politiques de l'individu dans une société libre, mais aussi pour établir les conditions économiques, sociales et culturelles lui permettant de réaliser ses aspirations légitimes et de préserver sa dignité ».

Vous le voyez : la porte de la légalité s'était entrebâillée à New Delhi sous la pression des nécessités du développement économique et social. Eh bien ! les Africains n'ont pas manqué de l'ouvrir largement et de s'y engouffrer. Il s'est ainsi créé une sorte de légalité élargie.

5. En janvier 1967, un congrès que j'ai eu l'honneur de présider réunissait à Dakar des juristes francophones. Il s'agissait, six ans après la Conférence de Lagos, de faire le point et de rechercher ce qui restait de l'enthousiasme des premières heures de l'indépendance. La « Déclaration de Dakar », qui a été le résultat de ces travaux, fait ressortir qu'il ne pouvait y avoir différentes interprétations de la dignité de l'homme. L'homme noir doit respecter la primauté du droit au même titre que l'homme sans couleur. Les exigences fondamentales de la primauté du droit ne sont pas différentes en Afrique de ce qu'elles sont ailleurs.

Cependant, force a été pour les congressistes de constater que la pratique n'était pas toujours conforme aux dispositions législatives et réglementaires promulguées à profusion et qu'il arrivait même que le législateur lui-même aille au-delà de ce que pouvait raisonnablement permettre la Charte de 1948.

^{p.032} Ainsi, dans plusieurs domaines, des violations aux droits et libertés publiques ont été relevées.

La liberté et l'ordre social

b. Etendue des violations aux droits de l'homme

En reprenant les conclusions de l'important congrès de Dakar, on peut suivre aisément le sort que le monde noir réserve au droit.

1. L'esclavage a été condamné. Mais il a fallu bien reconnaître qu'il continue d'exister sous certaines formes. Il en est ainsi de l'esclavage dit « de case », par lequel les descendants des anciens esclaves légalement libérés restent toujours sous cette condition. Ils ne peuvent en sortir sous aucun prétexte.

Ne trouve-t-on pas une décision rendue par le cadî de Thies au Sénégal, le 20 juillet 1957, dans des circonstances étonnantes ? Dans un procès concernant un héritage, le demandeur a été autorisé par le cadî à désigner des témoins susceptibles de confirmer que le « de cujus » était bien sa « propriété coutumière ». Un chef de village vint déposer que le « de cujus » était bien le captif du demandeur, étant donné que la mère du premier avait été achetée par la mère du second et que sa liberté n'avait jamais été obtenue conformément à la coutume.

A la suite de cette enquête, le cadî, considérant qu'en matière de succession c'est la coutume du défunt qui s'applique (en l'espèce la coutume ouoloff islamisée), a décidé que le demandeur devait hériter des biens laissés par le « de cujus », sa propriété. La décision du cadî a été cassée, mais il note que, malgré les constitutions et les lois, les « esclaves » sont relégués dans une caste inférieure où l'endogamie la plus stricte leur est imposée.

2. En ce qui concerne la liberté du travail, elle a été certes affirmée, mais dans la conception actuelle, elle n'exclut pas l'obligation de participer à des travaux d'intérêt général.

La liberté et l'ordre social

Après avoir lutté avec l'énergie du désespoir contre le travail forcé, les dirigeants africains, l'indépendance venue, l'ont réhabilité sous plusieurs formes en l'habillant du boubou de l'intérêt général. Il est alors appelé service civique, investissement humain, travaux d'intérêt général, etc. Je me demande s'ils se rappellent encore ^{p.033} le nombre des Noirs tombés sur le ballast du chemin de fer dit Congo-Océan, au nom de l'intérêt général ? Il paraît que chaque traverse peut être considérée comme un corps de nègre.

Le Congrès de Dakar s'exprime ainsi :

« La liberté du travail peut se concilier dans des circonstances exceptionnelles avec l'obligation, pour le citoyen, d'accomplir un travail dont il tirera un profit équitable. »

Il ne faudrait pas interpréter les circonstances exceptionnelles ici comme ayant la même acception que dans le droit occidental. Tous ces Etats en voie de développement, menacés à chaque instant par le désordre et des difficultés économiques, se considèrent comme étant en permanence dans des circonstances exceptionnelles. C'est ce qui se déduit finalement dans l'acte de Dakar de la formule quelque peu sibylline que voici :

« Une fois dégagées de leurs implications héritées du passé colonial, il apparaît clairement que les exigences fondamentales de la primauté du droit ne sont pas différentes en Afrique de celles acceptées ailleurs. »

Il n'a pas été dit jusqu'à quand les effets du « passé colonial » pouvaient être considérés comme ayant raisonnablement cessé. Tout se passe comme si la fixation de cette date était laissée à l'appréciation de chaque Etat intéressé.

La liberté et l'ordre social

L'idée générale de ce raisonnement n'est pas fausse. Que valent les belles théories pour qui meurt de faim ? Mais il faut craindre les abus qu'un tel raisonnement est susceptible de déclencher. Nous y reviendrons tout à l'heure.

3. La liberté d'association a été battue en brèche. Souvent le système du parti unique, ou unifié peu importe, est constitutionnalisé ; s'il ne l'est pas, il existe en fait. Il paraît que cela est conforme à la philosophie africaine fondée sur la recherche constante de l'unanimité.

Il paraît aussi que la démocratie est transportée au sein du parti. En tout cas, il est des faits qui méritent méditation. Je pense à ce chef de parti unique élu président de la République de son pays par une majorité de 99,99 % des électeurs, et qui est destitué le mois suivant dans l'indifférence totale et même la complicité des citoyens qui l'acclamaient la veille.

Les syndicats, loin d'échapper à l'emprise des pouvoirs publics, sont souvent une simple émanation du parti. Les pays qui ont fait l'expérience d'un syndicat unique et indépendant ont vite fait de changer de stratégie.

4. Le système des internements administratifs et des assignations à résidence tend à se généraliser, même en dehors de toute période de trouble.

La décision est en général laissée à la seule discrétion des autorités administratives et rarement ceux qui en font l'objet peuvent se faire assister d'un défenseur ou même se défendre.

Le Congrès de Dakar a même admis que la création de juridictions d'exception doit être envisagée dans la mesure où

La liberté et l'ordre social

la situation l'exige.

Voilà ce qui a été fait des droits de l'homme par le monde noir.

Comment se concrétisent ces violations aux droits et libertés publics et quelles en sont les causes, c'est ce que nous allons voir maintenant.

c. Aspects et causes des violations des droits de l'homme

1. Tout d'abord, il convient de relever que les textes eux-mêmes apportent des restrictions aux droits de l'homme, tels qu'ils sont définis par la Déclaration universelle.

Ainsi une ordonnance malienne du 28 mars 1959 prévoit « que le travail est un devoir pour tout citoyen ».

Au Sénégal, une tentative est faite pour réprimer l'inactivité en elle-même par l'institution d'un service civique. Tel a été le but de la loi du 9 février 1965 et celle du 24 juillet 1968.

D'une façon générale, en Afrique, l'oisiveté est non seulement condamnée en principe, mais punie. Il en est ainsi en République centrafricaine, au Gabon et à Madagascar.

L'abandon de l'orthodoxie définie par l'Occident se retrouve aussi sur le plan pénal. La définition de certaines infractions ^{p.035} manque de précision. Ainsi, on réprime la « subversion » ou « l'état dangereux ».

La séparation des pouvoirs est souvent ignorée au profit de l'Exécutif et au nom de l'efficacité. Le président de la République avait reçu, au Ghana, le pouvoir de réduire à néant toute décision judiciaire et de transformer un jugement d'acquittement en jugement de condamnation.

La liberté et l'ordre social

2. L'organisation des tribunaux ne permet pas toujours d'aboutir à une sauvegarde efficace des droits et libertés énoncés par la Déclaration universelle de 1948. Il arrive souvent qu'une juridiction soit créée pour les besoins d'une cause. On peut alors légitimement s'attendre à ce que les juges occasionnels montent à l'audience avec en poche la décision délibérée la veille par les organes du parti.

Dans un pays, la loi exige que les juges prêtent serment de fidélité au gouvernement.

Mais les juridictions ordinaires elles-mêmes ne permettent pas toujours de réaliser une protection efficace des individus. La mainmise progressive de l'Exécutif sur la justice fait qu'on assiste à un abandon partiel du principe de la séparation des pouvoirs ; et l'insuffisance de la formation des juges, la dépendance dans laquelle ils sont tenus vis-à-vis du gouvernement et quelquefois du parti, de même que la situation matérielle souvent peu enviable qui est la leur, font que les décisions qu'ils rendent ne sont pas toujours empreintes d'une totale objectivité.

Un certain juge, dans un certain Etat, n'a-t-il pas motivé sa décision avec une brièveté significative ? « Vu les nécessités de notre parti de masse » s'est-il contenté de dire pour abattre lourdement la main de la justice sur les inculpés dont le principal crime était de ne pas partager les opinions politiques du magistrat.

3. Aux défauts que présentent certains textes et aux faiblesses de l'organisation judiciaire, il faudrait ajouter l'insuffisance de la coopération que les citoyens apportent, pour la défense des libertés publiques, aux autorités chargées de la poursuite de leur violation et de la défense des intérêts individuels.

La liberté et l'ordre social

p.036 Alors que dans les pays d'Occident la vigilance des citoyens, leur goût de la revendication et leur esprit processif empêchent souvent que des abus soient commis à l'encontre des libertés publiques, dans les pays d'Afrique noire, la passivité est plutôt la règle. La majorité de la population vit sous la crainte de l'Etat et en dehors de lui. La fierté des paysans sénégalais est de pouvoir dire : « Je n'ai jamais mis les pieds dans un tribunal ou un commissariat de police. » Les Africains ne se sont pas familiarisés avec les arcanes de la justice d'inspiration occidentale. Souvent, ils ne comprennent ni le sens ni la portée des règles de droit.

Le procès, dans la conception africaine du droit, est non une discussion suivant les règles d'un jeu, mais une dispute d'où le vaincu sort déshonoré. Le recours n'est jamais objectif. Attaquer un arrêté par la voie du recours pour excès de pouvoir, c'est attaquer le ministre qui en est l'auteur.

4. Un autre écueil à la défense efficace des libertés publiques se trouve constitué par la mauvaise volonté que l'administration met souvent à appliquer les décisions de justice. Cette force d'inertie constitue en elle-même une négation de la primauté du droit, mais en outre décourage les éventuels demandeurs en justice.

5. Enfin, les associations dont le but serait de contribuer à la défense des libertés publiques, n'existent pas ou sont très peu nombreuses, alors que c'est elles qui auraient pu vulgariser les moyens de lutte contre l'arbitraire et, dans une certaine mesure, assurer directement, si c'est nécessaire, la défense de leurs membres.

d. Jugement sur l'attitude du monde noir face aux droits de l'homme

La liberté et l'ordre social

S'il fallait porter un jugement sur la situation juridiquement trouble de l'Afrique, nous constaterions que les Africains adhèrent volontiers à la Déclaration universelle. Leurs constitutions énoncent clairement les principes de cette Déclaration en les reprenant ou en s'y référant expressément. Malheureusement, la réalité est en distorsion avec les principes théoriques. Au nom de la sécurité et du ^{p.037} développement économique et social, il arrive trop souvent que la défense des libertés et des droits publics soit reléguée au dernier plan. Mieux, dans certains cas, la législation elle-même apporte des dérogations considérables aux règles protectrices des droits et libertés individuels et aux conditions qui en assurent le respect.

Cet état de fait s'explique par l'état de sous-développement qui, en lui-même recèle des insuffisances dans tous les domaines et qui, en outre, avec son cortège de maux qui atteignent l'individu dans ses besoins vitaux, exige parfois des mesures prioritaires à caractère général dont l'urgence, semble-t-il, ne tolère pas que l'on s'embarrasse de considérations juridiques.

Pour assurer la subsistance aux populations qu'ils gouvernent, pour éloigner la famine, la maladie, l'ignorance, les pouvoirs publics du monde noir se considèrent comme en état de guerre. Ils en déduisent aisément, tout comme le reste du monde dans une telle situation, en particulier l'Europe, leur droit à décréter la mobilisation générale, à élargir le cadre de la légalité, et à apporter des restrictions aux droits et libertés publics découlant du droit positif. En somme, il s'agirait d'une application permanente des règles découlant de l'état de siège, de l'état d'urgence, ou des circonstances exceptionnelles, et grâce auxquelles les gouvernements, même dans les régimes avancés, ont le droit, au

La liberté et l'ordre social

nom de la nécessité, d'assurer la survivance de l'Etat, en apportant des entorses aux droits et libertés publiques, notamment le droit d'aller et de venir, le droit au travail, le droit à la défense, etc...

Dans cette conception, le monde noir reviendrait, une fois qu'il aura accédé au développement économique et social, à un régime normal, où les droits et les libertés publics seraient intégralement respectés, où, en tout cas, leur violation ne pourrait être qu'occasionnelle. Cette violation serait, en toute hypothèse, interdite par la loi et sanctionnée efficacement par les tribunaux.

Cependant on est en droit de se demander si la pratique courante des atteintes aux droits et libertés faites au nom de la sécurité de l'Etat et du développement économique et social, ne risque pas, en habituant les pouvoirs publics et l'opinion locale à l'arbitraire, de s'installer définitivement en droit commun. Cet état de fait ^{p.038} existe déjà dans certains pays africains où l'opinion publique considère l'Etat et le droit, non pas comme un moyen de libération de l'individu, mais comme un instrument de contrainte. Les citoyens craignent l'Etat, s'en éloignent, essaient de vivre en marge de son centre d'action. C'est la situation de l'Etat et du droit décrite par Marx dans les « Sociétés diversifiées. »

Dans d'autres pays, par contre, lorsque la conscience populaire plus ou moins mal informée de ses droits reste ignorante de ses devoirs, l'opinion publique se tourne vers l'Etat qu'elle considère comme le prodige qui doit apporter la solution à ses problèmes les plus difficiles et les plus personnels.

Il ne faut donc pas attendre que le sous-développement soit jugulé, car le sera-t-il jamais ? En tout cas, il est un fait que, leur conscience calmée par de beaux discours ou des dons dérisoires,

La liberté et l'ordre social

les pays nantis ont fait du développement un mythe de Sisyphe. Il ne faut pas attendre que le développement soit atteint pour essayer ensuite de respecter les règles relatives aux droits et aux libertés publics. Le chemin qui conduit vers le développement économique et social et vers la consolidation des institutions d'un pays peut, tout en empruntant au socialisme son idéal et ses méthodes, ne pas contourner les principes essentiels qui fondent la dignité de l'homme ; car, après tout, la finalité du développement et le but de toute politique doivent tendre vers la réalisation de l'humain. Or le plein épanouissement de l'homme ne se conçoit que dans la mesure où il se voit octroyer l'ensemble des droits reconnus fondamentaux par la Société universelle et sentis par lui comme le complément nécessaire de son être.

*

Il me faut maintenant conclure.

D'abord une remarque : comme s'il n'était pas suffisant de combattre le droit et de le vaincre, voilà qu'on s'évertue à nier jusqu'à l'existence de la fonction qui consiste à le reconnaître et à le nommer. Montesquieu, après Locke, avait systématisé le fameux principe de la séparation des pouvoirs. Aujourd'hui, au pouvoir judiciaire on conteste sa dignité, et on ose aller jusqu'à soutenir ^{p.039} qu'il n'y a que deux pouvoirs. Certaines constitutions, sans aller jusque-là, ont estimé que c'était donner trop d'importance au droit que de parler du pouvoir judiciaire ; elles lui ont substitué le terme « autorité », non sans une certaine arrière-pensée de dédain.

Ce n'est peut-être pas le dépérissement du droit dont parlent les marxistes, mais c'est sa déroute. Lasse de combattre en vain,

La liberté et l'ordre social

Thémis a tourné le dos à l'ennemi. Les juristes eux-mêmes sont quelquefois complices. Ils ne sont plus que des tailleurs qui exécutent les commandes souvent fantaisistes des gouvernants. Les modes qu'ils osent façonner défient parfois la témérité des « yéyés » et des « hippies » et frisent le scandale. Ce n'est plus du droit ; c'est la déroute du droit.

Le champ abandonné par Thémis n'est toutefois pas perdu pour tout le monde ; le pouvoir exécutif tente de s'y installer en brandissant des pancartes où partout on lit « primauté du politique ».

Le mal est grand, quand, sur le plan interne, des juridictions spéciales sont créées pour soutenir ces revendications et consommer la défaite du droit ; il est à son comble quand l'organisation internationale de la justice enfourche à son tour le cheval de l'opportunité. Vous vous souvenez par quelles subtilités juridiques, malheureusement fragiles, la Cour internationale de Justice, à l'occasion de l'affaire du Sud-Ouest Africain, s'était finalement contredite et avait refusé au monde entier, qui l'attendait, la solution à un problème douloureux parce que atteignant l'homme dans le plus profond de son être, dans sa dignité.

L'Arrêt du 18 juillet 1966, en esquivant une des questions qui agitent le monde et menacent la paix, aggrave la déroute du droit.

Mais serait-ce donc la destinée du droit que d'être en déroute ? A l'éternité de la société humaine, dont le sort est de durer aussi longtemps que l'homme et que l'humanité, les marxistes opposent l'historicité et la temporarité de l'Etat et du droit.

Je crois, pour ma part, qu'il y a toujours entre les aspirations de

La liberté et l'ordre social

la société et la règle de droit qui prétend les traduire, une inadéquation perpétuelle, un hiatus jamais comblé, qui donnent à la société un sentiment de frustration et une volonté de changement qu'elle puise dans ce sentiment de frustration.

p.040 Alors que la vie est durée, continuité, et que le progrès du droit procède par bonds, pour parler comme Bergson, tout se passe comme si, avant chaque bond, il y avait une violation du contrat social originel qui justifie amplement l'exercice du droit de révolte. Dès lors, comment s'étonner que la société de consommation soit elle-même en proie à l'émeute et à la violence ? L'image du révolté famélique, armé de fourches et fondant sur le bourgeois repu, ne hante plus les cauchemars des riches. La révolte est aujourd'hui fille de la société d'abondance. Elle tente ceux-là même qui ont atteint un bien-être qui dépasse, et de loin, la normale. Il est possible d'ailleurs, que le hiatus entre le droit et les aspirations de la société se creuse et s'évase au fur et à mesure que s'accélère le progrès vers la satisfaction des besoins.

On pourrait nous objecter que l'Afrique, l'Amérique du Sud et le Moyen-Orient, les continents de la misère, sont précisément là où les remous politiques sont les plus fréquents. En réalité, ce n'est qu'une apparence, car il s'agit souvent, dans ces pays, non de révolutions, mais de remplacements successifs d'un régime par un autre, dans le même système politique. Les auteurs des coups d'Etat se dépêchent toujours d'annoncer que rien n'est changé. Et aussi je me demande bien pourquoi ils font des coups d'Etat.

Mesdames et Messieurs, je me proposais simplement de vous avertir. Je regrette de l'avoir fait en m'abandonnant à réfléchir tout haut et quelques fois avec un peu de passion. Aussi, pour

La liberté et l'ordre social

terminer, je voudrais laisser à quelqu'un de plus calme et de plus éloquent que moi, à Roubier, le soin de résumer l'avertissement :

« Il faut comprendre de quel péril la société est menacée. Là où cette valeur essentielle qu'est la sécurité juridique a disparu, il n'y a plus aucune autre valeur qui puisse subsister. Le mot même de progrès devient une dérision, et les pires injustices se multiplient avec le désordre. Le droit cède la place à ce qu'un contemporain appelle « le concept du politique », c'est-à-dire aux pires considérations d'opportunité. »

J'y ajouterai simplement un mot que j'emprunte à Maurice Druon, en lui donnant la forme d'une prière : ce que je souhaite ardemment à la société des hommes, c'est « une digne alliance entre l'ordre et la liberté ».

@

La liberté et l'ordre social

PAUL RICŒUR né en 1913 à Valence (Drôme), agrégé à 22 ans, docteur ès lettres en 1950, honoré du Prix Cavaillès en 1951, enseigna l'histoire de la philosophie à l'Université de Strasbourg de 1948 à 1957 puis la philosophie à la Sorbonne jusqu'en 1965. Appelé en cette même année à Nanterre, il y a été élu doyen de la Faculté des Lettres le 18 avril 1969.

Paul Ricœur, qui est une des personnalités les plus en vue de la philosophie française, jouit d'une grande renommée aux Etats-Unis et au Canada. Ses ouvrages font autorité. Nous nous bornons à citer les plus saillants : *Philosophie de la Volonté*, Tome I : *Le Volontaire et l'Involontaire*, 1950 ; *Histoire et Vérité*, 1955 ; *Philosophie de la Volonté* (suite) Tome II : 1) *L'Homme faillible*, 2) *La Symbolique du Mal*, 1960 ; *De l'Interprétation : Essai sur Freud*, 1965, etc.

Personnaliste dans le sillage de Mounier, il a pris souvent des positions d'avant-garde, sans jamais pourtant se départir d'un vigoureux esprit critique et toujours soucieux des institutions. Engagé dans l'œcuménisme, il en définit l'enjeu théologique ; confronté aux structuralistes, il se laisse entraîner sur leur terrain pour les dépasser. Une constante dialectique entre l'existence concrète et l'élaboration théorique rigoureuse fait de lui un homme à la fois de combat et de méditation, de controverse et d'amitié.

LE PHILOSOPHE ET LE POLITIQUE DEVANT LA QUESTION DE LA LIBERTÉ ¹

@

p.041 Le thème de ma conférence est issu d'un refus : refus d'un partage des rôles qui accorderait aux politologues le monopole de la discussion sur les libertés politiques et personnelles, économiques et sociales, et qui laisserait aux philosophes le soin de son sens « métaphysique ».

Je ne peux me satisfaire de cette disjonction entre la liberté selon la science politique et la liberté selon la philosophie — dont souffrent d'ailleurs nos études et nos étudiants, aussi bien en philosophie qu'en sciences politiques — car elle retire à la notion philosophique de la liberté la dimension concrète sans laquelle elle vire à l'abstraction et au mensonge, et elle retire à l'objet du

¹ Conférence du 4 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

politologue la dimension du sens, sans laquelle sa science s'aplatit dans un empirisme sans principe.

Je veux donc plaider en faveur d'un type de philosophie pour laquelle la réflexion politique n'est pas un détour facultatif, mais un plan d'expression privilégié, mieux : un point de passage obligé.

Je conduirai ma réflexion en trois temps : p.042

— Dans la première étape, encore négative, je me propose de discuter une conception philosophique de la liberté qui précisément prend son parti de l'exclusion de toute considération politique, voire qui pose cette exclusion comme essentielle au sens métaphysique de la liberté.

— Dans la deuxième étape, décisive et positive, j'élaborerai ce que j'appellerai la structure d'accueil de la philosophie politique, à savoir une conception de la liberté humaine susceptible de donner un sens à l'existence politique de l'homme. Tout le travail de pensée sera ici centré sur le passage d'une liberté arbitraire ou sauvage à une liberté sensée. La thèse centrale est que la liberté sensée est une liberté capable de franchir le seuil de l'institution, tandis qu'une institution sensée est une institution capable de faire passer la liberté du rêve à la réalité. Cette relation réciproque entre liberté et institution est à mes yeux le cœur de la philosophie politique et la condition qui rend inséparables le sens philosophique de la liberté et son sens politique et social.

— Dans la troisième étape, je considérerai les situations conflictuelles à travers lesquelles aujourd'hui se joue dans nos sociétés industrielles avancées ce débat de la liberté et du sens, de l'arbitraire et de l'institution. Cette analyse me permettra de dire

La liberté et l'ordre social

mon sentiment sur quelques-uns des problèmes d'actualité qui donneront de l'ardeur à nos débats.

I

PROCÈS DE LA LIBERTÉ ABSTRAITE

Le procès que j'entends faire d'une conception purement abstraite de la liberté demande beaucoup de discernement et de doigté, car avant de constituer ce qu'un illustre Genevois appellerait une « illusion de la philosophie », cette conception est d'abord une authentique et une irrécusable conquête de la réflexion. Je l'appellerai le moment solipsiste de la liberté. Solipsiste, c'est-à-dire en moi et pour moi seul ; de moi à moi, en effet, je dispose d'un terrible pouvoir, celui de dire oui ou non, celui d'affirmer ou de nier. Qu'on l'appelle pouvoir de l'alternative, pouvoir sur les contraires, p.043 pouvoir de préférer et de choisir, la liberté est d'abord cela, pour la réflexion. Il y a ainsi une conquête réflexive de la liberté qui ne passe pas par le long détour du politique et du social, mais qui s'opère dans le court-circuit du retour sur soi-même. Comme on sait, cette conquête réflexive, sans intervalle et sans intermédiaire, a eu dès le début, disons depuis les stoïciens, une signification à la fois psychologique et morale, mais guère politique. Une signification psychologique : c'est dans l'acte du jugement que se fait le départage entre « ce qui dépend de moi » et « ce qui ne dépend pas de moi » ; ne dépend pas de moi l'image, l'idée, la représentation ; dépend de moi l'acquiescement, le consentement, l'assentiment, le oui. Une signification morale : s'il dépend de nous de donner ou de refuser notre assentiment, alors il est toujours possible de suspendre notre jugement, même dans la violence du désir et de la passion. Cette *epochê*, cette « suspension », est notre

La liberté et l'ordre social

arme et notre refuge. La philosophie moderne, de Descartes à Kant, a enrichi cette analyse psychologique et morale de considérations épistémologiques et cosmologiques qui font du thème de la liberté le pilier des philosophies de l'intériorité. C'est à Descartes que nous devons la conjonction de l'analyse psychologique avec une théorie de la connaissance et de la science : la liberté est d'abord la possibilité de nous tromper et même de donner notre assentiment là où nous ne savons pas vraiment ; mais la liberté n'est pas moins la condition du vrai que celle du faux, car si, dans le jugement, nous étions contraints par l'évidence, celle-ci serait indiscernable d'une force physique ; il ne dépend pas de l'œil de voir, mais il dépend de lui de regarder ; cette liberté de l'attention atteste, au cœur même de la nécessité intellectuelle, l'empire et la souveraineté du jugement. Il appartenait à Kant de situer cette liberté par rapport à la philosophie de la nature ; c'est ce qu'il fit dans la célèbre antinomie qui oppose la causalité par liberté à la causalité naturelle ; la liberté, en tant que pouvoir de commencer une série d'événements, ne saurait être coordonnée avec l'idée d'une nature ; celle-ci exclut tout commencement absolu et requiert une chaîne ininterrompue de causes et d'effets ; ainsi expulsée du déterminisme de la nature, la liberté ne s'atteste que dans le monde intérieur, dans le rapport de l'homme ^{p.044} à l'obligation ; car seul un être qui doit est aussi un être qui peut ce qu'il doit.

Tel est le noyau philosophique de la croyance à la liberté. Il est remarquable que la réflexion dans laquelle il s'atteste peut ignorer autrui et la société ; pour elle, la liberté n'a rien à voir avec les libertés.

La critique que je fais de cette philosophie solipsiste de la liberté ne consiste pas à dire qu'elle est fausse, mais qu'elle est abstraite. Elle serait fausse s'il fallait lui substituer son contraire, le

La liberté et l'ordre social

déterminisme : ce qui serait revenir en deçà de Kant. Ce ne sera point là le sens de mon objection. Celle-ci suppose que le moment solipsiste de la liberté a été correctement atteint, qu'avec lui la philosophie de la liberté a franchi son premier seuil, son seuil inférieur. C'est pourquoi on ne saurait l'accuser de fausseté, mais bien plutôt d'illusion, dès l'instant où elle dissimule son caractère seulement abstrait. Or c'est bien là le piège de la réflexion : que dans le même moment coïncident la conquête d'une grande vérité et la dissimulation du statut réel et concret de la réflexion elle-même.

Qu'avons-nous, en effet, saisi de nous-même, avec ce pouvoir d'affirmer ou de nier, avec cette puissance du choix ? un être réel, concret, un homme de chair et de sang ? un homme capable « d'être-avec », avec les autres, dans des rapports difficiles de pouvoir ? non point, mais seulement un moment de nous-même qui n'est pas encore nous-même, qui est avant nous-même, trop transcendantal pour être empirique, trop abstrait pour être vécu, trop intemporel pour être historique — quelque chose comme ce « je pense » dont Kant dit qu'il doit pouvoir accompagner toutes mes représentations.

L'illusion commence lorsque ce moment est hypostasié, élevé à l'absolu, lorsque la conquête réflexive devient une idéologie, c'est-à-dire un instrument de pensée qui sert à omettre, à écarter du champ, à refouler toutes considérations concernant les conditions réelles d'exercice de la liberté ou, pour mieux dire, concernant les conditions de réalisation de la liberté. C'est par rapport à cette entreprise de réalisation ou d'effectuation que la liberté selon la pure réflexion peut être dite abstraite.

^{p.045} Abstraite, elle l'est au sens propre du mot : elle est retirée aux circonstances. En tenant Epictète et Marc-Aurèle pour

La liberté et l'ordre social

radicalement égaux quant à la maîtrise des représentations, des opinions et des passions, le philosophe stoïcien annule la différence des conditions concrètes qui font du premier un esclave et de l'autre un empereur. La différence devient indifférente, parce qu'elle est inessentielle au regard de ce qui seul est essentiel, la liberté de pensée. La réflexion courte sur le libre pouvoir de la pensée est alors cela même qui empêche de considérer le destin concret de la liberté parmi les hommes. L'indifférence aux différences, qui fait la souveraineté du regard stoïcien sur le monde des passions, de l'erreur, des inimitiés et inégalités et donc sur le monde de l'esclavage et de la maîtrise — cette indifférence aux différences devient l'alibi du philosophe qui se rend absent à la réalité de l'histoire et d'abord à autrui dans sa condition fondamentale de non-liberté.

L'exemple cartésien ne contredit pas l'exemple stoïcien : le succès de la philosophie cartésienne de la liberté, tout entière resserrée sur les conditions du vrai et du faux dans le jugement, a pour contre-partie la décision initiale du philosophe de ne point soumettre au doute, donc à la révision fondamentale de la philosophie, tout ce qui concerne les mœurs, le régime politique et la religion de ses contemporains. En disjoignant ainsi la région du jugement de celle de l'action, la philosophie cartésienne reproduit une situation de type stoïcien : pour se livrer au doute théorique il faut se protéger de l'irrésolution dans l'action. Ainsi est exclu du champ cela même que Hobbes et Machiavel ont mis au centre de leur : l'énigme du pouvoir de l'homme sur l'homme.

La philosophie kantienne paraît pouvoir échapper au reproche. Kant n'a-t-il pas placé à la base de sa *Métaphysique des Mœurs* la définition suivante du droit : « Le droit est l'ensemble des

La liberté et l'ordre social

conditions permettant de concilier notre libre arbitre avec celui d'autrui, suivant une loi universelle de la liberté » ? Il y a même chez Kant bien plus qu'une philosophie du droit, une philosophie de la culture et une philosophie politique, qui trouve son expression la plus achevée dans le *Projet de Paix perpétuelle*. Cette analyse des conditions de la liberté prend même un tour très concret : Kant n'a ^{p.046} jamais cessé de réfléchir sur le jeu des forces qui, dans la société, s'opposent et luttent les unes contre les autres et qui, finissant par s'harmoniser, instaurent un état de culture et un Etat politique favorable au règne de la liberté dans la moralité. Mais, aussi haut que l'on place les écrits kantien sur le droit, sur l'Etat, sur la guerre et la paix, on ne saurait faire qu'ils appartiennent à la philosophie critique elle-même. Et s'ils restent extérieurs aux trois *Critiques*, c'est parce que la réalisation politique de la liberté ne fait pas partie de la définition de son concept, mais seulement des conditions extérieures favorables ou défavorables à son instauration. La constitution de la liberté dans la moralité se suffit à elle-même et a seule valeur fondatrice. C'est pourquoi la philosophie critique reste une philosophie de l'intention, plus précisément de l'intention morale, mais non de la réalisation effective et historique du règne de la liberté.

La philosophie de la réflexion abstraite est ainsi responsable du hiatus entre philosophie morale et philosophie politique. Dès la position solipsiste initiale la rupture est consommée ; la toute première condition pour que le problème politique rentre dans le champ de la réflexion philosophique, c'est qu'un sujet soit en face d'un autre sujet qu'il tient pour aussi primitif que lui, pour co-originaire. Non que le problème politique se dissolve dans le problème très général de l'intersubjectivité ; mais celle-ci en est la

La liberté et l'ordre social

condition la plus générale. A partir de la position d'autrui, la question peut être valablement posée de savoir si je peux être libre tout seul, si ma liberté n'exige pas de reconnaître celle d'autrui et d'être reconnue par elle. Une fois cette question aperçue, on ne peut plus ignorer que les relations avec autrui sont marquées en fait par la violence. Il appartient à une volonté de pouvoir commander à une autre, de l'empêcher d'être libre, de la mettre en esclavage. Ce règne de la contrainte et de l'esclavage doit être pris en charge au départ de la réflexion et non en annexe ou en appendice.

Ce n'est pas tout ; non seulement est omis au départ de la réflexion solipsiste le face-à-face des sujets et l'état initial de guerre des consciences, mais la grande énigme de la philosophie politique ^{p.047} reste hors du champ : à savoir que le pouvoir de décision et de contrainte à l'échelle d'une communauté historique appartient déjà à une entité qui me précède dans l'existence et dans le pouvoir. Cette entité, c'est l'Etat. Comment ne pas s'étonner que je puisse parler de mon pouvoir, pouvoir d'affirmer et de nier, pouvoir de faire ou de ne pas faire, alors que l'Etat est aussi un pouvoir, mais incomparablement plus puissant que moi ? Qu'en est-il de « mon » pouvoir dans son rapport avec « ce » pouvoir ? Le caractère abstrait des philosophies de l'intériorité éclate avec cette question, qui n'est pas prise en charge par une réflexion de type solipsiste.

Il apparaît au terme de ce premier cycle d'analyse que le hiatus entre le concept philosophique de la liberté et le concept politique et social des libertés résulte du caractère abstrait de la réflexion elle-même. Nous avons tenté, dans une sorte de court-circuit réflexif, d'appréhender directement notre pouvoir de pensée et

La liberté et l'ordre social

d'exister. Ce retour sur soi, sans intermédiaire, laisse hors de son champ le problème politique, parce que la réflexion veut faire l'économie du détour par les signes, par les œuvres, par les monuments et institutions qui sont en quelque sorte le document de la liberté dans le monde et dans l'histoire. Je vais donc opposer à une philosophie de la réflexion abstraite une philosophie de la réflexion concrète, qui se propose d'atteindre la liberté, non dans son intention mais dans son effectuation ; c'est une philosophie du détour et non du court-circuit ; une philosophie qui se propose de ressaisir l'intention, la direction, le sens, dans les œuvres produites.

II

LA LIBERTÉ SENSÉE ET L'INSTITUTION

Nous sommes maintenant à pied d'œuvre et invités à élaborer ce que j'ai appelé dans l'introduction la structure d'accueil d'une philosophie de la liberté qui prenne en charge les libertés politiques et personnelles, économiques et sociales.

Je partirai cette fois de l'autre extrémité du problème : de ce que nous avons appelé plus haut la grande énigme du pouvoir de décision et de contrainte qui appartient à l'Etat. Cette énigme n'est ^{p.048} pas marginale et accidentelle : le pouvoir de décision et de contrainte constitue l'Etat et appartient à sa définition ; à cet égard, j'assume entièrement la définition qu'Eric Weil propose dans sa *Philosophie politique* : « L'Etat, dit-il, est l'organisation d'une communauté historique. Organisée en Etat, la communauté est capable de prendre des décisions. » Prendre des décisions, n'est-ce pas ce que la philosophie réflexive attribuait au libre arbitre ? Quelle philosophie saura relier le pouvoir souverain de

La liberté et l'ordre social

décider, qui est celui de l'Etat, au pouvoir arbitraire de choisir qui est en principe le propre de chaque individu ? Quelle philosophie rendra compte du rapport de nos pouvoirs avec le pouvoir ? Il ne suffit pas de dire que, voulant la vie en société, je veux son organisation et que, voulant son organisation, je veux l'Etat qui lui donne une tête et un vouloir. Car je ne me reconnais pas immédiatement dans ce vouloir qui bien plutôt m'apparaît autre et étranger, non seulement quand il prend la figure du tyran, du despote, du souverain abusif, mais en tant précisément qu'il est souverain, c'est-à-dire suprême, comme l'attestent la contrainte dont il use et le caractère inconditionné de cette contrainte. Bref, on ne voit pas de passage immédiat entre la liberté des philosophies abstraites, définie par le pouvoir solipsiste de dire oui ou non, et cet énorme pouvoir par lequel l'Etat statue sur le destin d'une communauté entière et, dans les heures graves de péril, décide de la vie et de la mort de millions d'hommes.

Ce passage, Rousseau et Hegel l'ont cherché. Et c'est dans leurs pas que je voudrais mettre les miens. C'est à Rousseau d'abord que j'emprunte l'énoncé du problème : « Trouver, dit-il, une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'associant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Cette formulation du problème est admirable. Quoi que nous pensions de la solution — à savoir la clause même du pacte —, il nous faut maintenir l'énoncé du problème bien au-dessus de celui de sa solution et le retenir comme fil conducteur de toute la discussion ultérieure ; cet énoncé, en effet, donne la forme d'un problème à résoudre à ce qui d'abord paraissait une insoluble antinomie ; il s'agit de trouver

La liberté et l'ordre social

l'acte fondateur qui ^{p.049} engendre à la fois la communauté et la liberté individuelle ; c'est bien là le problème : montrer la naissance simultanée du souverain au-dessus de tous et de la liberté dans son expression civile ; bref, faire coïncider l'entrée en institution et l'entrée en liberté.

Pour résoudre le problème, Rousseau élabore l'idée d'un contrat qui ne serait ni un événement historique réel, ni non plus une simple fiction ; ce serait plutôt un acte fondateur implicite à tout Etat policé et que la philosophie politique aurait pour tâche d'explicitier. Pour être générateur de liberté en même temps que de souveraineté, cet acte prend nécessairement la forme d'un dessaisissement ; c'est une « aliénation » au sens propre du mot, c'est-à-dire une remise à autrui, mais dont le bénéficiaire ne doit pas être un autre individu, par exemple le prince comme chez Hobbes, mais la communauté entière ; cette aliénation de chacun à tous, pense Rousseau, ne saurait engendrer la contrainte d'un homme sur un autre, « chacun, dit-il, se donnant à tous, ne se donne à personne » ; l'égalité dans le désistement garantit l'indépendance mutuelle des citoyens, « chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse aux autres ».

Il est à craindre que cette clause du pacte constitue moins la solution du problème que la répétition du problème supposé résolu : l'énigme est en effet reportée sur la fameuse volonté générale qui n'est pas une somme de volontés particulières. Cette volonté avec laquelle chacun contracte, c'est ma volonté en sa rationalité la plus profonde. Si l'on comprenait ce rapport de ma volonté arbitraire et égoïste avec la volonté générale qui se porte vers le bien commun, on pourrait dire, comme Rousseau lui-même

La liberté et l'ordre social

à d'Alembert : « Les sujets et le souverain ne sont que le même homme considéré sous différents rapports », ou encore, avec le *Contrat social* lui-même : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est la liberté. » Mais qu'est-ce qui distingue la volonté générale d'une somme de volontés particulières ? S'il est vrai qu'elle « est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique », comment passe-t-on de la volonté subjective et passionnelle à la volonté objective et politique ? par le contrat lui-même ? mais le hiatus est le même entre le contrat ^{p.050} que peuvent nouer deux volontés particulières et le pacte de chacun avec tous. L'énigme de la volonté générale se redouble si l'on considère qu'elle est en dernier ressort suspendue à la figure du législateur, héritier de « l'homme royal » du *Politique* de Platon, et qu'elle attend enfin la sanction de la religion civile qui sacralise le lien social.

A vrai dire, ce qui a manqué à Rousseau, c'est l'instrument dialectique qui permettrait, d'abord d'introduire dans la volonté elle-même l'espèce de contradiction surmontée que Rousseau a côtoyée sous le titre de volonté générale, ensuite d'étager en une série d'étapes enchaînées ce que Rousseau a bloqué dans un acte unique et total sous le nom de pacte.

C'est cet instrument que l'on trouve chez Hegel. Non que nous soyons condamné à être hégélien ; quant à moi, je serais enclin à dire que la part de vérité de l'hégélianisme se trouve précisément dans le segment de la philosophie de l'esprit qu'il a ensuite développé dans les *Principes de la Philosophie du Droit*, lesquels contiennent comme on sait sa philosophie politique. Là nous apprenons que la volonté est dialectique, qu'elle est, si j'ose dire, la dialectique par excellence ; c'est ensuite cette conception dialectique de la volonté qui fournit la cellule formatrice d'où

La liberté et l'ordre social

procède toute la suite des médiations qui culminent dans l'Etat. C'est cet ensemble que je place en face de la formulation du problème par Rousseau. Nous ferons donc un bout de chemin avec Hegel, quitte à lui fausser compagnie lorsqu'il prétend mettre bout à bout une logique, une philosophie de la nature, une philosophie de l'esprit et clore le tout dans un système absolu.

Commençons par la refonte du concept de volonté et de liberté. C'est la tâche préalable. Il faut en effet remettre entièrement en chantier le concept de liberté qui nous a servi de référence jusqu'à présent et que nous avons tenu pour identique au libre arbitre, c'est-à-dire, en termes psychologiques, au choix, en termes métaphysiques, à la contingence. Un tel concept ne nous permet aucunement de distinguer entre une action arbitraire et une action sensée. Dans l'une et dans l'autre, la même puissance de choisir s'exprime et la même contingence se joue. Comment une institution ^{p.051} sortira-t-elle jamais d'une telle liberté conçue comme pouvoir de faire n'importe quoi ? C'est donc notre concept initial qu'il faut remanier de manière à y incorporer le principe même de l'entrée en institution. C'est ici que l'instrument dialectique va nous servir. La liberté de faire n'importe quoi n'est pas toute la liberté : c'est seulement le premier élément, le plus simple et le plus pauvre, d'une constellation de caractères qu'il importe de recomposer. Pour être libre, dirons-nous, il faut certes ne pas être contraint ; ne pas être contraint par les autres ; ne pas être contraint par la nature, les besoins, les désirs ou d'autres intermédiaires. Il faut pouvoir prendre du recul, donc pouvoir s'abstenir momentanément de tout contenu de pensée ; en ce sens, ce que nous appelions l'indifférence aux différences appartient bien à ce premier mouvement de liberté. Mais cette

La liberté et l'ordre social

liberté abstraite, c'est la négation simple ou, comme dit Hegel dans *l'Introduction de la Philosophie du Droit*, « l'élément de la pure indétermination du moi en lui-même ». Or, ce n'est là que la « liberté du vide », qui un jour ou l'autre surgira sous une figure réelle et deviendra une passion. Or la passion n'est précisément pas autre chose que l'élévation à l'absolu d'un moment particulier de l'expérience humaine. L'expression politique de cette passion, c'est le refus de l'institution, l'excommunication de tout individu suspect de vouloir un ordre ; car, « ce n'est qu'en détruisant que cette volonté négative a le sentiment de son existence ».

Cette dure remarque nous fait prendre conscience de ceci : une volonté qui en reste au pur moment de l'indétermination est déjà mue par la passion qui, un jour, éclatera comme « furie de destruction », comme terreur. La liberté abstraite, c'est la dialectique arrêtée.

Pour sortir de cette impasse, il faut faire un second pas et joindre à ce premier mouvement d'indifférence et d'indétermination un second mouvement contraire que Hegel appelle l'entrée dans la particularité, la position d'une détermination. On peut en faire comprendre, en termes très concrets, la nécessité : nous ne sommes pas libres tant que nous nous sommes abstenus et abstraits de toute détermination ; car nous n'avons encore rien *fait*. Une liberté qui se retranche n'est pas encore un « faire ». Arrêtons-nous sur ce ^{p.052} mot « faire » : il désigne le véritable tournant, le pivot décisif, de toute notre méditation. Faire, c'est adopter par volonté positive la forme finie d'une œuvre. La liberté abstraite, c'est la liberté qui n'a pas encore fait le mouvement de sacrifice de son indétermination, qui n'a pas encore accepté de ne plus être tout pour être quelque chose. Faute de se limiter par pouvoir positif,

La liberté et l'ordre social

cette liberté n'entre pas non plus en existence et en réalité. Qui n'a pas accepté d'être quelque chose de limité, de borné, a choisi de n'être rien. C'est le lieu de rappeler le mot de Goethe : « Qui veut faire quelque chose de grand doit rassembler ses forces ; c'est seulement dans la limitation que se révèle le maître. » Ainsi la liberté concrète est celle qui assume courageusement et joyeusement la loi de l'œuvre qui est la loi du fini ; donner forme et, en donnant forme, prendre forme, voilà la liberté. On a trop médité sur la finitude comme destin et comme mort ; pas assez sur la finitude et la finition comme accomplissement et comme œuvre. Mais seule une philosophie dialectique peut rendre compte du jeu contrasté qui se cristallise dans une œuvre, car l'œuvre retient quelque chose du pouvoir d'indétermination qui a été surmonté dans le moment même de faire ; le moi, se reprenant réflexivement, est et n'est pas son œuvre ; aussi pourra-t-il s'en retirer pour se porter à une autre œuvre ; dans le langage de Hegel, le véritable concept d'individualité contient en lui-même la contradiction surmontée de la liberté abstraite, indéterminée et négative, et de la liberté du fini ; dans les termes de la logique, l'œuvre est l'illustration concrète de la séquence universel-particulier-singulier. Universel est le moi qui n'a pas encore pris forme ; particulière est la détermination assumée par le moi dans l'acte de faire et dans l'œuvre faite ; singuliers sont le créateur et son ouvrage. Ainsi l'œuvre est-elle le témoin de la dialectique concrète de la liberté. A cette synthèse de l'infini et du fini, les philosophes non dialectiques ne pouvaient accéder. Kant, avec sa fameuse antinomie de la liberté et de la nature, nous laisse entre les mains les deux morceaux brisés de la dialectique de l'œuvre, d'un côté la liberté exilée dans le monde nouménal, de l'autre la

La liberté et l'ordre social

nature livrée au déterminisme. Fichte renchérit sur ce divorce : le moi est illimité, c'est le premier principe de la doctrine de la science ; la limitation vient après, dans ^{p.053} un second temps ; elle s'ajoute au premier principe, soit comme un obstacle extérieur, soit comme passivité issue de l'activité propre du moi s'affectant lui-même. Concevoir dans une unité dialectique l'indétermination du « je » étranger à tout contenu, son entrée dans l'existence finie et la conservation de sa puissance d'indétermination au cœur de l'œuvre, voilà la tâche décisive d'une philosophie de la liberté susceptible de se déployer sans hiatus à travers tous les niveaux d'institution, juridique, économique, sociale, et de s'épanouir dans une philosophie politique. La dialectique que je viens d'esquisser constitue la structure d'accueil pour la philosophie politique que nous voulons maintenant articuler.

Cette philosophie politique reste à faire : nous savons seulement de façon négative que le pire obstacle à la philosophie politique, c'est la revendication de l'informe ; en termes positifs, l'entrée en institution fait partie du concept de liberté, si du moins la liberté sensée doit être autre chose que la liberté arbitraire et sauvage. Mais avec la notion d'œuvre, nous tenons seulement le premier des chaînons d'une chaîne de notions qui doivent maintenant nous conduire par degrés vers la théorie de l'Etat. Ce sont ces intermédiaires que Rousseau condensait dans un acte unique et total, *Le Contrat social*, qui ne pouvait pas ne pas rester un acte fantastique.

Je schématiserai ainsi l'enchaînement : d'abord placer sur le fond de cette philosophie de la liberté, incarnée dans l'œuvre, un concept large et puissant du droit et, sur ce fond, édifier la philosophie politique.

La liberté et l'ordre social

Le concept de droit est le concept intermédiaire qui nous fait encore défaut entre l'idée trop vague et générale d'une œuvre finie et l'idée très déterminée de l'organisation étatique. Le droit, dirai-je, est cette région de l'action humaine où l'œuvre se présente comme institution. Il y a en effet bien d'autres œuvres que juridiques : œuvres technologiques, œuvres artistiques, œuvres intellectuelles, etc. L'œuvre juridique, c'est l'institution. Or, qu'est-ce que l'institution ? C'est un ensemble de règles relatives aux actes de la vie sociale permettant à la liberté de chacun de se réaliser sans nuire à celle des autres. Cette définition a le mérite d'engendrer mutuellement l'institution et la liberté. C'est en cela qu'elle relève de la ^{p.054} philosophie et non de la science juridique. Elle place l'institution sur un trajet intelligible qu'on peut désigner, après Hegel, comme l'ensemble des entreprises de réalisation de la liberté. Je rappelle en effet la définition hégélienne du droit : « Le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même » (*Principes de la Philosophie du Droit*, § 4). La deuxième partie de la définition — « le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même » — conviendrait assez bien à notre notion très générale de l'œuvre ; la première partie — « l'empire de la liberté réalisée » — est plus spécifique et circonscrit mieux la notion d'institution qui couvre le droit des contrats et des personnes, l'organisation de ce que Hegel appelait la « société civile », où règne le « système des besoins » et qui est aujourd'hui l'immense domaine des institutions économiques et sociales, enfin le droit politique, interne et externe. En posant d'emblée la réciprocité du droit et de la liberté, une telle définition brise deux abstractions, l'abstraction d'un concept de droit qui ne contiendrait

La liberté et l'ordre social

aucune référence à la liberté et qui ferait de la science juridique un simple positivisme de la loi, une science empirique et descriptive des règles de la vie en société, l'abstraction d'un concept de liberté qui n'aurait pas atteint le seuil de la rentrée en institution. En posant le caractère réciproque du droit et de la liberté réalisée, nous rendons possible une philosophie de la liberté qui devienne philosophie de l'institution et une philosophie de l'institution qui reste philosophie de la liberté. Toute institution est justifiée où l'on peut reconnaître un organe de la liberté en train de se réaliser. Tout mouvement de liberté est justifié s'il peut être reconnu par autrui, garanti par la loi, protégé par l'ordre public.

Alors, mais alors seulement, nous comprenons qu'il n'y a pas en principe de hiatus entre la liberté au sens métaphysique, comme on dit, et le faisceau des libertés politiques et personnelles, économiques et sociales. Celles-ci sont la réalisation de celle-là, son existence et son « être-là », pour parler comme Hegel. Les libertés, pourrait-on dire encore, sont à la liberté ce que la monnaie est à la pièce d'or.

^{p.055} Ce qui relie la liberté intérieure, « métaphysique », aux libertés politiques et personnelles, économiques et sociales, c'est l'institution proprement politique, l'Etat. Nous l'avons défini plus haut comme une organisation de la communauté historique, disons de la nation, en vertu de laquelle celle-ci est capable de prendre des décisions. Cet ensemble organique d'institutions que constitue l'Etat serait radicalement dénué de sens s'il ne restituait pas et ne diffusait pas une nouvelle qualité de liberté aux individus qui en sont les membres. Une qualité qui rayonne de la vie même dans l'Etat et qui porte le sceau de l'universel concret. Le sens de l'Etat, s'il en a un, est d'assurer la coïncidence du vouloir commun et de

La liberté et l'ordre social

la liberté subjective, vécue dans la conscience de chacun comme poursuite d'un but particulier. Non qu'il existe quelque part au monde un Etat qui réalise pleinement ce sens ; mais tout Etat moderne, en tant qu'il est Etat, n'existe que par cette idée à l'œuvre, à la façon d'un germe ; cette idée de l'Etat n'est donc ni la description d'un Etat empirique, ni la projection d'un idéal, d'une utopie ; c'est une réalité tendancielle qui peut être déchiffrée dans les signes que tout Etat en donne, dans la mesure où il n'est pas tyrannie pure. A titre tendanciel, donc, tout Etat est le lieu où, d'une part, une communauté accède à la décision, c'est-à-dire d'une certaine façon à la liberté collective de choix, et où d'autre part les individus exercent un rôle et une tâche, réalisent des activités, poursuivent et atteignent des buts qui leur donnent une certaine satisfaction et augmentent leur propre degré de conscience. L'Etat est ainsi une réalité bien épaisse et bien lourde — substantielle, dit Hegel — comme la communauté qui le porte, et qui se maintient par sa propre force, et en même temps la réalité voulue par des citoyens responsables ; c'est en chacun que l'Etat prend conscience de lui-même ; il a des buts propres, mais qui ne sont efficaces que recréés dans des milliers de desseins individuels. En ce sens, il est, selon le mot de Hegel, « la réalité en acte de la liberté concrète ». Ecoutons d'ailleurs Hegel — en qui on a vu trop facilement le théoricien de la soumission à un Etat divin — sur la coïncidence entre la vie dans l'Etat et l'épanouissement de la liberté : « L'Etat est la réalité en acte de la liberté concrète ; or la liberté concrète consiste en ceci ^{p.056} que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi..., en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général,

La liberté et l'ordre social

ou bien le reconnaissent consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final. Il en résulte que, ni l'universel ne vaut et n'est accompli sans l'intérêt particulier, la conscience et la volonté, ni les individus ne vivent comme des personnes privées, orientées uniquement vers leur intérêt, sans vouloir l'universel ; elles ont une activité consciente de ce but. Le principe des Etats modernes a cette puissance et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrémité de la particularité personnelle autonome et en même temps de le ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même » (*Principes de la Philosophie du Droit*, § 260).

Ce n'est donc pas d'abord la contrainte inconditionnée qui est la première chose à penser dans l'Etat, mais sa constitution. Dans la constitution, en effet, la communauté prend forme, forme réfléchie ; dans la constitution, la communauté se connaît et se sait ; mais dans la constitution aussi les libertés se définissent, s'articulent, deviennent à la fois passionnelles et réelles ; la constitution est ainsi ce point peut-être unique de l'expérience humaine où se trouve la réunion de la liberté et de la nécessité ; de la liberté qui s'exprime dans les libertés, de la nécessité qui s'incarne dans la puissance publique. Que cette coïncidence des libertés et de la puissance publique reste très précaire, qu'elle désigne seulement une tendance de l'existence politique, nous le dirons assez dans la troisième partie ; du moins la constitution — non pas telle ou telle constitution, mais la tendance de toute société politique à se donner la forme d'une constitution — suscite-t-elle une expérience humaine privilégiée où il nous est donné d'apercevoir une réalité qui ne soit pas insensée et une

La liberté et l'ordre social

rationalité qui ne se réfugie pas dans l'idéal et dans l'utopie. « En fait, remarque Eric Weil (*Philosophie politique* p. 146), tous les Etats historiques dévient à des degrés divers de cette ligne de conduite purement rationnelle, mais le font au prix d'un affaiblissement certain. » Autrement dit, les Etats sont ^{p.057} d'autant plus Etats qu'ils tendent vers la coïncidence de la puissance publique avec l'exercice le plus ouvert des libertés individuelles ou collectives.

Cette idée d'Etat, à l'œuvre dans les Etats réels, est ce que la philosophie politique peut penser de plus haut. Cette « idée réelle » — si l'on peut dire ainsi — n'est pas extérieure à la philosophie de la liberté, elle représente plutôt une étape de haut rang sur la voie de la réalisation de la liberté.

III

LE COMBAT DE LA LIBERTÉ

Faisons le point de la discussion antérieure. Dans la première partie, j'ai discuté les conceptions philosophiques de la liberté humaine qui s'avèrent incapables de donner un sens à l'existence politique de l'homme ; ce sont des philosophies de l'intériorité, centrées sur les aspects purement psychologiques du choix ; je leur ai reproché de ne fournir aucun critère pour distinguer la liberté sensée de la liberté arbitraire.

J'ai tenté ensuite, dans la deuxième partie, de réfléchir sur ce que serait une liberté sensée. Une liberté sensée, ai-je dit, est une liberté capable de franchir le seuil de l'institution ; une liberté qui se coordonne avec d'autres libertés dans une institution ; c'est par rapport à cette entrée en institution que j'ai esquissé une philosophie politique qui embrasse dans une unique totalité la

La liberté et l'ordre social

liberté et l'Etat ; c'est, selon moi, ce que la philosophie politique a la tâche suprême de penser.

Je voudrais maintenant, dans la troisième partie, considérer les conditions concrètes de la synthèse de la liberté et du sens dans le contexte politique contemporain. Je serai ainsi amené à discuter quelques problèmes d'une actualité vive.

Première remarque : Je dirai d'abord que la synthèse de la liberté et du sens est essentiellement « inachevée » au niveau proprement politique, donc que le plan politique reste celui du conflit entre les requêtes de la liberté individuelle et celle de l'exercice du pouvoir. J'ai l'air, en disant cela, de renier l'acquis de la précédente analyse et de me retourner contre les conclusions assez fortement teintées ^{p.058} d'hégélianisme de ma seconde partie. Mais, c'est l'analyse hégélienne elle-même de la liberté sensée, dans ses conditions modernes et contemporaines d'effectuation, qui fait ressortir cette situation conflictuelle. Toute institution, en effet, est à la fois une victoire sur l'arbitraire des individus et l'occasion d'exalter l'arbitraire de l'homme ou des hommes au pouvoir. Cet élément d'arbitraire, qui adhère à l'exercice concret du pouvoir, relance l'arbitraire de l'individu et appelle une riposte défensive et offensive de la liberté individuelle. Cette exaltation de l'arbitraire, jusque dans la victoire de l'institution sur la liberté sauvage des individus, constitue le paradoxe du politique. Le politique est le lieu du sens, en tant que victoire sur la violence individuelle ; mais il l'est seulement de façon tendancielle ; dans les conditions concrètes de sa réalisation, il ouvre une nouvelle carrière à la violence. Cela est vrai déjà du droit pénal, où Hegel voyait la première couche de l'institution, donc le premier niveau de la liberté sensée ; la punition est rationnelle, dans la mesure où

La liberté et l'ordre social

elle annule par la violence la violence qui annulait le droit ; mais cette rationalité par négation de la négation ne laisse pas de donner libre cours à un fond sauvage de colère et de vengeance qui continue d'infecter la justice des hommes. Et Hegel de noter : « La vengeance devient une nouvelle violence en tant qu'action positive d'une volonté particulière. Elle tombe par cette contradiction dans le processus de l'infini et se transmet de génération en génération sans limite » (*Principes de la Philosophie du Droit*, § 102). Ce mélange ambigu de rationalité et de violence que présente le droit pénal se retrouve sous des formes plus dangereuses au niveau proprement politique qui est le sommet de la philosophie hégélienne du droit. L'État, en tant que pouvoir souverain, porte au plus haut degré la composante irrationnelle qui s'attache à la notion même de pouvoir souverain ; d'abord dans son exercice interne, sous la forme individuelle et subjective que prend la décision, ensuite dans son exercice externe, sous la forme de l'opposition entre États individuels ou pour mieux dire entre individualités étatiques et, à la limite, sous la forme de la guerre. Le deuxième aspect est bien connu : Julien Freund, dans son admirable travail sur *l'Essence du Politique*, insiste après Carl Schmidt sur la relation ^{p.059} ami-ennemi où il voit une des catégories essentielles du politique ; mais l'exercice interne du pouvoir n'est pas moins sujet à l'arbitraire ; nous ne connaissons pas d'organisation interne des pouvoirs qui n'adjoigne, comme le dit Hegel (§ 273), au pouvoir législatif qui définit et établit l'universel, c'est-à-dire la loi pour tous, et au pouvoir du gouvernement qui subordonne les sphères particulières et les cas particuliers sous la règle générale, l'exercice d'une subjectivité qui exerce la décision suprême de l'État. On aurait grand tort de voir

La liberté et l'ordre social

dans cette analyse l'expression d'un préjugé monarchiste, sous le prétexte que Hegel appelle ce troisième moment le « pouvoir du prince » ; on ne gagne rien non plus à tempérer le reproche en disant que Hegel a seulement voulu dépeindre la monarchie constitutionnelle de son temps, dans cette trilogie du pouvoir législatif, du pouvoir du gouvernement et du pouvoir du prince. Je crois que l'analyse hégélienne dépasse le cas de la monarchie et vise, si j'ose dire, le moment de *archie* ou de *cratie*, de tous les régimes politiques jusqu'à ce jour, donc aussi bien dans la monarchie, dans l'oligarchie que dans la démocratie. Ce que l'on appelle aujourd'hui la personnalisation du pouvoir, et que les politologues tiennent à juste titre pour un aspect indépassable ou encore non dépassé de la structure du pouvoir, répond exactement à la description hégélienne.

Je dirai, pour commenter cette analyse hégélienne, que l'élément subjectif du pouvoir est à la sphère du droit constitutionnel ce que l'élément résiduel de la vengeance est à la sphère du droit pénal. Le progrès de la rationalité qui s'attache ici à la conquête par l'Etat moderne du pouvoir législatif et du pouvoir du gouvernement a pour contre-partie l'irrationalité de ce troisième moment que Hegel appelle le pouvoir du prince. C'est ce moment « archique » — pour parler comme Philibert Secretan dans sa thèse sur le pouvoir — qui donne licence à la tyrannie et à toutes les formes passionnelles du pouvoir et de ses abus. On retrouverait ce moment archique aussi bien en partant de la catégorie commander-obéir, essentielle à l'exercice interne du pouvoir, que de la catégorie ami-ennemi essentielle à l'exercice externe du pouvoir ; mais on y arriverait aussi directement en considérant que l'Etat représente ^{p.060} dans l'histoire des hommes

La liberté et l'ordre social

la plus formidable entreprise de totaliser le fourmillement des existences et des expériences individuelles dans une figure cohérente qui donne à chacun une existence publique. C'est cette totalisation sensée qui est l'occasion d'un mal spécifique, celui du totalitarisme insensé.

Deuxième remarque : Je viens de présenter cette structure paradoxale du pouvoir politique comme une condition permanente, ou du moins durable, de l'existence politique de l'homme. C'est cet aspect que je voudrais maintenant justifier. Je suis en effet frappé par le piétinement de l'histoire politique. Autant on peut parler de progrès économique et social, autant le politique paraît conserver des structures archaïques. L'archaïque est aussi l'archaïque, si vous me permettez ce jeu de mots. C'est bien pourquoi nous restons contemporains des plus vieux textes de philosophie politique sur la tyrannie et sur la *dynamis* du tyran. C'est pourquoi aussi on ne peut aucunement conclure du progrès économique et social au progrès politique. Il y a une pathologie propre au politique qui appelle une thérapeutique propre. En disant cela, je prends mes distances à l'égard du marxisme, ou plus précisément de la théorie marxiste de l'aliénation politique. Je tiens pour une erreur mortelle la réduction des maux proprement politiques à une conséquence ou à un reflet des distorsions de la couche économique-sociale sous-jacente ; je parle d'erreur mortelle parce que cette erreur politique est largement responsable du retour en force du totalitarisme dans le monde moderne. L'entreprise de supprimer l'exploitation économique et de réduire les inégalités et les injustices a constitué un formidable alibi pour un nouvel usage de la tyrannie. Ne peut-on, en effet, contraindre les hommes au plan politique si c'est pour les libérer au plan économique et social ? Faute d'avoir une théorie

La liberté et l'ordre social

politique propre, je veux dire une théorie distincte de la contrainte politique, on croit en finir avec celle-ci en supprimant les aliénations issues de l'appropriation individuelle des moyens de production ; on ne fait que renforcer la contrainte étatique. L'absence de vigilance au plan théorique a pour complément une non-résistance de l'appareil politique aux entreprises de la tyrannie ; le résultat, nous le connaissons, c'est le stalinisme, qu'on ne saurait donc expliquer comme ^{p.061} un simple accident historique ou comme une curiosité psychologique sous le titre pudique et bénin de culte de la personnalité.

Troisième remarque : Non seulement la structure paradoxale du pouvoir politique paraît bien constituer une réalité permanente, mais je croirais volontiers que nous sommes dans une phase d'aggravation du conflit entre la revendication individuelle de liberté et la contrainte liée à l'exercice du pouvoir. L'Etat moderne est mieux armé qu'aucun autre pour la tyrannie en raison de la concentration sans précédent entre ses mains des moyens économiques, des moyens d'information, des moyens de culture. L'irrationalité du pouvoir se nourrit de la rationalisation croissante des moyens au niveau purement technologique. C'est la part de vérité des analyses de Herbert Marcuse sur la surrépression dans les sociétés industrielles avancées et sur la nécessité d'une expression radicalement dissidente et contestatrice de la liberté. Mais, de cette part de vérité, on ne tire rien de valable si on ne s'adosse pas, pour critiquer et combattre les formes modernes de la tyrannie, à une philosophie de la liberté sensée qui continue de reconnaître la fonction de l'institution dans l'instauration de la liberté. On peut en effet manquer le paradoxe politique de deux façons : soit en restant aveugle à l'arbitraire mêlé à toute

La liberté et l'ordre social

institution, soit en évacuant la problématique centrale de la liberté sensée, pour retourner à une philosophie, régressive à mes yeux, de la liberté arbitraire. Une telle apologie de la liberté sauvage, en éliminant la question du sens, de l'œuvre, de l'institution, ramène inéluctablement à ce que Hegel dénonce comme « furie de la destruction ». A mon sens, une telle position philosophique ne promet aucune issue ; elle peut seulement aggraver les tensions politiques, en encourageant les tendances fascisantes des défenseurs de l'ordre établi et, plus gravement peut-être, en laissant le virus fasciste gagner les contestataires eux-mêmes, une fois perdu l'horizon de la liberté sensée, de la liberté institutionnalisée.

Je viens de donner de façon franche et brutale les raisons proprement philosophiques de ma méfiance à l'égard du « gauchisme » : je vois dans sa philosophie avouée ou implicite l'abandon des convictions sur lesquelles pourrait s'édifier la solution de nos ^{p.062} contradictions. Seul celui qui conserve, au plus profond de sa conviction, l'exigence d'une synthèse de la liberté et du sens, de l'arbitraire et de l'institution, peut vivre de façon sensée le conflit central de la société moderne. Comment ne pas voir que la contestation la plus sauvage repose elle-même sur ce minimum d'institutionnalisation de la liberté sans quoi elle ne pourrait s'exprimer ? Qu'il s'agisse des franchises universitaires, qui font parfois de nos institutions universitaires des asiles d'impunité, de la liberté de réunion ou de publication, la liberté de chacun reste sans contenu si elle n'est pas reconnue par les autres, garantie par la loi, protégée par l'ordre public. Il faut donc que dans notre philosophie nous continuions de comprendre le passage à l'institution, non comme un obstacle et une contrainte

La liberté et l'ordre social

insupportable, mais comme une condition d'exercice et, plus encore, comme une condition interne de sens et de consistance pour la liberté elle-même.

Il résulte des trois remarques précédentes que si notre exigence de synthèse entre liberté et sens est ce qui sous-tend notre philosophie politique, cette exigence ne trouve pas, dans la phase actuelle de notre histoire, de satisfaction dans des institutions politiques réussies ; sur le lieu même où nous cherchons le sens de notre existence publique, nous vivons un irrémédiable conflit ; nous ne disposons pas actuellement d'institution qui réalise une synthèse heureuse entre le pouvoir de commander qui appartient à l'Etat et l'exercice spontané des libertés individuelles.

Ce diagnostic sobre — mais nullement pessimiste — me conduit, en conclusion, à présenter la politique comme un art de gérer et d'arbitrer les conflits. Cet art modeste n'est accessible qu'à celui qui a théoriquement et pratiquement désabsolutisé en lui-même l'Etat et qui le considère, non pas comme la figure du divin, mais comme un simple service public. A cet égard une philosophie qui réussit trop bien à retrouver les exigences de la liberté dans la constitution de l'Etat est suspecte ; atteindre le sens c'est ici dépasser le sens. Il faut que la synthèse politique reste une synthèse précaire et instable ; mais cet art n'exige pas moins que soit désabsolutisé l'individu. Comme tel l'individu sans attaches et sans tâches n'est pas non plus la valeur suprême ; il faut toujours faire et refaire le ^{p.063} chemin de la liberté sensée ; mais on n'accède à cette voie que par quelque désistement, par quelque déssaisissement, de la liberté sauvage. A cet égard, l'obéissance reste une condition inéluctable de l'entrée en

La liberté et l'ordre social

institution. Cet art politique implique encore que nous renoncions à l'utopie du dépérissement de l'Etat ; c'est la plus dangereuse peut-être, car sous le couvert d'un désir qui nous flatte, l'usage actuel de la violence est entretenu. Si un jour l'Etat doit dépérir, pourquoi ne pas se servir une dernière fois de sa violence ? comment résister à la tentation d'une violence qui mettrait fin une bonne fois à la violence ? « Mort aux tyrans ! » crions-nous, mais chaque fois la violence renaît de ses cendres. Plus modestement, cet art politique visera au contrôle de l'Etat par un élargissement de l'espace de discussion, par un allongement des voies de la consultation, par une circulation de haut en bas et de bas en haut de l'information et de la décision.

Appellerai-je « libérale » cette conception de l'arbitrage politique ? Non, si on appelle libéralisme l'idéologie liée au rationalisme classique qui a rendu la démocratie politique solidaire de la libre entreprise et du capitalisme concurrentiel. Oui, si on appelle libéralisme l'ensemble des techniques de limitation mutuelle et d'équilibre entre la sphère privée de la liberté et la sphère publique du pouvoir. A mon sens, ces techniques constituent moins une idéologie qu'un art très pragmatique de la négociation qui s'est lentement forgé au cours de cinq cents ans d'histoire politique. De cet art relève la lutte du Parlement britannique pour le contrôle de l'impôt, la lutte des communes flamandes et des villes libres germaniques contre la centralisation monarchique ou impériale, la libre association des cantons suisses, les tentatives de séparation et d'équilibre des pouvoirs, la lutte pour le suffrage universel, la conquête des libertés de pensée, d'opinion, d'expression, de réunion, de presse et tout le complexe moderne des droits sociaux : droit au travail, à la sécurité de

La liberté et l'ordre social

l'emploi, droit à la santé et aux loisirs, droit à l'instruction et à la culture.

Je ne me laisse pas impressionner par l'argument que ce sont là des libertés bourgeoises ; je suis convaincu qu'une classe, dans sa période d'ascension, crée des valeurs qui se soustraient à leur p.⁰⁶⁴conditionnement social et survivent à la domination de la classe qui les a engendrées ; en ce sens, les valeurs de liberté, inventées par une classe déterminée — la bourgeoisie —, dépassent la sphère d'intérêts de cette classe et ont une portée véritablement universelle. Cette conviction s'appuie sur l'argument développé plus haut de la relative autonomie du problème politique par rapport au problème économique et social, du caractère propre de la pathologie politique et, par conséquent, de la spécificité de la thérapeutique politique. Si cet argument vaut, il n'y a pas d'inconséquence à vouloir détacher de son contexte bourgeois et capitaliste cet art de gouverner, soucieux d'accorder les exigences du pouvoir et celles de la liberté des individus, et à vouloir le greffer sur une conception et une pratique économiques de style socialiste. C'est le rêve tchécoslovaque qui a été et qui reste celui de bien des hommes à l'Ouest et à l'Est. Aussi bien le spectacle du socialisme autoritaire joue-t-il le rôle de preuve par l'absurde ; il montre à l'envi que sans le ferment de la liberté — avec tous les dangers liés au droit à l'erreur — il n'y a ni responsabilité au plan de l'exécution, ni innovation au plan de la conception, qu'il s'agisse de création littéraire, de recherche scientifique ou d'invention technologique. L'art « libéral » de gouverner consiste à faire crédit aux forces de rupture attachées à ce que nous avons constamment appelé la liberté arbitraire ou la liberté sauvage, à jouer d'un arbitraire contre l'autre, de l'arbitraire du pouvoir et de l'arbitraire de l'individu, et à

La liberté et l'ordre social

attendre de leur limitation mutuelle la seule approximation qui soit promise, à une humanité à la fois rationnelle et passionnelle, de ce que le philosophe conçoit comme liberté sensée.

Cet art de gouverner demandera, dans les décades à venir, une grande dextérité ; de lui dépendra qu'une dialectique vivante s'établisse entre les forces de contestation et la volonté de réforme. Si la liberté sauvage ne produit pas de changements réels au niveau des institutions, elle s'enlisera dans une dissidence impuissante et se perdra dans la violence et dans le nihilisme. Si la volonté de réforme ne s'alimente pas aux forces de l'imagination et aux motivations révolutionnaires, elle s'enlisera elle aussi dans la bureaucratie et le jeu abstrait des « appareils ». Il appartient donc à l'art ^{p.065} moderne de gouverner, d'inventer un nouveau style institutionnel, un style de mobilité, de précarité, de révision permanente, constamment à l'écoute des forces de changement et attentif aux menaces de rupture. Plus que tout, il importe de comprendre que le vieil esprit révolutionnaire et l'ancien réformisme ne se sauveront qu'ensemble ; sinon ils périront ensemble, ouvrant par leur échec conjoint la voie à la dictature.

Telle est l'immense responsabilité de ce nouvel art de gouverner ! Mais, si c'est à l'art de gouverner qu'il appartient de produire réellement et concrètement une figure approximative de la liberté sensée, c'est à la philosophie qu'il revient d'en concevoir les conditions, d'en articuler systématiquement les éléments et d'en maintenir, dans les volontés et dans les cœurs, l'exigence et l'appétit.

@

La liberté et l'ordre social

RAYMOND ARON agrégé de philosophie, docteur ès lettres, directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, est tout à la fois sociologue, économiste et philosophe. Depuis *l'Opium des Intellectuels* (1955) où il se posait diverses questions relatives au marxisme et aux idéologies de notre temps, il a écrit *Dix-huit Leçons sur la Société industrielle* (1963), dont il voit le trait original, par rapport à tous les autres types de société connus dans l'histoire, dans le souci de l'augmentation de la production. L'enquête se prolonge dans *La Lutte de Classes* (1964), où il entreprend de démontrer en quel sens il y a et il n'y a pas de lutte de classes dans la société soviétique et dans la société de type occidental. La comparaison entre des solutions politiques opposées à des problèmes économiquement semblables, se poursuit dans *Démocratie et Totalitarisme* (1965).

Son récent essai sur *La Révolution introuvable* est une violente philippique contre les événements de mai 1968 en France et leur interprétation par les gauchisants. Raymond Aron vient enfin de publier *D'une Sainte Famille à l'autre*, ouvrage d'une écriture résolue et brillante dont le propos est de démythifier le marxisme de la rive gauche, que ce soit sous l'aspect de l'existentialisme de Jean-Paul Sartre ou du « pseudo-structuralisme » de Louis Althusser.

LIBERTÉ, LIBÉRALE OU LIBERTAIRE ?

@

p.067 Mes premiers mots iront aux organisateurs des Rencontres Internationales pour les remercier de leur invitation. Ils m'offrent une tribune prestigieuse, occupée avant moi par tant d'illustres orateurs que chacun doit ressentir quelque fierté d'y monter à son tour. De mauvais esprits accuseraient à tort ces Rencontres de leurs liens avec l'establishment genevois ou helvétique ; du moins ces censeurs devraient reconnaître que cet establishment a montré tant de sagesse, de clairvoyance, d'impartialité qu'il a pu réunir, aux pires moments de la guerre froide, des interlocuteurs venant de toutes les parties de l'Europe, de l'Est comme de l'Ouest. Cette année encore, il n'a pas manqué à ce qui, au bout d'une vingtaine d'années, constitue déjà une tradition qui demeure tout aussi valable au temps de la contestation.

Après ces remerciements, des excuses. Nombre d'entre vous

La liberté et l'ordre social

ont probablement reçu le résumé de cette conférence que j'avais rédigé il y a quelques semaines : je les prie d'en tenir compte le moins possible. Après le résumé, j'ai écrit un texte beaucoup trop long que je ne pourrais vous lire sans infliger à votre patience une épreuve que même les non-contestataires auraient tout lieu de juger intolérable. J'ai donc décidé, au cours des derniers jours, de m'adresser ^{p.068} à vous, en une libre improvisation, avec tous les risques que comporte l'improvisation sur un sujet aussi délicat, face à un public aussi nombreux, en un climat aussi chargé de passions prêtes à exploser ¹.

Venons-en maintenant à l'essentiel. Quel est le thème de cette conférence, intitulée *Liberté, libérale ou libertaire* ? Que le titre m'ait été suggéré par les événements des dernières années, personne, parmi vous, n'en doute. La « nouvelle gauche » a fait une entrée spectaculaire dans le champ idéologique, elle participe désormais aux débats philosophico-idéologiques qui se déroulent, en permanence, à l'intérieur des sociétés modernes. Mais il reste à savoir sous quel angle je me propose d'envisager le débat.

J'avais consacré un petit livre, il y a une demi-douzaine d'années, non à « la » liberté mais « aux » libertés, à la dialectique des libertés dites formelles et des libertés dites réelles ; d'un côté les libertés personnelles et politiques, de l'autre les libertés sociales (ou droits sociaux). Dialectique, si l'on veut, du libéralisme traditionnel et de la critique socialiste ou encore, comme nous le verrons dans un instant, de la liberté-droit et de la liberté-capacité effective d'exercer un droit. En ce livre, je me

¹ Conférence du 5 septembre 1969 ; le texte publié ne reproduit pas, mot pour mot, la conférence improvisée : elle en retient les idées principales sous une forme plus élaborée.

La liberté et l'ordre social

proposais de montrer que les régimes démocratiques se définissent non par « une » définition de « la » liberté mais par un dialogue permanent dont les interlocuteurs retiennent des définitions autres de la liberté ou des libertés. Ce dialogue se confond, traduit en institutions, avec la dialectique des libertés. Disons encore que le dialogue sur les définitions de la liberté éclaire les luttes politiques ou sociales à travers lesquelles s'épanouissent, dans les circonstances favorables, « les » libertés.

En même temps, je soutenais la thèse, elle proprement politique et non plus philosophique, que la synthèse démocratico-libérale représente, à notre époque, en Europe, *dans les sociétés industriellement avancées* (j'insiste sur ce dernier point : je ne traiterai pas des sociétés que nous appelons pudiquement sous-développées ou en voie de développement), l'expression la plus satisfaisante ou la ^{p.069} moins insatisfaisante de l'idéal libéral. Cette synthèse démocratico-libérale me paraissait l'avoir emporté, intellectuellement, sur les versions actuellement connues des régimes qui se baptisent socialistes. Je précise : victoire tout intellectuelle qui, pour ceux qui ne se jugent pas confidents de la Providence, n'implique pas une victoire historique. Depuis 1956, depuis la déstalinisation, la reconnaissance du culte de la personnalité, les marxistes de l'Ouest renoncent à présenter les régimes européens de type soviétique comme des réalisations exemplaires de « la » liberté ou comme l'accomplissement « des » libertés. Ils ne cessent pas pour autant de les justifier par d'autres arguments. La société moderne, j'ai tâché de le montrer dans un autre livre, *Les Désillusions du Progrès*, ne se donne pas pour seul projet la liberté ou les libertés. Elle se veut « productiviste », « égalitaire ». L'ambition prométhéenne, la dénonciation des

La liberté et l'ordre social

inégalités économiques ou sociales n'excluent pas en théorie le respect des libertés personnelles ou de la citoyenneté bourgeoise. Mais ces objectifs n'apparaissent pas compatibles en toutes circonstances. A la fin du débat idéologique de la guerre froide, au début des années soixante, les sociétés de type occidental, si diverses soient-elles, me semblaient avoir réalisé un compromis tolérable ou, pour mieux dire, le compromis le plus avancé (si j'ose recourir à un mode de pensée historique). Elles avaient « récupéré » une part de la critique socialiste, en lui reconnaissant quelque légitimité et en s'efforçant de la réfuter en lui donnant raison ou, si l'on préfère, de lui donner raison en menant à bien certaines réformes, inspirées par elle.

Voici donc la question à laquelle cette conférence cherchera des éléments de réponse. La « nouvelle gauche » marque-t-elle une nouvelle étape de la dialectique de la liberté ? La synthèse démocratico-libérale doit-elle répondre à ce défi comme elle a répondu au défi de la « vieille gauche », en se réformant elle-même et, par suite, en « récupérant » les contestataires ou, du moins, certains d'entre eux ?

Dernière remarque avant de commencer l'analyse : j'userai du mot de liberté surtout au pluriel et je le prendrai dans son acception politique et sociale. Je suivrai donc l'ordre inverse de celui de ^{p.070} Paul Ricœur ; je partirai du sens politique et social pour aboutir à quelques remarques, brèves, insuffisantes, sur le sens philosophique.

*

Au risque de passer pour « unidimensionnel », je poserai, au point de départ, une définition analytique, objective pour ainsi

La liberté et l'ordre social

dire, des libertés. Je suis libre de faire ceci ou cela, donc de choisir ma conduite, si les autres ne me contraignent ni ne m'empêchent par la force de faire l'un ou l'autre, s'ils ne m'y obligent pas en usant de la menace de sanctions. Je suis libre d'aller au temple ou de ne pas y aller : nul n'a la « capacité » de m'en empêcher si je souhaite y aller, nul n'a la « capacité » de m'y contraindre si je ne veux pas y aller. Nul n'a le droit de me punir, que j'y aille ou que je n'y aille pas. Ainsi se définit la liberté religieuse ou, plus précisément encore, la liberté de pratique religieuse.

Si primitive soit-elle, cette définition met immédiatement en lumière la complémentarité « des » libertés et « des » interdits. Pour que je sois libre d'aller ou de ne pas aller au temple ou à l'église, il faut que les autres ne puissent pas ou n'aient pas le droit de me l'interdire. L'interdiction d'ordonner et d'interdire délimite le domaine du permis. La liberté des uns résulte des interdits imposés aux autres. Une phrase célèbre de Tocqueville implique une pareille définition : « Les despotes eux-mêmes ne nient pas que la liberté ne soit excellente ; seulement ils ne la veulent que pour eux-mêmes, et ils soutiennent que tous les autres en sont tout à fait indignes. Ainsi, ce n'est pas sur l'opinion qu'on doit avoir de la liberté qu'on diffère, mais sur l'estime plus ou moins grande qu'on fait des hommes. »

Pour simplifier l'analyse, tenons-nous-en aux interdits et distinguons trois catégories d'interdits, aisément discernables en une société comme la nôtre. Interdits d'Etat, les lois ou règlements innombrables qui limitent notre liberté d'agir, que nous voulions traverser une rue ou dépasser, en conduisant une automobile, une certaine vitesse ; l'Etat le plus libéral n'en multiplie pas moins les impératifs (service militaire, paiement des contributions) et p.071

La liberté et l'ordre social

les interdits (de se faire justice soi-même, d'user de violence à l'égard des autres, etc.), les uns et les autres traçant le cadre à l'intérieur duquel se déroule la vie sociale, compétition et coopération entre les individus, délimitant le domaine réservé où chacun demeure seul juge de sa conduite, maître de lui-même et de ses choix. En matière de religion, devenue affaire privée, comme on dit, l'Etat garantit ma liberté en interdisant d'interdire ou d'ordonner.

Mais, ce que l'Etat n'interdit pas, la société peut l'interdire, par une menace de sanction que l'opinion et non plus la police, mettrait à exécution. En tel village de foi unanime et intense, celui qui ne se rend pas à l'église le dimanche, subit le poids de la réprobation collective, une sorte de mise au ban de la collectivité. Les impératifs et interdits sociaux précèdent les lois, les soutiennent et les complètent. Le libéralisme redoute la tyrannie de la majorité comme la tyrannie de l'Etat dès lors qu'il aspire « aux » libertés de l'« individu ». Le sociologue appellera « contrôle social » le système de normes qui définit et garantit le mode de conduite, socialement toléré et dont diverses sortes de sanctions, depuis la réprobation diffuse jusqu'à l'exclusion du groupe ou le lynchage, garantissent l'autorité. Toutes les collectivités défendent leur être moral contre la menace des déviations ou l'hérésie tenues pour dangereuses.

Etatiques ou sociaux, les interdits précédents peuvent être dits extérieurs parce que la menace de sanction vient du dehors et que les autres exécuteraient éventuellement la menace. A une autre catégorie appartiennent les interdits intérieurs, ceux qui, en chacun de nous, limitent notre liberté sous peine non d'une sanction étatique ou sociale mais d'une sanction que nous nous

La liberté et l'ordre social

infligerions à nous-mêmes sous forme d'un sentiment de honte, de remords, de culpabilité. Ces interdits intérieurs, faut-il y voir une limite ou une condition de notre liberté (cette fois au singulier et dans l'acception philosophique) ? Il est encore trop tôt pour donner une réponse. Provisoirement, contentons-nous de rappeler un fait d'expérience : ces interdits intérieurs résultent, pour la plupart, de normes sociales intériorisées. La conscience de chacun reçoit, dès le plus jeune âge, l'empreinte des jugements que les parents et la collectivité tout entière portent sur le bien et le mal, sur les actions p.072 nobles et basses, méprisables et admirables. Psychanalyse et sociologie mettent en question le processus même de la socialisation : l'individu qui se croit libre, n'est-il pas, inconsciemment, asservi par les interdits qu'il porte en lui ? Interrogation à la fois légitime et dangereuse : toute socialisation n'implique-t-elle pas un système de normes qui limitent, de l'intérieur, la liberté de choix ? Qui deviendra juge de la servitude et de la liberté si l'on enlève cette magistrature à la conscience de l'individu ?

Réserveons ces interrogations et tirons quelques conséquences de cette définition. L'observateur, qui s'abstient d'une définition philosophique de la liberté, doit reconnaître qu'il existe « des » libertés, non « la » liberté. Le domaine du permis à l'intérieur duquel l'individu choisit sa conduite se trouve circonscrit par des interdits et des impératifs. Je ne jouis de la permission que grâce à l'interdiction d'interdire que d'autres subissent, parfois avec indignation. Les lois sur les droits civiques, aux Etats-Unis, enlèvent aux propriétaires d'hôtels la liberté d'interdire l'accès de « leur » établissement aux Noirs, du fait même qu'ils assurent à ces derniers la liberté d'entrer dans « tous » les établissements.

La liberté et l'ordre social

Cet exemple nous permet de saisir pourquoi, dans la querelle du singulier et du pluriel, de la liberté et des libertés, des révolutionnaires et des contre-révolutionnaires, les premiers avaient analytiquement raison sans avoir, pour autant, historiquement raison. Ce que les révolutionnaires appelaient « la » liberté se décompose, à l'analyse, en multiples libertés, qu'il s'agisse de la propriété ou de l'égalité devant la loi. Mais certaines libertés représentent le contenu de « la » liberté, à un moment de l'histoire, en fonction des idées dominantes.

Sans même recourir à cette interprétation historique, la liberté donnée à l'un grâce à l'interdiction faite à l'autre peut se justifier analytiquement. La liberté d'accès reconnue aux Noirs équivaut à l'affirmation du principe de non-discrimination, du principe d'égalité. La liberté du Noir se prête à l'universalisation, la liberté du propriétaire de refuser l'accès à certains citoyens à cause de la couleur de la peau ne peut pas échapper à la particularité, à l'arbitraire. Les droits civiques, enjeu d'une bataille intellectuellement ^{p.073} mais non socialement gagnée, découlent de « la » liberté des révolutionnaires du XVIII^e siècle, de la philosophie des Lumières. Ils enlèvent « des » libertés particulières, des privilèges, à certains pour garantir à tous « les » libertés qu'exige l'égalité devant la loi.

Du même coup nous découvrons à quel point les libertés dites formelles sont réelles en ce sens qu'elles assurent à tous des garanties et des possibilités effectives. Montesquieu voyait dans la sûreté la forme première et pour ainsi dire minimale de la liberté. Or la sûreté de l'individu exige que la liberté à la fois des autres personnes privées et des personnes publiques soit limitée par des règles. Il n'y a de sûreté pour les citoyens qu'à la condition de

La liberté et l'ordre social

subordonner la liberté de la police à des règles précises et à l'autorité des magistrats. Je ne jouis d'un domaine réservé à l'intérieur duquel je demeure maître de moi-même qu'à la condition que la loi interdise aux autres — Etats et personnes publiques et privées — d'empiéter sur lui, d'y pénétrer insidieusement ou par la violence. La liberté-sûreté, tant que les sociétés humaines n'auront pas connu une mutation fondamentale qui les aura rendues essentiellement pacifiques, se fondera sur l'interdiction de m'interdire ou de me faire violence, sur le règne de la loi : *Rechtsstaat*, l'Etat de droit, comme disent les Allemands, enlève aux maîtres de l'Etat, à la police, la liberté d'interdire aux citoyens de s'assembler, de s'organiser, de s'exprimer. Ce que perd la liberté des gouvernants, la liberté des gouvernés le gagne. Nul n'a défendu la liberté de la presse avec plus d'éloquence passionnée que Karl Marx. La société « répressive » de l'Occident laisse aux prophètes de la contestation la liberté de prêcher l'évangile de la libération.

S'il est facile de montrer analytiquement l'efficacité des libertés dites formelles, il n'en va pas de même dès que l'on envisage le rapport entre les lois — impératifs ou interdits — et la liberté du citoyen. Suis-je libre ou esclave quand j'obéis aux lois ? Celles-ci m'enlèvent la liberté de choix quand elles m'ordonnent ou m'interdisent. Pourtant, faute de lois, je ne pourrais pas jouir de mes libertés puisqu'elles exigent l'interdiction de m'interdire. La liberté, choix ou domaine réservé, m'oblige logiquement à vouloir le système des lois sans lequel elle disparaîtrait. A moins de refuser ^{p.074} l'universalisation possible de mes libertés, de renoncer à l'idéal d'une société où les libertés de l'un n'excluraient pas les libertés de l'autre, je dois obéir aux règles sociales dans la mesure

La liberté et l'ordre social

où celles-ci me paraissent conformes aux valeurs de la collectivité. Obéissance qui ne signifie pas servitude si, en tant que citoyen, j'ai fait le serment d'obéir aux lois de la cité et, en particulier, à la loi majoritaire.

Les philosophes ont, de multiples manières, cherché la conciliation entre la liberté de l'individu et l'obéissance du citoyen. A moins d'éliminer radicalement la liberté-choix ou la liberté-domaine réservé, ils ont cherché à résoudre l'apparente contradiction par le libre choix de la nécessité, par le contrat social, pour reprendre le concept de Rousseau ou par le serment, pour user du vocabulaire de J.-P. Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*. Je me soumetts librement à la loi majoritaire et j'accorde à la collectivité le droit de m'obliger à être libre, c'est-à-dire de m'obliger à accepter la décision de la volonté générale dont j'ai à l'avance reconnu la légitimité. De même, en un vocabulaire tout autre, le révolté, le « pour-soi » qui trouve ses compagnons dans le groupe en fusion, fait serment de fidélité et se protège contre sa propre liberté-choix. Que le groupe le punisse impitoyablement s'il manque à son serment : la fraternité révolutionnaire ne va pas sans terreur.

Laissons ces argumentations philosophiques et revenons à une analyse plus proche de l'expérience commune. Si le citoyen, en reconnaissant la légitimité de l'Etat, s'engageait à obéir aux lois, et à elles seules, si, selon le rêve des libéraux, une société libre se définissait par la seule souveraineté des lois (ou de règles générales), l'antinomie tendrait à se résoudre. Mais, en fait, toute cité, surtout vis-à-vis de l'extérieur, apparaît comme une volonté, avec un élément d'arbitraire. Les lois fixent les conditions de la lutte pour le pouvoir mais, en dernière analyse, dans tous les

La liberté et l'ordre social

régimes connus, la politique se définit par la domination de l'homme sur l'homme et non par la seule subordination de tous les hommes à la loi. Le régime le plus impeccablement constitutionnel laisse à un ou quelques hommes la responsabilité des décisions qui engagent la collectivité tout entière, pour ne prendre que l'exemple le plus évident, ^{p.075} la décision de paix ou de guerre. Or, dans l'univers politique tel qu'il a été à travers les siècles, comment réclamer la liberté d'être citoyen jusqu'à la guerre exclusivement ?

La dialectique de la liberté et de l'obéissance non pas seulement aux lois mais aux gouvernants élus selon la loi, comporte par nature une composante tragique. A quel moment la cité à laquelle j'ai juré d'obéir trahit-elle sa vocation au point que je puisse me sentir délivré de mon serment ? Des Allemands se sont posé la question à partir de 1933. Des Français se sont interrogés en 1940 quand le gouvernement de Vichy devint un prince-esclave, et de nouveau, il y a une douzaine d'années, à propos de la guerre d'Algérie. Ces situations limites éclairent l'antinomie fondamentale. Je ne puis jouir de certaines libertés en dehors des institutions. Je ne puis donc, logiquement, revendiquer des libertés en refusant les contraintes qui les rendent possibles. Mais je ne souscris pas nécessairement aux institutions particulières que j'ai trouvées, existantes ; quand je suis arrivé à la conscience politique, je souscris moins encore à l'usage que les hommes du pouvoir peuvent faire de leur liberté de décider pour tous. Nul ne peut dire, dans l'abstrait, tant que l'histoire continue, à quel moment j'ai le droit de recourir à l'illégalité ou à la violence sans me renier.

*

Les libertés formelles ne se réduisent pas à des illusions ou à

La liberté et l'ordre social

des apparences vides de signification. Il n'en résulte pas qu'elles constituent, aujourd'hui et à jamais, le contenu de « la » liberté, autrement dit l'ensemble des permissions et des interdits qui répond pleinement à l'aspiration des hommes à choisir eux-mêmes leur existence. En fait, la conception libérale de la liberté a subi la critique socialiste et celle-ci a contribué effectivement à démasquer ce que l'idéologie libérale tendait à voiler. J'ai montré ailleurs plus en détail comment les révoltes ouvrières et la critique socialiste avaient contribué à la transformation et des régimes capitalistes et des idéologies libérales. Je m'en tiendrai ici à un résumé très grossier.

1. ^{p.076} Il ne suffit pas, pour que le citoyen soit effectivement libre, de faire quelque chose que la loi interdise aux autres, et à l'Etat de la lui interdire sous menace de sanction ; il faut encore qu'il en possède les moyens matériels. Qu'importe que tous les citoyens anglais aient joui de la liberté d'envoyer leurs enfants à Eton, ce droit demeurerait purement fictif tant que des bourses d'études n'élargissaient pas le recrutement des écoles privées, prestigieuses et coûteuses. Plus généralement, la liberté que garantit la loi (interdiction d'interdire) exige, dans certaines circonstances, l'intervention de l'Etat pour que la plupart des individus puissent l'exercer. On passe de la liberté « négative » (non-empêchement par la menace de sanction) à la liberté « positive », capacité de faire. La gratuité de l'enseignement a donné aux familles la capacité d'envoyer leurs enfants à l'école alors qu'auparavant ils en avaient le droit mais non les moyens.

2. La suppression de corps intermédiaires qu'accompagne en France la reconnaissance de droits individuels joue, dans certaines

La liberté et l'ordre social

circonstances, au profit des puissants. Si la loi ne connaît que le contrat entre l'entrepreneur et chaque ouvrier, la disproportion des forces entre les contractants livre le plus faible à la puissance quasi discrétionnaire du détenteur des moyens de production. La liberté des individus a, en ce cas, pour condition la puissance de la collectivité qu'ils forment en s'associant. Certes, la liberté d'association fait partie intégrante des libertés individuelles (en dépit de la fameuse loi Le Chapelier). Mais il n'en reste pas moins une antinomie virtuelle entre une tendance individualiste — la liberté garantie par la loi à l'individu — et la tendance collectiviste — la liberté accordée aux groupements — fût-ce aux dépens du droit d'hérésie ou d'indiscipline individuelle : le syndicat, pour se mesurer au patronat, a besoin de la liberté de restreindre celle de ses membres, de leur imposer, sous menace de sanction, une discipline. En exerçant un droit de regard sur l'embauche, le syndicat se renforce mais réduit certaines libertés des individus.

3. Cette antinomie conduit à une autre antinomie, décisive. Les libertés personnelles ou intellectuelles se posaient en s'opposant à p.077 l'Etat. C'est ce dernier qui apparaissait en permanence comme la contre-liberté, la menace suspendue sur l'intégrité de la personne. Une telle représentation supposait, pour ainsi dire, une harmonie préétablie entre l'ordre social et la liberté. La législation étatique d'une part, les relations de puissance sociale d'autre part n'empêcheraient pas les individus d'exercer les libertés auxquelles ils ont droit. La pensée socialiste, dans sa version marxiste, a été jusqu'au bout de la critique de l'ordre social : la propriété privée des moyens de production en tant que telle ou la compétition, impliquée par le système du marché, entraîneraient l'asservissement du grand nombre tantôt à la puissance de

La liberté et l'ordre social

quelques-uns, tantôt à la tyrannie du système lui-même, livré à un dynamisme sans frein et sans but.

Les partisans de la synthèse démocratico-libérale ont, en immense majorité, admis la validité du premier argument : les individus doivent posséder les moyens d'exercer certaines libertés. La plupart des droits économiques et sociaux dérivent logiquement de la distinction entre liberté-non-interdiction et liberté-capacité. Ils dérivent aussi de l'effort pour atténuer les rigueurs du hasard social. La sécurité sociale donne les moyens d'exercer la liberté de recevoir des soins médicaux, l'indemnité de chômage ou de maladie soustrait la victime du mauvais sort à la servitude que lui infligerait la perte de la santé et de l'emploi s'il restait « libre » de se tirer d'affaire tout seul, aux prises avec des circonstances indépendantes de sa volonté.

De même, la critique des formes extrêmes de l'individualisme aboutit à la législation syndicale d'aujourd'hui. Les organisations ouvrières, en Europe occidentale et aux Etats-Unis, bénéficient d'un statut juridique : la loi protège ou essaie de protéger les délégués syndicaux. Les négociations relatives aux salaires ne se déroulent plus, depuis longtemps, entre des entrepreneurs, assurés de leur puissance, et des travailleurs sans ressources, conscients de leur impuissance, mais entre des collectivités de puissance moins inégale.

Depuis la guerre, les économies occidentales n'ont pas connu de dépressions comparables à celles des années trente, le taux de croissance du produit national a dépassé, dans tous les pays, même en Grande-Bretagne, le taux moyen, observé au cours du siècle dernier et durant les premières décennies du XX^e siècle. Ces résultats ont été obtenus sans sacrifice des libertés

p.078

La liberté et l'ordre social

personnelles et individuelles (au moins dans les pays industriellement avancés). A la fin des années cinquante, le « grand débat » entre démocraties capitalistes et régime soviétique tournait à l'avantage du libéralisme occidental, donc du libéralisme renouvelé par l'acceptation partielle de la critique socialiste.

Que l'Etat, législateur de la sécurité sociale et garant des droits syndicaux, n'apparaisse plus le monstre qui absorbe ou dévore les libertés, à coup sûr. Mais l'Etat totalitaire, stalinien, qui déporte des millions de koulaks en vue d'accélérer la collectivisation des terres, qui, au temps des épurations, emprisonne, met dans des camps de concentration des millions de citoyens pour des raisons aujourd'hui encore mystérieuses, l'Etat qui se confond avec la volonté arbitraire d'un seul homme, d'un homme seul, entouré d'un cercle magique de terreur, cet Etat minotaure méritait en vérité la crainte ou la détestation que les libéraux du passé éprouvaient à l'égard de n'importe quel Etat. Le régime démocratique ou la liberté politique reprenait la valeur, au moins négative, que l'accoutumance risque de lui enlever et que le regard jeté sur les Etats illimités et autoritaires suffit à lui restituer.

Je n'ai pas mentionné, volontairement, parmi les arguments de la critique socialiste, la futilité des procédures électorales et des institutions représentatives. Ce thème appartient au seul marxisme-léninisme et encore à celui-ci tel qu'il s'affirme après 1917. Certes, la dénonciation du « crétinisme parlementaire » remonte à Marx et à Engels. Les marxistes s'accordaient, avant 1917, pour ne pas confondre démocratie parlementaire et démocratie socialiste ; ils réservaient tous l'éventualité d'une prise de pouvoir ou d'une révolution violente, d'une suspension de la

La liberté et l'ordre social

légimité, d'une élimination temporaire des assemblées élues et même de « l'Etat de droit ». Mais ni les socialistes ni les marxistes ne connaissaient, avant l'expérience russe, l'Etat partisan, lié à un parti unique et fondé sur une vérité d'Etat. Aucun marxiste n'aurait justifié la suppression durable de la liberté de presse, de la liberté d'opposition. Aucun n'aurait imaginé que le socialisme se confondrait un jour, dans la théorie officiellement proclamée, avec le rôle dominant du parti, ^{p.079} autrement dit avec l'interdiction du droit d'opposition et d'association politique.

La critique socialiste de la démocratie parlementaire trouve son origine philosophique dans les textes de jeunesse de Marx (en particulier la « Question juive »). Le citoyen ne participe à l'universalité, à l'Etat, que dans l'empyrée politique, par un vote à intervalles réguliers. Dans sa vie quotidienne qui se déroule à l'intérieur de la société civile, du système des besoins, il ne sort pas de la particularité, il subit la loi de l'employeur et du marché. Il ne s'accomplira qu'à la condition d'atteindre sur la terre de la société civile à la même universalité que dans un ciel politique. Cette opposition entre immanence du travail et transcendance de l'Etat, transposition de la critique feuerbachienne de la religion, suggère l'insuffisance de la démocratie parlementaire et des procédures électorales pour assurer l'authentique participation de l'individu à la communauté ou à l'Etat. Elle ne résout pas le problème sociopolitique des institutions qui assureraient cette participation. Les textes sacrés ouvraient deux perspectives : celle du jacobinisme et celle de la Commune parisienne de 1871, l'une et l'autre incarnations possibles de la dictature du prolétariat. Le marxisme-léninisme a choisi la première, un super-jacobinisme, le parti constituant d'abord l'avant-garde révolutionnaire du

La liberté et l'ordre social

prolétariat, ensuite l'interprète de l'idéocratie, le détenteur de la légitimité.

L'expérience soviétique n'a évidemment pas démontré que les sociétés modernes doivent choisir entre deux modèles et deux seulement, l'« Etat de parti unique », menacé par la dégénérescence bureaucratique, par la tyrannie d'un homme, et l'« Etat de partis multiples », d'assemblées représentatives. Mais l'histoire du XX^e siècle a montré que la disparition des partis multiples et des assemblées représentatives rendait possible le totalitarisme sous une forme ou sous une autre. Elle a montré aussi que la démocratie représentative, sans garantir les libertés personnelles et intellectuelles, en constitue la moins mauvaise garantie.

*

p.080 Suffrage universel, institutions représentatives incarnent-ils « la » liberté politique ? Analytiquement, il ne s'agit que d'« une » liberté, entre d'autres, liberté d'exercer par son vote une influence sur le choix des gouvernants, liberté de participation à la relève régulière des gouvernants les uns par les autres. D'aucuns, pour des raisons philosophiques ou affectives, confondent cette sorte de liberté avec « la » liberté, d'autres confondent l'indépendance nationale avec « la » liberté. Selon d'autres encore, la liberté politique a une valeur éminente, non en tant que telle mais par son efficacité. Elle occuperait une telle position stratégique qu'elle commanderait le destin de toutes les libertés. Je me garderai de souscrire à l'une ou l'autre de ces différentes illustrations de « la » liberté politique.

Je m'en tiendrai à la méthode suivie jusqu'à présent ; les

La liberté et l'ordre social

libertés politiques, comme les libertés personnelles, limitent le pouvoir des gouvernants et garantissent certains droits des gouvernés. A ce titre, bien loin de demeurer formelles, elles démontrent une efficacité, fût-ce par les conséquences de leur suppression. Mais le citoyen, assuré de ses droits civils, se confond avec un acteur social, éventuellement soumis aux détenteurs des moyens de production ou, plus généralement, à la domination des puissants et à la « manipulation ».

Me voici arrivé à la nouvelle critique d'inspiration socialiste, celle de la « nouvelle gauche ». Celle-ci, différente de pays à pays, se compose de groupes multiples et ne professe pas une doctrine unique ou cohérente. A une extrémité, certains S.D.S. en Allemagne, certains trotskistes (J.C.R. ¹ ou F.E.R. ²) en France se rattachent au marxisme-léninisme, reprennent les arguments classiques de la dégénérescence bureaucratique de l'Etat soviétique et semblent rêver d'un nouveau départ, comparable à celui de 1917. L'interprétation de l'histoire contemporaine à l'aide des concepts marxistes-léninistes, la mise en accusation de l'impérialisme américain tiennent une place centrale dans leurs discours. Ils présentent les traits caractéristiques des sectes, ils s'opposent à la secte originelle qui, maîtresse du pouvoir, s'est transformée en Eglise. Qu'ils se ^{p.081} rattachent ou non à la IV^e Internationale, ces éléments trotskistes de la « nouvelle gauche » en France, les S.D.S. en République fédérale demeurent marginaux et le demeureront au cours des prochaines années dans les pays économiquement avancés.

¹ Jeunesse communiste révolutionnaire.

² Fédération des étudiants révolutionnaires.

La liberté et l'ordre social

A l'autre pôle, les « hippies », bien qu'ils se joignent volontiers aux manifestations estudiantines, n'appartiennent pas au même type humain ; ils rejettent la société moderne, la rationalité technique et scientifique bien plus qu'un régime défini. Ce qu'ils mettent en question, c'est la technique ou l'homme unidimensionnel, bien que la plupart d'entre eux n'aient pas lu Jacques Ellul ou Herbert Marcuse. Non politiques, en profondeur, alors que les trotskistes ne vivent que pour et par la politique.

Peut-être, puisque je parle à Genève, puis-je évoquer Jean-Jacques Rousseau qui, lui aussi, se présente à nous tantôt en citoyen, tantôt en promeneur solitaire. Le citoyen de Genève, qui s'est aliéné à la volonté générale, qui se soumet à la religion civile, apparaît tout entier politisé. Le S.D.S. ou le trotskiste de la « nouvelle gauche » se perd lui aussi, tout entier dans la politique mais une politique qu'inspire la *Critique de la Raison dialectique* plutôt que le *Contrat social*, militant révolutionnaire qui, par le serment, accepte la fraternité-terreur et non plus la volonté générale telle que l'exprime la loi majoritaire. Quant aux hippies, ils fuient les villes et leur corruption rationalisée, mais ils les fuient en groupes, en foules, en masses. Cherchent-ils la nature ou une expérience communautaire, plus proche des expériences religieuses que des expériences politiques ?

Entre ces deux extrêmes se situent la plupart des groupes ou des militants qui appartiennent à la « nouvelle gauche ». Ils ont presque tous en commun un langage, plus ou moins marxiste, et le refus simultané du monde occidental (américain et ouest-européen) et du modèle soviétique, le premier, monopoliste, impérialiste, exploiteur, le deuxième despotique, bureaucratique et à demi embourgeoisé. Ce double refus cherche une patrie dans le

La liberté et l'ordre social

Cuba de Castro ou dans la Chine de Mao, toujours dans l'imaginaire.

Il conduit curieusement à un retour aux origines, au socialisme (ou communisme) utopique. Le marxisme prétendait rompre avec ^{p.082} le socialisme utopique en subordonnant la transformation des hommes aux changements économiques et sociaux. Au temps de la II^e Internationale, la primauté du mouvement objectif de l'histoire sur la volonté des acteurs, individus ou classes — tendait à un déterminisme, qui servait de justification au réformisme ou à la passivité, à la pure et simple attente. Le léninisme a réintroduit le volontarisme mais sans éliminer la contrainte des choses. Après la prise du pouvoir, la construction du socialisme suit un ordre fixé à l'avance. Vainement le parti tenterait de sauter les étapes et de passer au communisme avant d'avoir développé les moyens de production. Les maîtres du Kremlin dénoncent le volontarisme de Mao au moment des communes populaires.

La pensée de Mao représente une étape ultérieure et peut-être ultime sur la voie du subjectivisme. Le déterminisme objectif qui s'imposait à la liberté des bâtisseurs du socialisme disparaît à son tour : la volonté de Mao Tsé-toung brise la résistance de la matière, elle brise toutes les résistances. C'est elle — non la dialectique du capitalisme, non la révolte du prolétariat — qui devient la force suprême et l'emporte sur les ennemis, les tièdes et les traîtres. Les contradictions subsistent, au-delà de la prise du pouvoir, et les relations socialistes de production ne garantissent pas la persistance de l'esprit révolutionnaire ; travailleurs et intellectuels n'échappent pas à la tentation de l'esprit bourgeois ou petit bourgeois. Or il n'y a de révolution véritable que par le changement des hommes, non par le seul

La liberté et l'ordre social

changement des institutions. Changer l'homme, ou la révolution culturelle.

Voilà la boucle bouclée : le socialisme scientifique commence par rejeter le socialisme utopique en arguant que celui-ci ignore la loi du devenir et imagine la révolution possible à n'importe quel moment. Le marxisme-léninisme a soustrait la prise du pouvoir au déterminisme objectif de l'histoire. Mao Tsé-toung soustrait à son tour la construction du socialisme à un déterminisme objectif. Qu'il s'agisse de prendre le pouvoir ou de construire le socialisme, la primauté revient à la volonté humaine. Volonté des masses, mais incarnée dans une personne singulière, le président Mao, incarnation de l'esprit pur ou de l'homme nouveau.

p.083 Volontarisme, subjectivisme, quasi-spiritualisme du marxisme-léninisme de style chinois s'accordent miraculeusement avec la révolte des intellectuels et des activistes, en Occident, contre les deux modèles, soviétique et capitaliste. Les intellectuels de formation marxiste ont perdu confiance dans la critique purement économique du capitalisme. La répartition inégale des revenus appelle peut-être l'indignation morale, non la prévision d'un effondrement ou d'une paralysie du régime. Il n'y a plus qu'un pas à franchir pour arriver à la critique de type marcusien : le capitalisme échappe à ses propres contradictions en assurant au prolétariat un niveau de vie en constante élévation. La volonté révolutionnaire cède à l'attrait du bien-être. Mais, en ce cas, qui porte la condamnation « historique » du capitalisme si celui-ci continue de progresser et de distribuer une quantité croissante de marchandises ? Une seule réponse : la critique culturelle se substitue à la critique économique-sociale.

Critique des deux régimes, soviétique et capitaliste, qui, elle

La liberté et l'ordre social

aussi, comme Mao Tsé-toung, revient aux sources. Le marxisme du jeune Marx contenait une critique culturelle : l'aliénation de tous les travailleurs dans un régime soumis au dynamisme aveugle de la concurrence et du progrès technique, l'aliénation de tous les hommes asservis à leurs créations, serviteurs de la machine qui devait les servir. Tous ces thèmes, un siècle et demi après, gardent leur actualité plus que leur traduction scientifique en un langage inspiré de Ricardo.

Au reste, en dehors même de toute référence à Marx, le socialisme naît d'une révolte ou d'une aspiration « morale » ; il dissimule, sous une théorie de l'histoire, le rêve d'une société « autre », d'une humanité meilleure. La formule — gestion par les producteurs associés — suggérait à la fois la « maîtrise du hasard », l'« égalité entre les personnes » et la substitution de la « communauté » aux conflits entre les individus et les classes. Saint-simonien par sa foi dans l'industrie et le progrès scientifico-technique, Marx appartient aussi à la descendance de J.-J. Rousseau par la conscience du malheur humain dont le progrès semble responsable. Il fallait que la responsabilité incombât au capitalisme pour réconcilier la foi dans l'avenir et la pitié pour les vivants. Du jour où la société ^{p.084} socialiste reproduit les maux imputés naguère au seul capitalisme, il ne reste qu'un pas à franchir pour passer à la critique culturelle de la civilisation scientifico-technique ou de la modernité elle-même. Herbert Marcuse, explicitement, affirme qu'il s'y refuse mais, incapable de concevoir ou même simplement d'imaginer une société que la technique enrichirait sans la dégrader, il laisse le choix à ses lecteurs ou disciples entre le pessimisme culturel (à la manière de Rousseau), la révolution culturelle (à la manière de Mao) ou la

La liberté et l'ordre social

révolution à la fois économique et culturelle (à la manière des trotskistes). Avant le surgissement de la « nouvelle gauche », il s'en tenait au « grand refus », sans incarnation historique. Il confie volontiers aujourd'hui aux déviants, aux exclus de la prospérité, aux Noirs et aux étudiants, la mission d'exprimer en action le grand refus. Mais quoi de moins marxiste que l'exécution d'un verdict historique non par les représentants du régime condamné (le prolétariat, expression du capitalisme lui-même) mais par les laissés pour compte du progrès ? Prolétariat défini par la non-intégration à la civilisation, capable de création religieuse plus que d'action proprement politique.

Enfin, dans nombre de pays sous-développés, le marxisme-léninisme, sous l'influence de Mao Tsé-toung ou de Castro glisse inévitablement au volontarisme. Il n'a même pas besoin d'invoquer la leçon chinoise ou cubaine : la leçon russe n'a pas moins de valeur exemplaire. La révolution ne dépend ni des contradictions capitalistes ni du prolétariat mais de l'action du petit nombre : il y a cinquante ans, du parti, de son organisation et des milices, aujourd'hui de la guerre de partisans. Le volontarisme des révolutionnaires dans les pays sous-développés se rencontre avec celui de Mao comme avec celui des minorités exclues dans les pays industriellement avancés. Curieux volontarisme qui emprunte deux voies, celle de la guérilla et celle de la révolution culturelle, l'une qui commence par l'action violente et l'autre qui tend à la conversion de l'homme. Conversion qui s'exprime « par la violence elle-même » ou qui apparaîtra « au bout du chemin frayé par la violence » ?

Critique culturelle à la Marcuse, révolution culturelle à la Mao, guérilla à la Castro ne s'unissent que dans l'imaginaire. Les Noirs

La liberté et l'ordre social

p.085 des Etats-Unis ne se trouvent pas dans une conjoncture comparable à celle des paysans de Bolivie (qui demeurent en majorité passifs) ou des « guérilleros » professionnels, conduits au désastre héroïque par Che Guevara. L'analyse précédente met en lumière les raisons du malentendu, les motifs de la confusion ; révoltés de l'Amérique latine, anabaptistes de la société de consommation, tantôt politisés et tantôt dépolitisés, militants du « black power » refusent les réformes et se méfient des institutions, de toutes les institutions. Ils veulent changer l'homme par l'action, parce que les institutions soviétiques ne l'ont pas changé ; ils veulent changer les institutions par la violence parce que ni le parti communiste ni les partis démocrates n'y parviennent.

Activisme et militantisme ne se confondent pas avec l'anarchisme. La guérilla exige discipline et organisation, les partisans ressemblent à des anarchistes ou font cause commune avec eux dans la phase initiale de la lutte, quand les partisans prennent « spontanément » le maquis. Une guérilla dont les meneurs viennent du dehors et agissent en professionnels ne connaît pas même cette phase de spontanéité. Les partisans et les anarchistes sortent des cadres sociaux mais les premiers en préparent d'autres, les seconds refusent tous les cadres. Le mouvement du 22 mars de Cohn-Bendit refuse le parti, les « permanents ». En revanche, les J.C.R. ou les F.E.R. veulent un parti léniniste ou trotskiste. Les uns et les autres aiment l'action, s'accomplissent en elle et l'assimilent peut-être à la liberté, à l'expérience de la liberté. Mais seule la philosophie sartrienne, telle qu'elle se développe dans la *Critique de la Raison dialectique* autorise cette assimilation. Les trotskistes n'admettent pas que

La liberté et l'ordre social

l'homme ne jouisse de sa liberté que dans le groupe en fusion, à la faveur des instants parfaits de l'apocalypse révolutionnaire.

*

Cette analyse visait deux objectifs : situer l'idéologie de la « nouvelle gauche » dans l'histoire des idéologies d'inspiration marxiste, rendre compte de la confusion fréquente entre des ^{p.086} mouvements tout autres, d'un côté les trotskistes français, les S.D.S. allemands ou les S.D.S. américains, de l'autre ceux que l'on baptise, en simplifiant, les « hippies », ceux qui vivent dans une sorte de sous-culture, en marge de la culture dominante. Cette confusion a deux causes : le renouvellement de la critique marxiste par la critique culturelle, l'oscillation de beaucoup de jeunes eux-mêmes entre l'action pour transformer l'ordre social des adultes et le refus d'y entrer.

Je n'ai pas expliqué, et je n'y prétendais pas, la diffusion de l'activisme ou du retrait à l'intérieur des sociétés industriellement avancées. La conjoncture historique, l'apaisement de la guerre froide, la difficulté croissante de retrouver l'incarnation de l'espérance révolutionnaire dans le régime soviétique, l'incapacité de concevoir un modèle foncièrement autre de société moderne créent le milieu commun à l'Europe occidentale et aux Etats-Unis. Milieu intellectuel et moral autant que matériel. La guerre du Vietnam (apparemment dénuée de sens dès lors que l'opinion ne croit plus à l'hostilité inexpiable entre les deux Grands), la revendication des Noirs, prolétarisés (au sens de Toynbee), qui vivent à l'intérieur de la riche Amérique sans lui appartenir authentiquement, fournissent des arguments aux protestataires, à supposer que ces faits ne suscitent pas ou ne suscitent pas seuls les protestations. De toute manière, la sensibilité particulière de la

La liberté et l'ordre social

jeunesse et, en particulier, de la jeunesse estudiantine aux émotions et aux idées de la « nouvelle gauche » tient, au moins pour une part, à la rupture historique : née entre 1945 et 1950, l'actuelle génération des étudiants n'a vécu ni les années trente ni la guerre, ni l'après-guerre (c'est-à-dire la guerre froide). Si elle juge avec tant de sévérité la vieille gauche, ce n'est pas tant la part d'échecs, incluse en tout succès historique, qu'il faut incriminer, que l'ignorance du passé et l'illusion d'une originalité radicale. La « nouvelle gauche » politisée use du langage trotskiste et se déchaîne contre l'impérialisme américain et la bureaucratie soviétique sans même savoir qu'elle répète le passé qu'elle ignore. Le refus de distinguer entre les « deux hégémonies », entre le despotisme soviétique et le libéralisme occidental caractérise l'intellectuel de Paris ou de Berkeley, assuré ^{p.087} de jouir des libertés qu'il méprise, presque indifférent au sort de ses confrères de Prague ou de Moscou.

A la rupture historique, il faudrait, à n'en pas douter, joindre des causes proprement sociologiques : les étudiants par leur nombre même, par leur mode de vie, en marge de la société et de ses contraintes, conservent une sorte de disponibilité. L'éducation qu'ils ont reçue, la plus libérale que la bourgeoisie occidentale ait jamais donnée à ses enfants, les laisse incomplètement socialisés, tantôt en révolte contre la société au nom des valeurs que celle-ci proclame, tantôt en révolte contre les valeurs mêmes de cette société, tantôt victimes de la méritocratie et tantôt promis à un succès qui les laisse indifférents et qu'ils refusent pour ainsi dire à l'avance.

Ne poussons pas plus loin l'analyse sociologique des causes et revenons à notre thème central : la critique socialiste de l'ordre

La liberté et l'ordre social

libéral bourgeois a favorisé les progrès de la synthèse démocratico-libérale. Que nous apprend la critique de la « nouvelle gauche » ? Faute de temps, je m'en tiendrai à trois cas :

1. La pensée socialiste a toujours dénoncé la part de « hasard » dans la répartition des individus entre les classes et les emplois : l'idéal de la méritocratie exige l'égalité au point de départ. La dénonciation, si populaire en France, de « l'inégalité devant l'instruction » marque donc une étape nouvelle de la critique socialiste, de la dialectique de la liberté-permission et de la liberté-capacité.

2. Les institutions de la société civile, au sens de Hegel, ne gardent-elles pas une organisation autoritaire en dépit des valeurs démocratiques dont se réclament les régimes occidentaux ? La contestation s'attaque aux entreprises, aux universités, aux Eglises (surtout à l'Eglise catholique), institutions hiérarchisées, dont les supérieurs ne doivent pas leur autorité au choix de ceux qui doivent leur obéir. Comment les travailleurs n'éprouveraient-ils pas un sentiment de servitude s'ils ne reconnaissent leur propre volonté dans ceux qui leur commandent ?

3. Rappelons-nous maintenant la troisième catégorie d'interdits que nous avons mentionnée : les normes sociales intériorisées. Les deux mots qui reviennent le plus souvent sous la plume ou dans ^{p.088} la bouche des militants de la « nouvelle gauche », en Allemagne fédérale aussi bien qu'aux Etats-Unis, répression et manipulation, comportent une équivoque, proprement volontaire : s'agit-il du refoulement des pulsions par suite de l'intériorisation des normes sociales ou de la manipulation des individus, socialisés et désocialisés, par les moyens de communication ?

La liberté et l'ordre social

1. Les étudiants français, en mai 1968, ont dénoncé avec une indignation feinte ou sincère, le faible pourcentage de fils d'ouvriers ou de paysans parmi les étudiants. Beaucoup de ceux qui protestaient contre l'héritage culturel avaient en majorité bénéficié de ce privilège. Certains de leurs arguments reflétaient leur origine sociale : le mépris de la société de consommation a plus de succès aujourd'hui auprès d'un public bourgeois que d'un public ouvrier. Les revendications relatives à l'Université répondaient parfois à l'intérêt des jeunes issus de la bourgeoisie plus qu'à celui des jeunes qui comptent sur leurs diplômes pour gravir les barreaux de l'échelle sociale. Mais peu importe le sens véritable du refus verbal, par les héritiers, de leur héritage.

La dialectique de la liberté permet de saisir le sens de cette protestation. A quoi bon la liberté juridique d'accéder à l'enseignement supérieur si le coût de celui-ci en ferme l'accès aux enfants des classes populaires ? La liberté que l'individu ne peut exercer faute de ressources, est-ce une liberté authentique ? Mais la liberté-capacité n'exige pas seulement des ressources extérieures, tel l'argent, elle doit aussi surmonter des obstacles « intérieurs », l'« intériorisation » par chacun de sa condition ou une « socialisation » difficilement compatible avec l'acquisition d'une culture savante.

L'idée se prête à une expression philosophique en recourant à la terminologie de J.-P. Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*. L'individu socialisé, ouvrier ou paysan, employé ou bourgeois, appartient au « pratico-inerte », il porte en lui l'être de sa classe ; il s'assume librement, chacun se fait à sa manière ce qu'il est mais sa liberté demeure enfermée dans des cadres que trace la socialisation initiale. Le fils d'ouvrier, de paysan ou

La liberté et l'ordre social

d'employé intériorise dès le plus jeune âge les obligations, les servitudes, les attentes modestes, ^{p.089} l'infériorité ressentie de l'ensemble social auquel il appartient, qui est en lui et que lui-même et « ses » autres — tous les mêmes et tous différents — constituent par récurrence. C'est la socialisation, telle qu'elle se déroule dans le pratico-inerte, qui empêche en fait les fils d'ouvriers d'avoir une grande chance de s'élever jusqu'à l'enseignement supérieur. Certes, l'orientation des enfants des milieux populaires vers les établissements de qualité inférieure constitue encore un obstacle extérieur : les obstacles les plus difficiles à franchir, l'enfant les dresse en lui-même, parce qu'il se laisse convaincre de son incapacité de réussir, parce qu'il manque de motivation et parce que, faute d'aide familiale, il devrait résister seul à la tentation du découragement.

Cette nouvelle étape de la dialectique de l'égalité ou de la liberté-capacité, rarement formulée comme je viens de le faire, me paraît significative. L'« inégalité devant l'éducation », pour reprendre une expression d'usage courant, confirmée par les statistiques, devient objet de scandale. Comment admettre qu'un fils de professeur ou d'industriel ait dix ou vingt fois plus de chances d'accéder à l'enseignement supérieur qu'un fils d'ouvrier, surtout à une époque où les perspectives de promotion dépendent grandement des diplômes obtenus ou des connaissances acquises au cours de la jeunesse ? Même aux Etats-Unis où plus de la moitié de chaque classe d'âge entre aux *Colleges*, l'inégalité des établissements reconstitue, sous une autre forme, l'inégalité sociale à l'intérieur des institutions d'enseignement.

Ce thème de protestation, surtout exploité en France, appartient donc « aussi » à la problématique de la liberté : de la

La liberté et l'ordre social

même manière que l'homme de gauche rejette sur la société la responsabilité des crimes pour en décharger les criminels eux-mêmes, de la même manière, il impute à la société (au milieu familial) la responsabilité des échecs scolaires. Dans les deux cas, il a, sur le plan scientifique, partiellement raison. Ecartons le cas où le déterminisme biologique l'emporte sur le déterminisme social (le chromosome anormal des criminels). Considérons les seules statistiques de succès scolaire : la répartition des aptitudes intellectuelles selon les classes sociales peut être tenue pour approximativement aléatoire. Si les enfants, ^{p.090} soustraits à leur famille, étaient élevés et instruits dans les mêmes conditions, la répartition des étudiants entre les différentes classes sociales ne différerait peut-être pas sensiblement de la répartition de la population totale : l'écart entre les deux répartitions mesure, pour une large part, l'influence de la société (des multiples facteurs sociaux). Comment donner à tous une liberté effective de s'élever si le fils de professeur a vingt fois plus de chances que le fils de prolétaire ?

La façon de penser sociologique tend donc, aujourd'hui, à substituer le déterminisme social au déterminisme biologique. Au lieu de justifier les résultats de la compétition sociale par l'argument darwinien de la réussite des plus aptes, elle impute cette réussite au hasard social et, en particulier, aux avantages dont bénéficient certains au point de départ, aux handicaps que d'autres doivent surmonter. Dès lors, l'ambition prométhéenne se met au service de l'idéal égalitaire : puisque cette inégalité dérive des mécanismes sociaux, pourquoi les gouvernants ne parviendraient-ils pas à les maîtriser ? Pourquoi ne se donneraient-ils pas pour objet d'assurer la liberté effective

La liberté et l'ordre social

d'accès à la faculté comme ils ont assuré la liberté effective d'enseignement primaire ?

Cette égalisation des chances (ou la réduction des inégalités) se prête à deux justifications, l'une pragmatique, l'autre morale. Nombre d'enfants, exceptionnellement doués, ne développent pas leurs virtualités à cause de la paralysie interne, provoquée par le milieu. Il s'agit de dons spécifiques, de ceux qui peuvent être détectés très tôt. Il semble que les Soviétiques organisent des épreuves de mathématiques, à travers l'immensité du pays, pour les garçons et les filles de dix ans, dans l'espoir de reconnaître à temps les cerveaux socialement précieux. Selon cette façon de penser, il importe plus de ne pas laisser perdre des richesses virtuelles que de réaliser une égalité de chances.

En revanche, le moraliste, disciple de Rousseau, adversaire des élites ou de l'héritage, s'attaque surtout à l'inégalité, sans d'ailleurs aller jusqu'au bout de ses arguments. Veut-il que tous participent à la culture savante ? Veut-il que tous les jeunes, à la manière des coureurs, partent sur la même ligne et que se réalise, autant que possible, la proportionnalité entre les capacités inscrites dans le patrimoine héréditaire et la position sociale, elle-même proportionnelle aux accomplissements intellectuels ? En bref, ces critiques se rattachent ou bien à la tradition d'hostilité aux élites ou bien à la tradition d'hostilité à l'héritage. Aussi bien le contexte actuel comporte-t-il simultanément perte de richesses virtuelles, intervalle entre masse et élite, transmission de l'héritage culturel. Des mesures précises contribueraient à corriger, dans une certaine mesure, les effets excessifs de la continuité sociale. Cette critique devrait animer l'effort de démocratisation et cet effort, à son tour, permettrait de « récupérer » les

La liberté et l'ordre social

protestataires à condition que leur état d'esprit dérive de leurs idéologies (ce qui n'est pas toujours le cas).

Certes, à partir d'un certain moment, chacun se définit par son être social ; la référence à l'être qu'il aurait pu devenir dans d'autres conditions influe éventuellement sur le verdict pour en atténuer la rigueur ; elle ne saurait déterminer le procès de la sélection. L'examineur qui classe les candidats ne peut pas se demander, à propos de chacun, de quelles faveurs le sort l'a comblé ou quelles épreuves il a surmontées.

Je ne nie pas, bien au contraire, la nécessité de réformes pour favoriser ou accélérer la promotion des enfants issus des classes populaires — réformes d'autant plus efficaces qu'elles s'exerceront à un stade plus proche du début de la carrière scolaire. Encore faut-il se méfier des mesures dites de démocratisation qui agissent en sens contraire du but officiellement ou consciemment visé. Nombre de jeunes, d'étudiants en particulier, qui se réclament de la « nouvelle gauche », dénoncent la société compétitive en même temps que la société de consommation. Les parents admirent la générosité de leurs enfants, non sans quelque complaisance. Générosité, l'indifférence aux biens de ce monde que soi-même on possède ? Générosité, le refus de la compétition alors que l'on n'a pas besoin de diplômes pour obtenir une position enviable ?

Gardons-nous ici d'aller trop loin dans un sens ou dans un autre. En France, la compétition prenait un caractère excessif, pathologique. Mais la protestation élevée contre la sélection et l'examen par les étudiants dits de gauche ou de « nouvelle gauche »^{p.092} se généralise à tel point, même aux Etats-Unis, qu'elle appelle une interprétation générale : manifestement, elle signifie autre chose, peut-être le contraire de ce que les

La liberté et l'ordre social

protestataires croient sincèrement exprimer. La compétition, à leurs yeux, rend chacun ennemi de l'autre. La liberté individuelle, en un système de concurrence, sépare l'homme de l'homme et les aliène tous à la décision de juges, qui tranchent selon des critères anonymes. L'aspiration à la communauté nourrit le refus de la compétition. Comment les étudiants jouiraient-ils pleinement de leur propre communauté tant qu'ils se savent soumis à l'autorité des anciens, maîtres et examinateurs tout à la fois ?

2. Nous voici parvenus au deuxième thème de la « nouvelle gauche » : la mise en question de l'autorité, dans l'entreprise et dans l'Université. Là encore la problématique de la liberté se distingue mal de la problématique de l'égalité. Serviteurs du capitaliste-entrepreneur, les ouvriers ne connaissent ni l'égalité puisque l'organisation comporte une hiérarchie, ni la liberté puisqu'ils ne choisissent ni leur place ni leur chef. De même, dans les universités, jusqu'à une date récente, les professeurs ou les présidents (administrateurs) déterminaient les programmes, les modalités des examens, nommaient les enseignants. Selon les pays et les systèmes, le pouvoir (ou puissance légale) comportait des répartitions différentes entre ministère (ou *regents* ou *trustees*), président ou doyen, professeurs titulaires et non titulaires, etc. Mais, sauf en Amérique latine depuis la Charte de Cordoba, les étudiants, souvent responsables de leurs activités sociales, n'avaient que voix consultative dans les commissions chargées de régler les problèmes proprement académiques.

A l'intérieur des entreprises, les ouvriers, par l'intermédiaire des syndicats ou des comités élus, prenaient part à l'administration des œuvres sociales ; leurs représentants siégeaient dans des

La liberté et l'ordre social

assemblées paritaires à tous les niveaux, depuis les commissions du plan jusqu'au comité d'entreprise. Presque jamais ils ne participaient à la désignation des dirigeants ou à la gestion des affaires. La structure des entreprises demeurait autoritaire et non démocratique en ^{p.093} deux sens : l'autorité n'émanait pas de la base, les travailleurs, pas plus que les enseignants, ne choisissaient leurs chefs ; le commandement, selon les pays et les entreprises, tendait plus souvent vers le style impératif que vers le mode coopératif.

La démocratie, pourrait-on dire, n'avait pas encore gagné la société civile ou le système des besoins. Sécurité sociale et syndicalisme représentaient une première descente de la démocratie du ciel politique à la terre des hommes au travail. La « nouvelle gauche » reprend, pour ainsi dire, sans peut-être en avoir une pleine conscience, la dialectique du jeune Marx et l'antinomie de la liberté céleste et de la servitude terrestre : la réforme de l'entreprise comme celle des universités devrait résoudre cette antinomie.

Le socialisme, sous la forme marxiste-léniniste, rejette ces revendications que nous appellerons provisoirement libérales (et qui le demeurent, en effet, tant qu'elles ne franchissent pas certaines limites). Selon qu'il s'agit des entreprises ou des universités, l'opposition, à l'intérieur des régimes de type soviétique, reprend ou ignore ces revendications de la « nouvelle gauche » occidentale. En période de crise révolutionnaire, dans la Hongrie et la Pologne de 1956, dans la Tchécoslovaquie de 1968 (mais sur un mode différent), les conseils ouvriers surgissent et la formule de l'autogestion retrouve d'un coup sa fraîcheur. En revanche, les étudiants de Pologne ou de Tchécoslovaquie ne se

La liberté et l'ordre social

dressaient ni contre leurs maîtres ni contre la hiérarchie universitaire mais contre l'absence des libertés de l'âge libéral — libertés dont enseignants et enseignés jouissent également aux Etats-Unis ou en France, en République fédérale allemande et au Japon.

Le cas des entreprises et celui des universités ne présentent qu'une fausse similitude. Pour une part, en effet, la structure hiérarchique de l'entreprise obéit à la nécessité rationnelle — nécessité que Marx dans la note fameuse du 3^e tome du *Capital*, jugeait immanente au travail lui-même dans la mesure même où celui-ci ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant. Pour une autre part, nous savons aujourd'hui, mieux encore que Marx, que jamais une seule voie (*one way*) ne s'impose inexorablement au responsable de l'organisation. La déconcentration de la puissance p.⁰⁹⁴ légale ou effective, la diffusion des responsabilités entre différents niveaux ou différents services, enlèvent au système institutionnel sa rigidité ; elles donnent éventuellement aux travailleurs une conscience de participation. Mais il ne semble pas que l'autogestion, qu'il s'agisse de l'élection des dirigeants ou de la prise des décisions majeures par la procédure électorale, doive se répandre. Bien que l'autogestion, ainsi conçue, ne puisse être décrétée incompatible avec la rationalité et l'efficacité, elle ne paraît pas répondre à une aspiration profonde des ouvriers — tels qu'ils sont aujourd'hui — et la plupart d'entre eux, une fois atteint un palier supérieur de formation intellectuelle, cherchent, me semble-t-il, l'accomplissement personnel dans une autre direction.

Malgré tout, ce concept mal défini constitue le thème probable de maintes revendications, au cours de la phase prochaine. Revendications de dirigeants syndicaux peut-être plus que des

La liberté et l'ordre social

ouvriers au bas de la hiérarchie. Historiquement, ces revendications marquent un retour à la pensée socialiste antérieure au marxisme. Celui-ci avait concentré sa critique sur la propriété individuelle des moyens de production et mis l'accent sur la rupture nécessaire avec le capitalisme : aussi longtemps que celui-ci durait, les réformes partielles, par exemple, la participation ouvrière à la gestion, demeureraient à la fois vaines (elles ne supprimeraient ni la domination ni l'exploitation) et nuisibles (elles endormiraient la volonté révolutionnaire du prolétariat). La reprise du thème de l'autogestion par certaines sectes de la « nouvelle gauche » vise donc, selon la logique de la conjoncture actuelle, à la fois l'Est et l'Ouest, les Soviétiques et les Occidentaux.

Du même coup, se découvre l'équivoque de ce thème, des trois variations — anarcho-syndicaliste, marxiste-léniniste, libérale — qu'il comporte. L'autogestion, pleine et entière, la nomination ou l'élection des gestionnaires par les producteurs associés dans le cadre des entreprises, la prise en commun des décisions importantes (prix, investissements, etc.) ressortit à la doctrine ou à la tradition anarcho-syndicaliste. Concevable à la rigueur dans le cadre de certaines entreprises, sous la garantie d'un parti unique, elle apparaît utopique aussi bien dans le régime de planification centralisée ^{p.095} de type soviétique que dans les vastes conglomérats américains ou européens. Les modalités diverses de participation ouvrière — comité d'entreprise, partage des bénéfices — s'inspirent d'un réformisme très éloigné de l'esprit anarcho-syndicaliste. La réforme de l'entreprise, telle que la recommandent certains hauts fonctionnaires, corrigerait la pratique actuelle de la cooptation en donnant aux personnalités importantes de la firme un droit de regard sur le choix du président ou du directeur

La liberté et l'ordre social

général. L'élection par les cadres supérieurs relève plutôt d'une conception aristocratique — la responsabilité collective de l'état-major — que de l'utopie démocratique ou anarchiste. Ajoutons enfin que la mise en application de ces idées implique et exprime un authentique libéralisme, autrement dit la liberté de chacun fondée sur la loi ; celle-ci donnerait au travailleur, dans la cité professionnelle, des droits comparables à ceux des citoyens dans la cité politique.

Les trotskistes, tant qu'ils ne détiennent pas le pouvoir, emploient volontiers le langage anarcho-syndicaliste ; ils confondent soviets révolutionnaires et soviets gestionnaires, mais l'expérience universelle du marxisme-léninisme, au cours du dernier demi-siècle, y compris en Europe de l'Est durant ces vingt dernières années, confirme l'incompatibilité effective (tout au moins actuelle) entre le pouvoir du parti et celui des soviets (ou des conseils ouvriers). Incompatibilité qui me semble moins institutionnelle (le parti pourrait reconnaître quelque liberté d'organisation autonome aux pouvoirs qui équilibreraient ceux des directeurs nommés par lui) que morale ou idéologique : le parti-secte, animé par la volonté impitoyable des justes ou des purs, n'admet pas de puissance qui lui échappe ou lui résiste, il incarne, lui seul, le prolétariat, il le guide, lui seul, vers la terre promise. La « nouvelle gauche », de tendance trotskiste, apparaît libertaire comme Lénine lui-même à l'époque de la lutte contre le gouvernement provisoire, en fait vouée comme lui à la conquête d'une puissance monopolistique, incapable de comprendre même l'essence de la liberté libérale, fondée sur le respect de la loi et l'équilibre des forces.

En bref, l'idée d'autogestion, dès qu'elle ne sert plus d'utopie

La liberté et l'ordre social

aux anarcho-syndicalistes et de machine de guerre aux p.096 marxistes-léninistes, ne comporte de réalisation partielle que par la loi, par la répartition autre, entre les acteurs, individuels ou collectifs, des droits et des devoirs. Jusqu'où cette redistribution peut-elle aller ? Ne tranchons pas, en quelques mots, une question dans laquelle s'exprime une des antinomies majeures de la modernité. Comment le projet égalitaire peut-il se composer avec le projet de production efficace et rentable ?

Entre la contestation à l'intérieur des entreprises, limitée ou presque à la France, d'une part, et la contestation à l'intérieur des universités et de l'Eglise d'autre part, je discerne une différence de nature. Le système de production comporte une rationalité immanente et intrinsèque ; celle-ci ne détermine ni le choix des directeurs, ni le détail des décisions, ni, moins encore, les décisions majeures (répartition des ressources entre les divers emplois), mais elle exclut le règne de la spontanéité ou l'effervescence du groupe en fusion. La contestation à l'intérieur des entreprises prête à deux fins différentes : ou bien elle condamne inconsciemment une organisation inefficace, un style paternaliste d'autorité ; ou bien elle traduit une lutte pour la répartition de la puissance : cadres administratifs, techniciens ou scientifiques acceptent mal de ne pas prendre part aux délibérations de l'état-major ou aux décisions du président (ou directeur général). Ni au Japon, ni en République fédérale, ni aux Etats-Unis, la contestation n'ébranle les entreprises. A cet égard, la crise de mai garde un caractère provincial, étroitement français, qu'elle dérive de la rigidité anachronique des entreprises ou de l'incapacité nationale de résister aux charmes du carnaval.

Universités et Eglise ont subi un tout autre ébranlement. En

La liberté et l'ordre social

dernière analyse, l'autorité des gestionnaires de travail collectif ressortit au type rationnel, si imparfaite qu'en soit la rationalité. Universités et Eglise catholique, en tant qu'institutions, se réclament d'une longue tradition et se fondent sur elle. L'une et l'autre, surtout cette dernière, s'appuient sur le principe d'autorité. Dans certaines universités, par exemple américaines, l'autorité, moins des professeurs que de l'administration, passait pour un substitut de l'autorité paternelle. Qui s'étonnera qu'elle s'effondre en même temps que cette dernière ? La revendication de libre fréquentation ^{p.097} des résidences de filles — équivalent de la revendication de la liberté sexuelle — prend une valeur symbolique. Les étudiants récusent l'autorité paternelle-universitaire en ce qui concerne leur vie privée. (L'administration universitaire française résiste parfois à ces demandes en raison de l'opposition des familles.) En une étape ultérieure, c'est l'autorité des enseignants que les étudiants contestent, tantôt pour des motifs proprement politiques, tantôt pour des raisons fictivement ou authentiquement universitaires.

Là encore, il convient de distinguer entre les tendances de la « nouvelle gauche ». Les extrémistes S.D.S., en République fédérale comme aux Etats-Unis, veulent abattre les universités pour affaiblir, symboliquement plus encore que réellement, la société elle-même. Quelle autorité conservera sa légitimité si celle de l'enseignant sur l'enseigné, du maître sur l'élève ne la conserve pas ? Qui a le droit de commander si le père, l'ancien et le professeur ne l'ont pas ?

Comme dans l'entreprise, une certaine démocratisation (en un sens particulier de ce mot) n'est pas exclue et peut constituer l'enjeu implicite de la crise, l'objectif inconscient des

La liberté et l'ordre social

protestataires, le moyen de les récupérer, le résultat auquel aboutira la Ruse de la Raison. Pas plus que dans l'entreprise, la démocratisation ne devrait aboutir à l'élection des enseignants par les étudiants ni même des professeurs titulaires par les assistants ; une redistribution de la puissance entre *regents* (ou *trustees*), facultés (les enseignants), différentes catégories d'enseignants et étudiants s'opère manifestement, à l'occasion des troubles de ces dernières années.

En Allemagne, la puissance de l'*Ordinarius*, à la fois directeur d'institut, responsable de la recherche, supérieur hiérarchique des assistants, chef administratif et scientifique tout à la fois, appartient déjà au passé. Elle n'avait pas gardé de fondement rationnel parce qu'elle exigeait d'un seul homme des rôles multiples et lui imposait des charges insupportables. L'augmentation du nombre des assistants et des étudiants accentuait le statut quasi monarchique de l'*Ordinarius*. Le progrès rapide du savoir, le découpage arbitraire des disciplines, donc des domaines réservés à chacun des titulaires, condamnaient la structure héritée d'un lointain passé.

p.098 L'élection donnera-t-elle aux gestionnaires des universités une authentique autorité ? Nier la distinction essentielle entre celui qui apprend et celui qui enseigne, reconnaître en principe la participation égale de l'un et de l'autre au choix des administrateurs ou à la détermination des programmes ou des examens, c'est méconnaître les limites du principe démocratique dans la mesure où celui-ci s'exprime par la procédure électorale. La confiance de l'enseigné dans l'enseignant ne se confond pas, ne doit pas se confondre, avec la confiance de l'électeur dans son élu. Le professeur manquerait à sa vocation le jour où il entretiendrait

La liberté et l'ordre social

avec ses étudiants des relations comparables à celles du député avec ses électeurs. Même l'élection des administrateurs ou gestionnaires des universités par les étudiants ou les assistants proches des étudiants transforme le « département » ou l'« Université » en une « cité », microcosme de la « cité globale », déchirée par les conflits du macrocosme social en même temps que par ceux des *common rooms* (salles de professeurs).

Quelle que soit la constitution future des universités, elle aussi, comme la constitution des entreprises, ressortit à l'ordre libéral. Elle se fonde sur un texte légal, sur des procédures électorales, sur des comités ou des conseils qui délibèrent et décident. Les réformistes tentent, à tort ou à raison, de récupérer par des mesures libérales les militants de la « nouvelle gauche », au style d'action et aux doctrines libertaires. Les risques de cette récupération, personne ne les ignore : « politisation » des rapports entre enseignants et enseignés, substitution des arguments passionnels ou personnels aux arguments rationnels dans les décisions des gestionnaires, perte de l'intégrité scientifique d'un côté, perte de la confiance morale de l'autre. Les professeurs ont besoin d'autorité mais d'une autorité d'un type spécifique. Ils doivent la mériter par leur enseignement et, si je puis dire, par leur être. Mais ils ne doivent pas hésiter à la mettre en jeu quand les rebelles s'en prennent à des personnes pour des motifs proprement politiques ou à l'institution universitaire elle-même. Au cours des semaines de mai, nombre de professeurs français se sont prêtés au tutoiement, à la familiarité inauthentique des saturnales. Je doute que leur personne ou leur autorité en sortent grandies.

p.099 La contestation, à l'intérieur de l'Eglise catholique, a une

La liberté et l'ordre social

portée historique ¹ que personne ne peut mesurer exactement. Elle comporte un aspect que l'on peut baptiser « sécularisation » : à la limite, l'interprétation « horizontale » ne connaît et ne veut connaître d'accomplissement religieux que sur la terre, la transcendance s'estompe à l'horizon du mythe. Mais que reste-t-il du catholicisme sans la divinité du Christ et l'immortalité de l'âme ? En tant qu'expression de la chrétienté, le catholicisme a toujours conservé une dimension évangélique ou anabaptiste (bien que les anabaptistes aient toujours été condamnés). En tant qu'édifice de puissance, l'Eglise, avec le pape au sommet, se réclamait du principe d'autorité et, de multiples manières, se compromettait avec les régimes établis, donc les puissants. En tant qu'évangélique, l'Eglise demeurait une communauté de fidèles, de laïcs et de prêtres — communauté qui, en certaines circonstances, se rappelait ses débuts démocratiques, alors que les croyants attendaient à brève échéance la venue du Royaume de Dieu.

Parmi les contestataires, on discerne sans peine les « démocrates », les fidèles ensemble, ou chaque conscience pour elle-même, jugent du vrai bien loin de se soumettre passivement aux décrets du Vatican ; les « immanentistes » qui exigent de l'Eglise et des fidèles un engagement *hic et nunc* qui, en fait, deviendra un engagement politique au nom de valeurs religieuses bien plus qu'un engagement religieux ; enfin les « théologiens de la violence », lointains descendants des anabaptistes qui, eux aussi, refusaient le monde corrompu et, assurés de détenir, et de détenir seuls, la vraie foi, témoignaient de leur pensée par le

¹ De toutes les contestations, elle seule me semble un événement, peut-être majeur, de l'histoire universelle.

La liberté et l'ordre social

fanatisme. Pour détruire l'ordre établi — ordre de violence et de désordre — comment ne pas recourir à la violence ?

Les théologiens de la violence, les catholiques proches de l'anabaptisme sans le savoir, rejoignent ceux qu'un sociologue allemand a baptisés « anabaptistes de la société de bien-être ». Les uns et les autres vitupèrent la société dite de consommation, tantôt parce qu'elle nourrit les corps et non les âmes, tantôt parce qu'elle exploite ^{p.100} les pays dits sous-développés et se désintéresse de la faim du monde ; les uns et les autres comptent moins sur les controverses raisonnables que sur le geste symbolique, moins sur la loi que sur le témoignage, moins sur la bonne volonté des autres que sur la vertu du refus : occupation illégale des bâtiments, inscriptions de toutes sortes, irruption dans des locaux réservés, voire dans les lieux du culte, grève de la faim, « prise de parole à l'instar de la prise de la Bastille », nombre de catholiques progressistes ont éprouvé les événements de mai comme une sorte d'épiphanie. L'écroulement de la société leur a donné le sentiment de la liberté. Geste révolutionnaire et conscience de la liberté : le lien entre ces deux termes apparaît évident et indestructible aux yeux des critiques de la société elle-même qui assimilent l'ordre libéral à l'asservissement.

Qu'il s'agisse des entreprises ou des universités, les réformes que provoquent les rébellions — parfois contre les intentions des rebelles — peuvent représenter un progrès de l'ordre libéral, autrement dit de la participation, réglementée par la loi, de ceux qui exécutent ou obéissent, travaillent ou apprennent, aux décisions que prennent ceux qui commandent, organisent, enseignent. Participation limitée par les exigences de la rationalité ou de la compétence. Dans les armées régulières, les soldats n'ont

La liberté et l'ordre social

jamais élu leurs officiers ; la modernisation entraîne la « spécificité croissante » du système militaire, les citoyens obéissent aux officiers comme à des spécialistes ou techniciens d'une activité collective, sans que les chefs gardent, en dehors de leurs fonctions, le statut aristocratique et l'autorité discrétionnaire, caractéristiques des armées traditionnelles. Dans les entreprises, de même, l'autorité des directeurs devient spécifique, elle se partage entre des responsables multiples, elle se diffuse à travers les niveaux de la hiérarchie, elle revêt parfois un caractère non individuel ; aucune personne ne possède l'ensemble des compétences indispensables à la décision rationnelle ; elle ne réside dans la masse ni pour le choix des dirigeants ni pour la direction. La légitimité démocratique — l'autorité émane de ceux qui obéissent — atténue éventuellement la rigueur de la légitimité rationnelle, elle ne saurait se substituer à elle ; elle ne l'atténue qu'en se soumettant, elle aussi, à une mise en forme rationnelle : le ^{p.101} droit ou les règlements intérieurs fixent les libertés et les servitudes de chacun.

3. Certaines sectes de la « nouvelle gauche » se contenteraient de cette récupération libérale de la révolte des cadres, des assistants ou des étudiants. Mais les extrémistes de la « nouvelle gauche », les plus typiques, les plus célèbres, qu'ils appartiennent à la tendance hippie ou à la tendance trotskiste ou encore qu'ils mêlent les mots d'ordre et les aspirations de l'une ou de l'autre refuseraient, avec mépris ou avec indignation, ces réformes. Ils n'y verraient qu'un moyen de plus au service des manipulateurs pour perpétuer la servitude des masses. Mais en quoi consiste cette servitude et comment la surmonter ?

La liberté et l'ordre social

Les anabaptistes de la société de bien-être me paraissent significatifs dans la seule mesure où ils ne se bornent pas à prolonger le mouvement trotskiste, autrement dit, à se réclamer de Lénine et de la Révolution de 1917 en attribuant exclusivement aux circonstances (retard historique de la Russie) et aux hommes la responsabilité de l'aboutissement despotique de la révolution qui se disait soviétique. Depuis trente ans, les sectes trotskistes naissent et meurent, végètent en se querellant, en marge de l'histoire qu'elles transfigurent et sacralisent et dont elles prétendent accomplir les verdicts. Entre les marxistes-léninistes, fidèles à Moscou (ou peut-être après-demain à Pékin), et les social-démocrates, il n'y a place que pour des groupuscules.

En revanche, il y a place, dans le champ idéologique comme dans l'arène politique, pour des révoltes apparemment sociométaphysiques : révolte contre la modernité elle-même, d'inspiration romantique, aristocratique, qui passait pour réactionnaire au siècle dernier mais que la « nouvelle gauche » prend en charge et colore en rouge vif. Le concept de liberté permet de saisir non la cause mais la mise en forme de cette révolte.

Deux mots désignent le mécanisme de l'asservissement que subissent les individus sans en avoir conscience : « répression » et « manipulation ». La liberté que revendiquent des rebelles briserait les chaînes des normes répressives intériorisées, les chaînes invisibles ^{p.102} de la persuasion clandestine. Freud et Vance Packard ont appris à Herbert Marcuse que l'homme de la société d'abondance « est dans les fers » alors qu'il se croit libre. Mais cette liberté dont il ne ressent pas la perte, est-ce celle dont traitent les philosophes de la politique ou les métaphysiciens ?

La liberté et l'ordre social

L'une et l'autre à la fois : l'analyse sociologique de la liberté rejoint la thérapeutique des psychanalystes et la méditation des métaphysiciens.

« Répression » : toute société, Freud nous l'a enseigné et surtout nous a donné un langage pour exprimer un vieux savoir, forme, par l'intermédiaire de la famille ou d'autres groupes, des individus plus ou moins adaptés aux rôles qu'ils auront à remplir ; elle leur apprend à respecter ce que la communauté tient pour respectable, à s'interdire à eux-mêmes ce qu'elle juge coupable ou contraire à l'ordre établi. Chacun de nous porte en lui, quand il accède à la conscience réfléchie, le système des normes et des valeurs qui fonde et qui consacre la société elle-même. Le principe de réalité soumet à sa loi le principe de plaisir : nous apprenons à refouler les désirs, coupables à nos propres yeux, parce que le milieu nous a insidieusement appris à les tenir pour coupables. En cette ligne de pensée, la liberté de la « nouvelle gauche » se rattache à Fourier plus qu'à Hegel : spontanéité créatrice, non-conscience de la nécessité. Seule une société encore inédite réconcilierait ces deux conceptions dans une liberté, à la fois spontanée et rationnelle.

« Manipulation » : pourquoi chacun veut-il une automobile sinon parce que son voisin en possède une ? Pourquoi des dizaines, parfois des centaines de milliers de Français achètent-ils le roman couronné par l'Académie Goncourt, sinon parce que chacun d'eux veut faire ce que les autres, il le sait, vont faire ? La publicité, qui tient une place centrale et symbolique dans la vision gauchiste de la société exécration, laisse paraître au jour le mécanisme de ce que Sartre appelle le « pratico-inerte » : chacun, avec l'illusion de choisir, subit en fait la pression du milieu. C'est le

La liberté et l'ordre social

milieu qui donne une valeur de prestige à la possession de tel ou tel bien, c'est lui encore qui suscite les besoins, perpétuellement en avance sur les moyens de les satisfaire. La société de consommation accomplit, à chaque instant, l'exploit diabolique d'amener les individus, innombrables, solitaires ^{p.103} dans la foule, à faire librement ce qu'elle exige qu'ils fassent pour qu'elle-même puisse prospérer. Riesman a forgé le concept « d'hétéro-conditionnement » qui permet d'exprimer en un autre langage une vision semblable.

Ces deux thèmes — « répression » et « manipulation » — que l'on attribue volontiers à Herbert Marcuse et que celui-ci, en effet, exploite volontiers, prêtent à d'innombrables variations. Ils s'accordent mieux avec l'existentialisme de Sartre qu'avec le paramarxisme de Marcuse encore que Freud serve à ce dernier d'intermédiaire pour le retour de Marx à Fourier. Malgré tout, la synthèse de Hegel et de Vance Packard dans *l'Homme unidimensionnel* ou la traduction en un vocabulaire philosophique de la critique banale de la société de consommation ne va pas sans éveiller le doute. A quoi tend cette critique dans laquelle s'exprime l'insatisfaction des romantiques ou des enfants gâtés ?

Que la « socialisation » des individus implique la « répression » de désirs ou encore, en langage plus marcusien, la suprématie du principe de réalité sur le principe de plaisir, Freud l'affirme et nous l'admettons. Mais que la société moderne pousse la « répression » au-delà des nécessités de la vie en commun, l'affirmation demeure gratuite, sans preuves. Je ne prétends pas, sur ce sujet, à une compétence que je ne possède pas, mais les psychanalystes ne s'accordent pas dans leur diagnostic. La génération des révoltés d'aujourd'hui a reçu une éducation moins répressive que toutes

La liberté et l'ordre social

celles qui l'ont précédée, à l'époque bourgeoise. Les adolescents, garçons et filles, jouissent d'une liberté sexuelle presque totale, aux Etats-Unis et en Europe occidentale. Certes, ces phénomènes qui se présentent d'eux-mêmes à l'observateur, dissimulent peut-être les mécanismes de la répression : ceux-ci, sous l'apparence de la libération, continuent peut-être d'enchaîner les consciences et de paralyser l'expression des désirs, la spontanéité créatrice. Il se peut, mais il se peut aussi que l'éducation non répressive crée aux jeunes plus de « problèmes » qu'elle n'en résout. Il se peut qu'incapables d'intégrer l'image paternelle, ils n'accèdent pas à la maturité ; ils souffriraient de n'avoir ni père ni maître, rebelles en quête d'une cause à servir et d'un despote à combattre. Ils ne trouvent, en ^{p.104} dernière analyse, d'autres despotes que la réalité elle-même, la société dite de consommation, dont ils vivent, qui les explique et qu'ils récusent. D'où l'harmonie préétablie entre les croisés en quête d'une croisade et la condamnation globale de la société par Herbert Marcuse.

Le thème de la manipulation prête à des remarques analogues. Lui aussi constitue une interprétation pessimiste de la socialisation sous la forme qu'elle revêt dans la société moderne. La socialisation dans les sociétés archaïques ou traditionnelles laisse moins de marge de liberté à l'individu que la socialisation de la civilisation libérale. Celle-ci se met elle-même en question ; peut-être n'a-t-elle même pas de système de valeurs ou, tout au moins, de valeur suprême dont l'évidence créerait un consensus unanime et spontané ; elle en vient parfois à sacraliser son autocritique ou à se définir par la recherche d'un sens ultime qu'elle ignore. Le renouvellement incessant des modes — aux deux sens de ce mot — depuis les modes de production jusqu'aux modes de la haute

La liberté et l'ordre social

culture ou de la vie intellectuelle, donne aux individus la possibilité de choisir et amène la majorité d'entre eux à choisir ce que choisissent les autres, tenus pour juges, arbitres ou supérieurs. Différenciation des sociétés modernes, absence d'unanimité spirituelle, l'alternative surgit nécessairement ; ou bien l'Etat rend officiel et obligatoire un ordre idéologique, que ronge bientôt le scepticisme, ou bien les groupes sociaux rivalisent pour imposer aux individus leurs valeurs ou leurs croyances et ceux-ci semblent à chaque instant « aliénés » et le sont en effet : la plupart d'entre eux subissent, consciemment ou inconsciemment, la pression, ouverte ou camouflée, tantôt d'une manipulation, tantôt d'un ensemble social sans manipulateur. L'ordre libéral, en fait de culture comme de consommation ou de politique, laisse à chacun une marge de choix plus large qu'aucune autre civilisation. Mais ce choix semble contraint dès lors qu'il se situe à l'intérieur du champ des conduites organisées. La quête de la liberté pure aboutit à l'acte gratuit, parfois à la drogue, parfois au retrait hors du sérieux et du travail, vers les forêts, les gazons et les champs.

Le moment idéologique que nous vivons n'échappe donc pas à une interprétation historique qui en met en lumière le sens. Liberté p.105 dans le travail ou liberté hors du travail : Marx ne tranchait pas entre ces deux possibilités ou, selon les textes, semblait pencher dans un sens ou dans un autre. La division du travail qui mutilé l'être humain subsiste. La diversité d'occupations ou d'activités que Marx décrivait dans *l'Idéologie allemande*, pêcheurs, bâtisseurs ou lecteurs de Platon, demeure une utopie. Il faut se résigner au deuxième terme : la liberté s'accomplit surtout hors du travail, du moins si elle se définit par la spontanéité, la création, la gratuité, la vie pacifique en commun, sur les prés et

La liberté et l'ordre social

dans les champs. Parlons le langage de Marcuse : la liberté dans l'organisation réduit l'individu à son rôle social ; la liberté du consommateur, même du vacancier, ne s'exerce que dans l'aliénation, sous la manipulation. Le tyran, celui qui laisse à chacun l'illusion de la liberté mais lui en enlève la substance, c'est le système social lui-même. Que peut l'individu, même dans une société démocratico-libérale, pour arrêter la course aux armements, pour soustraire les hommes aux rigueurs de la compétition alors que la capacité productive permettrait de donner à tous le nécessaire si les manipulateurs ne suscitaient des besoins factices ? Les marxistes désenchantés rejoignent Bergson, théoricien de la double frénésie.

La liberté, garantie aux uns par l'interdiction d'interdire imposée aux autres, devient dérision dès lors que l'asservit la persuasion clandestine et qu'elle tenterait vainement de modifier l'ordre établi et le destin historique. Une fois de plus se noue la dialectique du droit et de la capacité, cette fois par rapport non aux lois mais au contrôle social, au devenir historique lui-même.

*

Telle serait donc la place actuelle de la problématique de la liberté : d'une part l'extension à la société civile, à la vie professionnelle ou à certaines institutions intellectuelles (universités) de l'idée démocratique, d'autre part la quête d'une liberté hors du travail et de la nécessité, contre la contrainte subtile de la socialisation inconsciente et de la manipulation. Ces deux thèmes, chacun l'apercevra aisément, se contredisent bien plus qu'ils ne se ^{p.106} complètent. La participation des individus aux décisions, à l'intérieur des organisations, suppose le consentement à la rationalité ; elle tend à favoriser la participation des individus

La liberté et l'ordre social

à l'organisation professionnelle et rationnelle, à promouvoir la liberté dans l'acceptation de la nécessité. La revendication de la spontanéité créatrice ou le refus de la compétition ne peut se satisfaire qu'en dehors de la société civile, productiviste et universaliste.

Jusqu'à quel point la société moderne, condamnée à la quête du bien-être et à la croissance économique, peut-elle répondre à ces aspirations divergentes et peut-être contradictoires de participation à l'œuvre collective et de retrait hors de la cité ? Je me garderai d'une réponse dogmatique. La société libérale a partiellement réfuté la critique socialiste en donnant à l'individu, au-delà de la citoyenneté et de la sûreté, le moyen d'user de ses droits et ne pas succomber aux coups du sort. Elle n'a éliminé ni l'inégalité des chances ni l'inégalité des revenus ni l'inégalité des statuts ; la marge de liberté-capacité (ou puissance) réservée à chacun, dépend de la place qu'il occupe dans la hiérarchie ; interchangeables en tant que sujets de droit, les citoyens sont plus ou moins libres en tant qu'acteurs sociaux ou, selon le mot d'Orwell, les uns sont plus égaux que les autres. Mais, du moins, la législation sociale tend à maîtriser le hasard social en atténuant ses rigueurs extrêmes. Maîtrise insuffisante qui, probablement, demeurera telle dans l'avenir prévisible. Hasard génétique, hasard familial, hasard social, en une immense loterie, déterminent ensemble la destinée de tous et de chacun : rares ceux qui peuvent dire, selon le mythe platonicien, qu'ils ont librement choisi leur lot ; rares aussi ceux qui sont en droit de récuser le choix du caractère intelligible ou le choix existentiel, l'idée kantienne ou l'idée sartrienne que chacun demeure, pour une part, responsable de sa vie.

La liberté et l'ordre social

La synthèse démocratico-libérale accomplira-t-elle les réformes que la « nouvelle gauche » appelle confusément de ses vœux ? Je me garderai de prévoir. L'ordre social n'obéit pas à la volonté des planificateurs ; la négativité utopique ébranle les institutions, elle travaille la pâte sociale, elle anime les conflits. L'aboutissement se dissimule encore dans les brumes de l'avenir.

p.107 En revanche, il me paraît dès maintenant possible d'affirmer sans hésitation que la « nouvelle gauche » n'accomplira partiellement ses aspirations, dans la limite de la réussite historiquement possible, qu'à la condition d'échouer, autrement dit à la condition de rénover ou d'enrichir la synthèse démocratico-libérale. En tant que trotskiste, radicale, violente, la « nouvelle gauche » doit connaître la défaite pour qu'elle ait une chance d'étendre la citoyenneté et la participation à certaines institutions de la société civile.

Politiquement victorieuse, la « nouvelle gauche » suivrait le chemin déjà parcouru par les marxistes-léninistes, en Europe, celui des Russes plutôt que celui des Chinois. Cette victoire politique apparaît hautement improbable en Europe occidentale et aux Etats-Unis. Mais la seule menace, même fictive, risque de déclencher une réaction, elle aussi violente. La méthode de la mise au défi, de l'illégalité provocante, de la confrontation, de l'opposition extra-parlementaire rend fraîcheur et popularité au vieux mot d'ordre « de la loi et de l'ordre ». Libre aux politiciens, en quête de popularité auprès des gauchistes, de mettre sur le même plan et de condamner en même temps la tactique de l'opposition extra-parlementaire et le langage traditionnel de l'autre camp. Un ordre libéral supporte une certaine dose d'action directe et d'illégalité provocante. Les méthodes extra-libérales peuvent, en certaines

La liberté et l'ordre social

circonstances, secouer les possédants, enlever leur bonne conscience aux privilégiés. Mais tout ordre libéral se fonde sur le respect de la loi : le recours à l'illégalité l'ébranle et, à partir d'un certain point, il ne subsiste plus d'autre alternative que celle des deux formes ou deux couleurs de violence.

L'extension de la citoyenneté ou de la liberté-puissance aux organisations constitue une épreuve pour l'idée libérale elle-même. L'entreprise obéit et doit obéir à la nécessité technique, à la rationalité économique ; elle intégrera peut-être un élément de démocratie, élective ou participante, mais à la condition que les rebelles, renonçant à l'utopie libertaire, se soumettent, eux aussi, aux exigences du libéralisme.

Il en va de même des aspirations à la liberté hors de la cité du travail, définie par la spontanéité créatrice. Les libéraux ont toujours reconnu que la liberté ne se confondait pas avec la conscience ^{p.108} de la nécessité ou avec la rationalité ; le droit de vivre à sa façon, en dehors de la zone couverte par des interdits ou des obligations, constitue un élément de la définition libérale de liberté. Que l'individu exprime sa liberté créatrice seul ou en groupes, qu'il fuie la froideur des relations dépersonnalisées en jouissant seul de la nature ou au sein des communautés électives, soustraites aux contraintes de la productivité et du calcul, importe peu : dans les deux cas, il accomplit l'utopie anarchiste en marge d'une société qui, par libéralisme et grâce à sa richesse, permet à quelques-uns d'échapper à la malédiction du travail et de s'accomplir en s'évadant. La société du travail peut tolérer, grâce à sa richesse, des communautés « hippies ».

Cette victoire par la défaite — défaite des violents et des libertaires, extension du libéralisme — a pour condition première la

La liberté et l'ordre social

résistance des défenseurs de la synthèse démocratico-libérale à ses ennemis du dedans et du dehors. La jeune génération affecte d'ignorer les ennemis du dehors et les extrémistes de la « nouvelle gauche » poussent l'inconscience jusqu'au mépris ou à l'indifférence à l'égard du printemps de Prague. Que l'Occident cesse de justifier l'injustifiable par la comparaison avec les régimes soviétiques, j'y consens volontiers ou, pour mieux dire, je m'en félicite. Mais la perte du sens historique, caractéristique de la jeune génération, suscite tantôt la tentation de répéter l'expérience soviétique avec l'illusion d'en éviter l'aboutissement despotique, tantôt le refus hautain de faire une distinction entre les régimes de l'Est et ceux de l'Ouest. Les pseudo-libertaires, par le radicalisme même de leur refus, par leur vision marxiste-léniniste du monde, finissent par suggérer une préférence pour le soviétisme. Entre l'idéocratie et la persuasion clandestine, ils affectent la neutralité. Face au monde corrompu, ils se dressent et se drapent en un « grand refus ». Ainsi Chateaubriand, en son tombeau, face à l'immensité des flots ; du moins avait-il la modestie de ne prétendre à une telle grandeur que dans la mort.

Mon âge me donne le privilège d'évoquer un temps révolu, les années trente et les marxistes de Francfort. Ceux-ci mêlaient déjà Marx et Freud, ils dénonçaient infatigablement la République de ^{p.109} Weimar, si faible, si menacée, qui ne leur paraissait pas mériter de survivre. Quand sonna l'heure de Hitler, eux qui s'en prenaient à la société capitaliste avec plus de sévérité encore qu'à la société soviétique, n'hésitèrent pas : c'est à New York ou en Californie, non à Moscou ou à Leningrad, qu'ils poursuivirent, fidèles au marxisme de leur jeunesse, la critique impitoyable de l'ordre libéral.

La liberté et l'ordre social

Quelle attitude devons-nous adopter à l'égard de la « nouvelle gauche » ? Je sortirais du cadre de cette brève étude si je prétendais donner une réponse globale à cette interrogation alors que, selon les pays et les secteurs, les circonstances varient ; je m'en tiendrai aux conclusions qui découlent de l'analyse elle-même. La « nouvelle gauche » ne cesse de rappeler la fonction positive des conflits dans les changements sociaux. Entendons ce langage et, nous autres libéraux, livrons bataille. Puisqu'ils se veulent nos ennemis, ne méconnaissons pas leur hostilité. La résistance libérale n'implique nullement le refus de réformes. Rien n'empêche de comprendre, rien n'oblige à haïr ceux que l'on combat. Réaffirmation des valeurs contestées, des institutions attaquées, la résistance libérale vise la défaite de la « nouvelle gauche », au sens que j'ai donné à la défaite, je veux dire la défaite qui représentera historiquement la seule victoire possible, la récupération libérale des revendications libertaires, partiellement réalisables.

La paralysie de la résistance libérale tient à deux causes. Un ordre libéral exige que l'autorité jouisse d'un certain respect : si des pères, des maîtres, des supérieurs hiérarchiques, des prêtres n'inspirent plus de respect, il ne subsiste que la puissance nue ou l'anarchie. La deuxième cause de la paralysie libérale, c'est moins la mauvaise conscience des défenseurs que l'âge des agresseurs. Les adultes ne veulent pas se battre contre des jeunes, les parents hésitent à tenir tête à leurs enfants. Ceux-ci n'ont-ils pas raison puisqu'ils représentent l'avenir et garderont le dernier mot ?

En chaque pays, la vieille gauche ou la bourgeoisie libérale a des raisons de mauvaise conscience — guerre du Vietnam, déclin national, hitlérisme déjà lointain mais non encore spirituellement

La liberté et l'ordre social

surmonté. La hiérarchie, laïque ou religieuse, universitaire ou catholique, a toujours trahi sa mission, en quelque mesure (les hommes ^{p.110} sont imparfaits). Mais elle la trahit plus encore le jour où elle laisse bafouer les principes sur lesquels elle repose et dont elle a reçu la charge. L'âge des contestataires ne prouve rien ; si les étudiants méprisent leurs aînés, les enseignants, qu'ils aient ou non mérité leur sort, ne regagneront pas la confiance ou l'amitié perdues en capitulant devant des violences, verbales ou physiques, incompatibles avec l'éthique universitaire.

L'ordre libéral, on l'oublie trop souvent, repose sur le respect de la loi et des autorités respectables. Quand les étudiants injurient les hommes d'âge en tant que tels (« vous êtes vieux ») ou les enseignants en tant que tels, le psychanalyste peut et doit les comprendre comme il comprend les malades, le professeur peut et doit s'opposer à leurs excès : faute de quoi, il ne les traite pas en égaux. Qu'on y prenne garde : les adultes qui prêchent l'indulgence à l'égard des pires débordements, qui craignent de s'aliéner les jeunes par l'affirmation de leur expérience ou de leur savoir, commettent en vérité le péché de paternalisme. Le culte de la jeunesse relève de la puérité ; les adultes qui pratiquent ce culte n'aident pas la jeunesse à mûrir et, par là même, ils l'enfoncent dans son malheur. « Qui n'a pas l'esprit de son âge, de son âge a tout le malheur. » Ne refusons pas à ces jeunes qui se veulent des hommes l'honneur d'être pris au sérieux — sinon au tragique.

Conviendrait-il de prendre au tragique ces mouvements de contestation, l'opposition extra-parlementaire, le refus des valeurs libérales, du travail rationnel et de l'ordre légal ? Seul l'avenir donnera une réponse sans équivoque. Pour l'instant les

La liberté et l'ordre social

contestataires — sauf dans l'Eglise catholique — se recrutent dans les groupes marginaux, Noirs des Etats-Unis ou étudiants de tous les pays, prolétarisés durablement ou provisoirement, parce qu'ils n'appartiennent pas à la civilisation dans laquelle ils vivent. Ils ne deviendraient une force authentiquement révolutionnaire que le jour où ils rallieraient à leur cause les travailleurs, les prolétaires de Marx et non de Toynbee. Certains pessimistes aperçoivent à l'horizon une pareille éventualité.

Pour mon compte, je crains davantage, je l'avoue, une sorte de décomposition diffuse de l'ordre libéral à laquelle, un jour ou ^{p.111} l'autre, les simples citoyens réagiraient avec violence. En dehors même de cette réaction, je crains que le style d'action, adopté par une fraction de la jeunesse, compromette certaines valeurs précieuses et précieuses, plus faciles à détruire qu'à reconstituer. Quand un étudiant crache au visage d'un doyen unanimement respecté (aux Etats-Unis), quand des étudiants traitent de S.S. un doyen qui risqua cent fois sa vie dans la Résistance (à Nanterre), quand les camarades de ces goujats et les collègues de ces doyens cherchent à mesurer exactement les torts des uns et des autres — à moins qu'ils ne prennent parti pour ces révolutionnaires d'amphithéâtre — que reste-t-il du respect mutuel et de la recherche en commun de la vérité, condition et vocation de l'Université ?

*

J'aimerais terminer par deux remarques et une citation.

J'ai traité des libertés politiques et sociales mais l'analyse de la répression et de la manipulation m'a conduit au seuil de problèmes philosophiques. La notion d'autodétermination ne signifie rien en

La liberté et l'ordre social

dehors de la socialisation qui fait de chaque individu le membre d'une collectivité. Je ne puis devenir moi-même qu'à partir du système de valeurs et de normes progressivement intériorisé. Je ne me choisis ni dans le vide ni par la gratuité mais à partir d'un enracinement et par un engagement au service des causes que j'ai reconnues miennes. Réformiste ou révolutionnaire, je me heurte à l'engagement des autres et, pour ne pas déchaîner la guerre impitoyable de tous contre tous, je dois accepter les conflits inévitables, sans renoncer pour autant à la recherche en commun de la vérité.

Du même coup, et ce sera ma seconde remarque, l'homme libre ne se définit pas seulement ni même principalement par « les » libertés que lui accorde le milieu ; l'homme libre a pris conscience de ses valeurs, il s'est enchaîné lui-même pour les accomplir. J'ai rencontré quelques étudiants de Prague et j'ai été frappé par le contraste entre ces jeunes, imprégnés d'un esprit libéral, qui connaissent leurs objectifs et refusaient certaines contraintes, et les ^{p.112} contestataires de Berlin ou de Paris. Ne voyez pas là une insinuation politique. D'une certaine manière, ces « hommes libres » de Prague condamnent notre société libérale autant que nos contestataires. Car ces derniers qui dénoncent le système tout entier faute d'en connaître les défauts et de proposer des réformes, se croient libres parce qu'ils ne s'engagent à rien. Peut-être dissimulent-ils sous le refus total, caricature de l'authentique liberté, l'anomie dont ils souffrent, la peur des responsabilités que l'ordre libéral impose à tous. Car l'ordre libéral laisse à chacun la charge de trouver, dans la liberté, le sens de sa vie.

La citation, un de mes étudiants espagnols me l'a donnée, il s'agit d'un texte d'Ortega y Gasset : « On a élevé de nos jours un

La liberté et l'ordre social

piédestal à la jeunesse, en tant que jeunesse. Notre siècle n'offre peut-être pas de trait plus grotesque... Le jeune homme, pris comme tel, a toujours considéré qu'il n'était pas bien de réaliser ou d'avoir réalisé des exploits. Il a toujours vécu à crédit. C'était comme un faux droit ironique et complaisant que les plus âgés conféraient aux plus jeunes. Mais il est stupéfiant qu'aujourd'hui ceux-ci les considèrent comme un droit effectif, précisément pour s'attribuer tous les autres qui n'appartiennent qu'à ceux qui ont déjà fait quelque chose... C'est pourquoi il ne faut pas prêter trop de noblesse à la crise présente en la présentant comme un conflit entre deux morales ou deux civilisations, l'une caduque, l'autre naissante... »

J'ignore où et quand le philosophe espagnol a écrit ces lignes, « scandaleuses », au sens originel de cet adjectif.

@

La liberté et l'ordre social

IGNACY SACHS est né à Varsovie en 1927. Pendant la seconde guerre mondiale, sa famille s'établit en France où il poursuit ses études, puis au Brésil. Diplômé de la Faculté des sciences économiques et politiques de Rio-de-Janeiro, il rentre en Pologne en 1954 et travaille durant trois ans comme chercheur à l'Institut polonais des affaires internationales. De 1957 à 1960, il est secrétaire d'ambassade de Pologne en Inde et prépare un doctorat en philosophie qu'il obtient à Delhi en 1961.

Rentré à nouveau dans son pays, il enseigne pendant huit ans à l'École centrale de planification et de statistique de sa ville natale, où il organise en outre le Centre de recherches sur les économies sous-développées. Mais les événements politiques d'avril 1968 amènent sa destitution et son exil ; accusé de révisionnisme et de sionisme, il réussit à quitter son pays en août 1968. Invité à occuper une direction d'études à l'École pratique des hautes études (Sorbonne), c'est à Paris qu'il continue ses travaux sur la stratégie du développement social et économique du tiers monde. Ignacy Sachs est l'auteur d'ouvrages publiés en Pologne, en Inde, au Japon, au Mexique, en Tchécoslovaquie : *Modèles de Secteur Public en Pays sous-développés* ; *Commerce extérieur et Développement économique des Pays sous-développés* ; *Les Bonnes et Mauvaises Voies du Monde B* (ouvrage couronné d'un prix par l'Association des journalistes de Pologne en 1964) ; *Quelques Problèmes de Financement du Développement, etc.*

L'INDÉPENDANCE DU TIERS MONDE : STRUCTURES DE PRODUCTION ET STRUCTURES INTELLECTUELLES ¹

@

p.113 Le néologisme « tiers monde » date d'environ quinze ans. Il recouvre tant bien que mal notre embarras devant la spécificité des problèmes affligeant les pays de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique latine, l'intuition vague que les solutions qui y seront apportées vont différer plus ou moins substantiellement tant du modèle occidental que du modèle soviétique, l'aveu enfin de la possibilité d'un éclatement du système international bipolaire et de l'émergence d'un troisième groupe, voire d'un bloc de pays neutralistes. L'identification même de ces problèmes n'a commencé, à vrai dire, qu'à la fin de la seconde guerre mondiale,

¹ Conférence du 6 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

donc il y a vingt-cinq ans environ. A l'échelle historique un quart de siècle représente un intervalle de temps très bref. C'est l'excuse souvent invoquée pour échapper à l'analyse des expériences vécues du tiers monde et lâcher plutôt bride à des spéculations portant sur son avenir présenté, selon le tempérament de l'auteur, en couleurs ou très sombres ou très optimistes à longue haleine.

p.114 Mais d'ici là nous serons tous morts ; depuis que les problèmes du tiers monde ont commencé à percer au grand jour, une génération au moins a déjà été sacrifiée. Je pense donc qu'il faudrait dresser un bilan, certes provisoire mais aussi sobre que possible, de ces dernières vingt-cinq années. Cela implique un double refus. Celui des concessions verbales et de la « diplomatie par terminologie », imaginée pour plaire à l'opinion du tiers monde, qui devrait pourtant, selon la juste remarque de Myrdal, être la première à se dresser contre cette forme de paternalisme condescendant ¹. Mais aussi refus d'un pessimisme irréductible, souvent teint de préjugés ethnocentriques. En parlant à Genève, je ne puis m'empêcher d'évoquer la pensée généreuse et toujours vivante de Jean-Jacques Rousseau, accordant à tous les hommes — et par conséquent à toutes les sociétés humaines — les mêmes facultés naturelles en puissance et la même perfectibilité, tout en mettant en garde contre les dangers de dénaturation — ou, si l'on préfère, de socialisation — qui risque, hélas, de se solder par des possibilités non réalisées ².

En abordant un sujet aussi vaste, je me dois de préciser les buts de mon propos et les critères d'évaluation dont je me servirai.

¹ Voir Gunnar Myrdal, *Asian Drama*, New York 1968, Vol. III. Appendice 1.

² Voir le *Discours sur l'Inégalité parmi les Hommes*, et le beau livre de B. Baczkowski, *Rousseau : Samotnosc i Wspolnota*, Varsovie 1964.

La liberté et l'ordre social

J'entends passer outre l'énorme variété des situations dans lesquelles se trouvent les différents pays du tiers monde et essayer plutôt de dégager une tendance générale, qui se manifeste à des degrés d'intensité variant de pays à pays. Je supposerai que le développement économique et social, au sens courant du terme, est un objectif désirable, quoique je sois parfaitement conscient des objections de certains anthropologues, des problèmes d'aliénation qu'il crée et de l'attraction que peut représenter, sur le plan intellectuel et moral, l'utopie anti-industrialiste d'une communauté autodéterminée de producteurs immédiats, sans cesse évoquée au cours du dernier siècle — des Narodniki à Gandhi, des fondateurs des kibbutzs à Marcuse ¹. Le problème des objectifs continue ^{p.115} d'ailleurs à se poser d'une façon très simplifiée pour une grande partie des habitants du tiers monde : il faut commencer par les libérer des bagnes de la faim, pour employer le mot de Carlo Levi ² et faire en sorte qu'au lieu de maudire l'oisiveté forcée, ils en viennent à considérer le loisir comme un bien appréciable, le travail — et non la corvée, bien entendu — étant la première mesure de la liberté.

Je supposerai ensuite que le développement ne peut être apporté à longue haleine que par l'industrialisation, comprise au sens fort du mot, c'est-à-dire comme un procès qui change de fond en comble non seulement les structures de production mais aussi les structures sociales et mentales. Mon insistance sur la faculté transformatrice de l'industrialisation ne doit pas être comprise comme une discrimination contre l'agriculture. Le

¹ Voir H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, 1968, pp. 72-73.

² Carlo Levi, *Travail — Mesure de la Liberté*, La Nouvelle Critique, n° 100, Paris, novembre 1959.

La liberté et l'ordre social

développement harmonieux implique une certaine proportion entre les deux, variable selon le pays et le moment. Il est même probable que la place assignée à l'agriculture doive rester grande, voire prédominante, dans beaucoup de cas et pour des périodes assez longues ; ce qui ne saurait modifier le jugement porté sur l'industrialisation comme levier de progrès matériel, d'autant plus que le progrès en agriculture, comme le prouveraient notamment les travaux récents sur l'Inde ¹, est en grande partie dû aux effets non escomptés du développement industriel.

Je supposerai enfin que l'enjeu est la faculté de se développer continuellement, ce qui exige d'un côté l'autonomie des décisions, et de l'autre la mise en place d'un « potentiel de développement » échappant aux critères statistiques couramment employés pour mesurer le chemin parcouru. J'entends, en effet, par « potentiel de développement » la capacité de concevoir, de mettre en marche et de soutenir un processus téléologique — processus qui est à la fois croissance et changement selon un modèle choisi d'une façon réaliste — et, espérons-le, rationnelle aussi — dans le cadre des p.116 possibilités en puissance, c'est-à-dire en tenant compte et des contingences et d'une axiologie. En d'autres mots, trois conditions interdépendantes doivent être remplies :

1. Les structures de production doivent être capables de se reproduire au niveau physique, ce qui exige soit l'existence d'une industrie d'équipement suffisamment puissante et diversifiée, soit la capacité de pourvoir à des importations en rapide progression (soit enfin une solution mixte) ;

¹ Je pense notamment à ceux de mon collègue à la VIe Section de l'EPHE, Daniel Thorner.

La liberté et l'ordre social

2. Les structures de production et les structures intellectuelles doivent être synchronisées, la coexistence des structures de production modernes et de structures intellectuelles dépassées conduisant à une des formes les plus dangereuses de dépendance par rapport à l'extérieur (la dépendance étant étymologiquement l'opposé de l'indépendance) ;

3. La gestion de l'économie et l'encadrement administratif de la société doit se faire au moyen de contrôles opérationnels permettant la mise en exécution efficace des décisions prises de façon autonome.

Comment, à la lumière de ce triple critère, se présente notre bilan ?

Le monde tout entier, y compris les pays sous-développés, est en train de vivre « la belle époque de la croissance »¹. Au cours des années 1955-1964, la production industrielle du tiers monde a progressé à un rythme d'environ 7 % par année, donc sensiblement plus vite que l'industrie des pays développés capitalistes et moins vite que celle des pays socialistes. De plus, le taux d'expansion de l'industrie lourde a été supérieur à celui des industries légères et les experts de l'ONU s'attendent à ce que la part des deux dans la production industrielle globale du tiers monde devienne égale dans un délai assez bref².

Si ces chiffres permettent de réfuter les opinions catastrophiques qui se font entendre çà et là sur la stagnation ou la dégradation progressive de la condition du tiers monde, ils

¹ H. M. Simonsen, *Brasil Año 2000*, Rio de Janeiro, 1969.

² United Nations, *Industrial Development Survey*, Vol. 1, New York, 1969.

La liberté et l'ordre social

recouvrent quand ^{p.117} même, comme nous allons le voir, une situation très peu satisfaisante.

De nombreuses usines ont été, en effet, implantées au tiers monde. Mais il serait fort prématuré d'en déduire que le tiers monde se soit industrialisé. C'est là une raison profonde de malaise, aussitôt exploitée par les défenseurs de la division internationale du travail héritée de l'époque coloniale, pour prôner un retour à l'agriculture, ce qui risquerait de rendre les choses encore plus difficiles. En tout cas, comme le constatait récemment Hirschman, « On s'attendait à ce que l'industrialisation transformât l'ordre social, mais elle n'a fait que fournir des produits industriels. »¹ Il y a vingt ans, on croyait que la difficulté principale consistait à mettre en place des industries ; tout le reste s'ensuivrait automatiquement ou presque. Cette croyance était en gros partagée tant par les partisans du modèle occidental que par ceux du modèle soviétique d'industrialisation malgré les différences profondes qui les opposaient sur d'autres plans. Aujourd'hui nous savons qu'il est relativement aisé de faire surgir une usine ultramoderne même dans un désert ; c'est une question de technique et d'argent. Par contre, l'effet de modernisation et de transformation sociale exercé par une telle industrie sur la société du pays récipiendaire peut être à la limite du nul. Il est commun de parler d'enclaves de capital étranger ; le concept s'étend aisément à celui d'enclaves de technologie très poussée et d'industrialisation insulaire. Mais au lieu d'y voir une coexistence d'asynchronismes, ce qui implique un rapport, il faudrait parler plutôt de l'insertion de microcosmes modernes, enserrés en des

¹ A. O. Hirschman, *The Political Economy of Import Substituting Industrialization in Latin America*, *The Quarterly Journal of Economics*, février 1968, p. 32.

La liberté et l'ordre social

capsules étanches, dans le tissu d'une société dite traditionnelle, mais qui n'est pas nécessairement statique.

La présence de tels corps étrangers accélère-t-elle les processus de transformation qui s'opèrent au sein des sociétés traditionnelles ? Je n'irai pas jusqu'à dire qu'elle les freine, mais pour qu'elle exerce un effet positif, il faut jeter des ponts et des transmissions ; ceux-ci font souvent défaut et ne surgiront pas par génération spontanée. ^{p.118} Bref, deux, trois, dix, cent usines ajoutées l'une à l'autre ne créent pas encore un potentiel de développement.

Il est grand temps, Mesdames et Messieurs, que je revienne aux trois critères énoncés plus haut.

Au niveau des structures de production, il est commun d'observer, même dans ces pays du tiers monde qui ont réalisé les progrès les plus substantiels dans le domaine industriel, des distorsions qui rendent difficile le développement autonome et continu. Bien que l'industrie lourde — je passe sur l'imprécision du terme — y ait pris un certain essor, celle de l'équipement qui en constitue pourtant la partie la plus névralgique, reste en général très peu développée, voire sous-utilisée comme en Inde. C'est l'effet des pressions exercées par les fournisseurs d'équipement étranger, y compris les bailleurs de l'aide ; c'est l'effet aussi des changements dans la composition des investissements produits par l'épanouissement du secteur privé en dehors des priorités et des rythmes prévus par le plan ¹. La mise en place de nouvelles industries continue à dépendre pour l'essentiel de l'importation des

¹ Sur ce point, voir notamment les conférences prononcées en février 1969 à l'Université Mc Gill à Montréal par l'économiste indien K. N. Raj.

La liberté et l'ordre social

machines. Je ne suis nullement partisan d'une stratégie de développement autarcique à outrance, mais je ne puis pour autant accepter son opposé, c'est-à-dire une stratégie satellitaire à dessein, destinée à perpétuer la position périphérique des pays du tiers monde par rapport à toutes les puissances industrielles. L'application superficielle du critère de substitution des importations en dehors d'un plan d'ensemble fixant les priorités d'investissement ; l'allocation des investissements à travers un mécanisme de marché soumis à des contrôles insuffisants, ou à des contrôles allant dans le même sens que les imperfections du marché : tels sont les facteurs qui aboutissent à une hypertrophie du secteur de production des biens de consommation de luxe, ou tout au moins de biens qui ne sont achetés que par une élite assez étroite mais disposant en revanche d'un grand pouvoir d'achat. Cette expansion des industries de luxe, symbolisée par celle de l'automobile, va de pair avec la construction effrénée d'immeubles d'habitation de grand standing. A court et moyen terme, les indices ^{p.119} statistiques montrent le beau temps : la production augmente rapidement, il y a une prolifération d'industries modernes et « dynamiques » — pour employer un autre terme imprécis mais attrayant par son optimisme implicite —, on se fait des espoirs démesurés sur l'incidence indirecte d'une telle « industrialisation » sur le marché du travail ; si le nombre de nouveaux postes de travail créés dans les usines reste très réduit et parfois n'arrive pas à compenser le chômage causé dans le secteur artisanal, les services dits modernes doivent, à ce qu'il paraît, prendre un grand essor. L'euphorie est à son comble et le concept de « décollage » fait carrière. Mais dans la mesure où les ressources rares du pays — devises, biens d'équipement, matières

La liberté et l'ordre social

premières et semi-produits, cadres qualifiés enfin — sont drainées vers ces industries de luxe, elles feront défaut aux autres secteurs de l'économie, ceux qui produisent précisément les devises, les biens d'équipement, les matières premières et les biens de consommation courante, c'est-à-dire la contrepartie des salaires et des revenus des producteurs directs. Or, le développement à longue haleine dépend justement de l'expansion harmonisée de ces secteurs lésés, alors que celui des biens de luxe est le seul à pouvoir et devoir être mis en veilleuse dans le cadre d'une politique rationnelle de développement. Il n'y a rien d'étonnant à ce que les choses se passent ainsi, étant donné l'extrême inégalité dans la distribution de la richesse et l'absence d'un interventionnisme clairement axé sur les exigences d'une stratégie de développement à long terme, visant à la fois une augmentation rapide et une répartition plus équitable du produit.

Bref, quelques résultats spectaculaires à court et moyen terme sont obtenus au prix d'hypothéquer lourdement l'avenir. S'il y a croissance — et les 7 % du taux annuel d'expansion évoqués plus haut en témoignent — on peut parler d'une croissance perverse. Ajoutons à cela que, pour riches que soient les riches du tiers monde, un jour finira par venir où le marché des produits de luxe se trouvera saturé ; certaines industries « dynamiques » — source de grande fierté — pourront cesser de l'être ; par contre, les industries de biens de consommation courante qui pâtissent à présent du manque de débouchés pourraient à leur tour redevenir p.120 « dynamiques » ¹ à condition que le danger imminent d'une crise structurelle incite certains gouvernements du tiers monde à

¹ C'est la thèse soutenue par les chercheurs de l'Institut latino-américain de Planification économique et sociale, à Santiago.

La liberté et l'ordre social

inaugurer une politique plus clairvoyante de développement, fondée sur la redistribution du revenu en faveur des masses déshéritées des campagnes et des bidonvilles.

Incapables de soutenir un développement indépendant de par leur structure, les industries du tiers monde sont en outre dépendantes de l'extérieur en un double sens.

Dans la mesure où elles appartiennent au capital étranger et plus particulièrement aux grands conglomérats opérant à l'échelle multinationale, elles ne jouissent pas de l'autonomie de décision. Comme le dit Celso Furtado, « si l'on tient compte du fait que les conglomérats géographiques définissent leur stratégie l'un par rapport à l'autre, et chacun par rapport aux concurrents locaux, avec une perspective d'ensemble et en fonction d'un projet de développement propre, il n'est pas facile de concilier cette réalité avec le concept de système économique national, lequel implique l'idée d'unification des décisions en fonction des intérêts spécifiques d'une collectivité. » ¹

D'autre part, ces industries sont fortement tributaires de technologies importées de toutes pièces. Encore une fois, je ne m'inscris pas au nombre des adversaires irréductibles des transferts de technologie. Il serait absurde de vouloir à chaque coup réinventer la roue. Mais une différence énorme oppose d'une part le transfert purement imitatif et illimité de technologies, et, d'autre part, une politique fortement sélective qui mise sur l'adaptation tout en donnant sa part à l'effort créateur original. Le Japon offre l'exemple rare d'un pays qui a su exceptionnellement

¹ Celso Furtado, *La Concentration du Pouvoir économique aux Etats-Unis et ses Projections en Amérique latine*, Esprit, avril 1969, p. 579.

La liberté et l'ordre social

transformer en avantage son retard technologique initial, grâce à une politique scientifique et technologique d'ensemble, remontant à presque un siècle, fondée sur l'importation sélective, l'assimilation ou même le perfectionnement des technologies étrangères. Le savoir importé devient ainsi le point de départ d'un processus de développement autonome et ^{p.121} non pas l'objet d'une consommation productive. Par contre, la plupart des pays du tiers monde se sont laissé prendre au piège de l'utilisation mimétique des technologies de pointe, achetées à l'extérieur. Très souvent ces technologies s'accordent mal aux conditions écologiques, économiques et sociales des pays récipiendaires. Elles sont imposées par manque d'alternative plutôt que choisies. Puis, pour avancées qu'elles soient sur le plan purement technologique, si elles restent figées après leur transplantation, un jour viendra où elles seront devenues désuètes. Il faudra recourir alors une fois de plus à une importation coûteuse, faisant écho à la précédente, et repartir à zéro sans qu'aucune cumulation de connaissances et de savoir-faire ait été réellement amorcée.

Les conséquences fâcheuses d'une telle immobilité intellectuelle ont été très bien saisies par Tocqueville dans sa description de la routine dans laquelle se sont enfouis autrefois les arts et métiers de la Chine :

« Lorsque les Européens abordèrent il y a trois cents ans, à la Chine, ils y trouvèrent presque tous les arts parvenus à un certain degré de perfection, et ils s'étonnèrent, qu'étant arrivé à ce point, on n'eût pas été plus avant. Plus tard, ils découvrirent les vestiges de quelques hautes connaissances qui s'étaient perdues. La nation était industrielle ; la plupart des méthodes scientifiques

La liberté et l'ordre social

s'étaient conservées dans son sein ; mais la science elle-même n'y existait plus. Cela leur expliqua l'espèce d'immobilité singulière dans laquelle ils avaient trouvé l'esprit de ce peuple. Les Chinois, en suivant la trace de leurs pères, avaient oublié les raisons qui avaient dirigé ceux-ci. Ils se servaient encore de la formule sans en rechercher le sens ; ils gardaient l'instrument et ne possédaient plus l'art de le modifier et de le reproduire. Les Chinois ne pouvaient donc rien changer. Ils devaient renoncer à améliorer. Ils étaient forcés d'imiter toujours et en tout leurs pères, pour ne pas se jeter dans des ténèbres impénétrables, s'ils s'écartaient un instant du chemin que ces derniers avaient tracé. La source des connaissances humaines était presque tarie ; et, bien que le fleuve coulât encore, il ne pouvait plus grossir ses ondes ou changer son cours. » ¹

p.122 Substituez à la tradition locale un savoir-faire imposé du dehors, avec la circonstance aggravante qu'à l'époque de l'accélération du progrès scientifique il faut courir rapidement en avant pour rester sur place, et vous aurez une description adéquate de ce qui risque de se passer dans plusieurs pays du tiers monde.

Au danger d'une industrialisation insulaire il faut donc ajouter celui d'une modernisation subie, « refleja » (réfléchi) comme disent les Latino-Américains, en l'opposant à la modernisation autonome. C'est Darcy Ribeiro, l'un des fondateurs et le premier recteur de l'Université modèle de Brasilia, pratiquement anéantie

¹ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, éd. M. Th. Génin, Paris, s. d., Vol. II, p. 65-66.

La liberté et l'ordre social

après le coup d'Etat de 1964, qui a surtout insisté sur cette distinction ¹. Il ne s'agit plus, en effet, même pour les conservateurs, de choisir entre la modernisation et la non-modernisation. Le problème central au niveau des structures intellectuelles est bien celui du choix entre deux modèles de modernisation.

Le chemin séduisant et facile, mais en même temps foncièrement pessimiste, consiste à jouir des fruits importés du savoir et de la technologie qui se cultivent ailleurs. La voie difficile, mais qui fait confiance aux potentialités des habitants du tiers monde, est celle des semences et du rude labeur de la mise en culture, en tenant compte des particularités du sol et des besoins réels des laboureurs. Dans le premier terme de l'alternative, la science peut tout au plus aspirer au statut de plante exotique acclimatée en serre, de consommation collective de luxe ; l'apport des intellectuels se juge à leur habileté à réduire au minimum les délais d'importation de la marchandise scientifique, littéraire ou artistique. Dans le second, la science et la culture sont appelées à devenir un facteur puissant de transformation des structures productives, institutionnelles et mentales.

Les partisans de la modernisation imitative avancent à l'appui de leur thèse des arguments fallacieux, mais très largement répandus. Pourquoi, disent-ils, ne pas profiter de l'avantage qu'offre la situation du dernier venu ? Je crois avoir assez insisté sur la différence entre le transfert mimétique et l'assimilation du savoir-faire ^{p.123} qui ne saurait réussir sans un effort créateur soutenu et soumis à des priorités d'autant plus soigneusement

¹ Voir Darcy Ribeiro, *Política de Desarrollo Autonomo de la Universidad Latinoamericana*, Gaceta de la Universidad (Montevideo), mars-avril 1968.

La liberté et l'ordre social

choisies que le pays est pauvre en chercheurs ; cela n'implique d'ailleurs nullement l'abandon de la recherche dite fondamentale au profit de la recherche appliquée, mais tout simplement la mise en place d'une stratégie globale et fonctionnelle de développement de toutes les modalités de recherche et d'éducation. Remarquons enfin que l'importation même du savoir ne saurait être vraiment sélective sans un potentiel scientifique appréciable, capable d'effectuer le tri nécessaire.

Il serait insensé, disent-ils, de pousser les pays du tiers monde à s'engager dans la course du progrès scientifique et technologique, compte tenu de l'écart énorme et sans cesse grandissant au point de départ et des sommes fantastiques dévorées par la science moderne. Ainsi donc le fantôme de l'avantage comparatif statique ¹ vient une fois de plus hanter les pays du tiers monde après avoir été discrédité dans le domaine du commerce international. A ce train, nous aurions mieux fait de nous cramponner à l'image bonhomme d'une Angleterre industrialisée, échangeant à la plus grande satisfaction de tous les intéressés ses manufactures contre les produits primaires fournis par le reste du monde ruralisé. C'est en plus prendre la partie pour le tout, *pars pro toto*, que d'assimiler toute la science à la « big science » et en particulier à des domaines tels que le perfectionnement des armes et l'astronautique. La place exceptionnelle qu'ils occupent dans la distribution des fonds et de la matière grise affectée à la recherche constituerait plutôt un exemple éclatant de la rationalité scientifique mise au service de

¹ Deux experts de l'OCDE, F. Chesnais et Ch. Cooper, parlent à ce propos d'une « généralisation grossière du concept de l'avantage comparatif » (L'Impact des progrès scientifiques et technologiques des pays avancés sur les pays sous-développés, texte ronéotypé à Paris, 1968).

La liberté et l'ordre social

l'irrationalité macroscopique du monde ¹, et Lewis Mumford a eu raison de surtout voir dans le vol d'Apollo 11 une « colossale perversion de l'énergie, de la pensée et d'autres ressources précieuses pour l'homme » ². Il y a pourtant de vastes et importants domaines de la science, p.124 où l'effort critique minimum est parfaitement accessible aux pays du tiers monde, surtout s'ils se mettent à collaborer effectivement entre eux et s'ils commencent par établir avec l'aide des Nations Unies un réseau d'information et d'échanges scientifiques et technologiques reliant l'Asie, l'Amérique latine et l'Afrique. Comme la recherche et l'élaboration des projets exigent beaucoup de main-d'œuvre qualifiée, il se pourrait même que d'ores et déjà quelques pays du tiers monde arrivent à concurrencer dans certains domaines bien précis les bureaux de projets et les laboratoires situés dans les pays développés par le simple fait qu'ils possèdent déjà ce personnel qualifié et qu'il y est forcément moins bien rémunéré qu'aux Etats-Unis et en Europe.

Mais ne nous laissons pas aller à un optimisme encore peu fondé. Pour réaliser un développement autonome, il faut que les Etats du tiers monde s'engagent résolument, en fait et non pas en paroles, dans une politique scientifique bien structurée, reconnue comme une partie intégrale et importante de la stratégie globale du développement et mieux pourvue en ressources que jusqu'à présent. Certes, nous devons donner raison au planificateur pakistanais Haq, lorsque, fort de l'expérience de son pays, il remarque qu'il faut commencer par éliminer le gaspillage des fonds

¹ Voir H. Marcuse, op. cit., et R. Aron, *Les Désillusions du Progrès*, Paris, 1969, p. 287 et passim.

² Newsweek, 7 juillet 1969.

La liberté et l'ordre social

déjà affectés à la recherche ¹. Qu'on ne vienne pas, en tout cas, dire que les pays du tiers monde sont trop pauvres pour augmenter les dépenses pour la recherche et l'éducation. Ils se doivent de le faire justement parce qu'ils sont pauvres et qu'ils voudraient essayer de brûler les étapes. L'exemple de l'Algérie montre qu'un pays de ressources modestes peut destiner à ces fins 15 % de son revenu national ².

Les mesures matérielles et d'organisation doivent s'accompagner d'un changement de l'échelle des valeurs sociales. Il faut absolument que le tiers monde apprenne à donner plus de prestige à la recherche appliquée et orientée ; à présent, elle est mal rétribuée et peu appréciée. Les chercheurs doivent se rendre compte que certains ^{p.125} sujets peu retentissants risquent d'être importants du fait même que personne n'en parle à l'étranger ; ils doivent s'attacher à combler les lacunes plutôt qu'à rivaliser avec leurs confrères des pays développés dans quelques domaines privilégiés de la « big science ».

Enfin, il est très important que les limitations eurocentriques de la science contemporaine soient dépassées. Elles sont loin de constituer l'apanage exclusif des sciences de l'homme. Il en va de même pour les sciences techniques, dans une très large mesure conçues et développées en fonction des besoins des pays industrialisés, au point que nous en soyons aux premiers balbutiements pour ce qui est de l'agronomie des tropiques humides, pour ne citer qu'un exemple ³. Un effort allant dans ce

¹ M. Ul Haq, *Wasted Investment in Scientific Research*, in « Science and the Human Condition in India and Pakistan », éd. chez M. Morehouse, New York 1968, p. 126-132.

² Chiffre cité par J. Finnois dans *Le Nouvel Observateur*, n° 245, 21-27 juillet 1969.

³ C'est ce qu'affirme en particulier le biochimiste anglais N. W. Pirie dans son récent ouvrage *Food Resources : Conventional and Novel*, Londres 1969.

La liberté et l'ordre social

sens de dépassement a été amorcé au cours des dernières années. Mais l'entreprise n'est pas sans présenter de multiples écueils, dont le plus grave pourrait être la substitution de l'eurocentrisme — produit de quatre siècles d'expansion du capitalisme — par des ethnocentrismes européophobes — produits de la décolonisation qui se fait sous nos yeux.

Je serai très bref pour ce qui est du troisième critère. De tout ce qui vient d'être dit au sujet des structures de production et des structures intellectuelles, il est clair que la partie du développement autonome ne pourra pas se jouer sans une intervention de l'Etat, équipé en contrôles et moyens d'action efficaces. Ici, il faut encore une fois rejeter la modernisation apparente, faite à coups d'ordinateurs installés par les banques en tant que marque de prestige, ou l'équipement sophistiqué mis à la disposition de la police. Sur le plan strictement économique, le planificateur ne saurait réussir sans disposer de moyens directs ou indirects d'intervention au niveau des investissements, du commerce extérieur, des prix — ce qui implique une politique agricole suffisamment dynamique pour équilibrer le marché des denrées alimentaires — et, enfin, de la science et de la technologie. Sur un plan plus large, à la fois économique, social et politique, le fonctionnement efficace de ces contrôles présuppose une harmonisation assez poussée entre le Gouvernement et les gouvernés, ^{p.126} ainsi que l'existence d'institutions permettant un dialogue libre et partant constructif sur la base généralement acceptée d'une idéologie de développement. Sans être tout à fait utopiques, jusqu'à maintenant, ces conditions sont demeurées la plupart du temps des postulats, tout au plus partiellement remplis.

La liberté et l'ordre social

Mesdames et Messieurs, permettez-moi de dégager quelques conclusions.

J'ai beaucoup insisté au cours de mon exposé sur les conséquences néfastes que pourraient avoir la dépendance technologique et la modernisation imitative, subie, satellitaire. La chance même d'un développement autonome des pays du tiers monde est en jeu. Je n'ai pas abordé par contre les thèmes déjà classiques de l'analyse des rapports économiques asymétriques entre les dominants et les dominés, le centre et la périphérie. Ce n'est pas que je ne croie pas à leur existence. Au contraire, ils m'ont semblé mieux étudiés, mieux connus aussi du grand public et, par surcroît, peu traitables aussi longtemps que les pays du tiers monde ne se seront pas engagés résolument dans la voie du développement autonome et dans un programme concret de coopération mutuelle, pensé de façon à les rendre plus indépendants du reste du monde en matière scientifique, technologique et économique. Un tel programme devrait être essentiellement positif et ne saurait consister uniquement dans un effort concerté en vue de convaincre les pays nantis qu'une légère augmentation des prestations de l'aide serait la façon la plus sûre d'apaiser leur conscience troublée par un passé lourd de réminiscences coloniales, et par l'inégalité explosive de la répartition de la richesse à l'échelle du globe. Je dirai tout de même que depuis que Lénine écrivit son ouvrage sur l'impérialisme, le monde a beaucoup changé. Au commencement de ce siècle, le système capitaliste dépendait en effet de sa périphérie pour les sources des matières premières et les débouchés. La mainmise sur les colonies et les territoires dépendants paraissait la solution adéquate, d'autant plus que

La liberté et l'ordre social

militairement elle ne posait pas, à ce moment-là, des problèmes majeurs. Aujourd'hui, le capitalisme développé a appris à se suffire beaucoup plus à lui-même ; la course aux armements a pris la place des débouchés extérieurs, tout au moins aux ^{p.127} Etats-Unis ; les échanges se font de plus en plus à l'intérieur du groupe des puissances industrielles ; les investissements américains se dirigent surtout vers le Canada et l'Europe occidentale. Bref, l'intérêt pour la périphérie s'est considérablement amoindri et tient surtout à des raisons stratégiques, alors que pour les pays du tiers monde les marchés des puissances industrielles continuent à avoir une importance vitale qui ne pourra diminuer qu'à travers un programme de coopération mutuelle très ambitieux. De plus, le degré de développement atteint permet aux pays industriels de trouver rapidement, le cas échéant, des solutions de rechange, comme le prouve l'exemple de la fermeture du canal de Suez. Dans ces conditions, et compte tenu de la vigueur des mouvements politiques centrifuges dans la périphérie, l'impérialisme technologique, scientifique et intellectuel, avec son air de respectabilité et ses propos grandiloquents sur la mission civilisatrice du savoir octroyé par ceux qui en savent plus aux pauvres d'esprit, pourrait bien être en train de devenir aussi une solution de rechange.

Je ne voudrais pas être mal compris. Je ne crois pas que la très grande majorité de ceux qui, dans les pays développés, participent aux échanges scientifiques et culturels avec le tiers monde, aient des intentions aussi perverses. Je pense qu'ils agissent de bonne foi et qu'ils veulent sincèrement aider le tiers monde. Mais souvent ils sont dupes d'un rapport de forces et d'une situation donnée. Et pour échapper au piège de l'engagement généreux qui aboutit à

La liberté et l'ordre social

l'asservissement, je ne vois qu'une ébauche de solution. La communauté internationale des scientifiques devrait au plus tôt prendre l'initiative d'examiner très sérieusement les conditions nécessaires pour assurer un développement scientifique et culturel autonome aux pays du tiers monde. Nos collègues vivant dans ces pays devraient établir les priorités de recherche et les modalités pratiques de coopération entre eux tout d'abord, puis avec les scientifiques des pays développés, qui seraient appelés à prendre des engagements concrets. Au moment où, en fonction de la seconde décennie du développement, prolifèrent de nombreux plans mondiaux assez abstraits, il me semble opportun d'insister sur le besoin de créer d'abord un mouvement d'opinion, une attitude d'esprit, une ^{p.128} conscience de ce qui se joue et de ce qui pourrait s'accomplir par l'effort même des scientifiques. En envoyant des hommes à la Lune, la science vient de donner une manifestation éclatante de sa puissance, mise au service de desseins que je ne puis considérer comme rationnels. Il est grand temps qu'elle fasse ses preuves sur la Terre en s'attaquant aux problèmes qui, *hic et nunc*, accablent une grande partie de l'humanité.

Un dernier mot. Je ne suis pas en train de prêcher la rédemption du tiers monde par la science, ou tout au moins exclusivement par la science, considérée comme un substitut de la transformation sociale. Pour se développer et pour trouver à la fois des applications rationnelles, la science a besoin d'un climat social et politique de liberté, très différent de celui qui règne aujourd'hui dans de nombreux pays faisant bon marché de leurs élites intellectuelles. Vous me direz que je tourne en rond ? Pas tout à fait quand même car, tout en admettant que les jeux doivent être

La liberté et l'ordre social

faits à la fois sur trois plans — celui des structures de production, des structures intellectuelles et des institutions politiques — j'ai essayé d'identifier et d'éclairer un des points clés où le cercle vicieux doit être brisé.

@

La liberté et l'ordre social

HERBERT MARCUSE né en 1898 à Berlin, est actuellement professeur à l'Université de San Diego.

Ayant vécu intensément la Révolution allemande au cours de ses études, alors qu'il militait dans le parti social-démocrate, il quitte Berlin pour achever ses études à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Il y est l'élève d'Edmond Husserl, puis de Martin Heidegger, qui « patronne » sa thèse de doctorat sur Hegel, *L'Ontologie de Hegel et le Fondement d'une théorie de l'historicité* (1932).

C'est l'époque où il voit la révolution allemande de son adolescence sombrer dans l'aventure hitlérienne ; il n'est pour lui d'autre issue que l'exil.

Réfugié d'abord à Genève, où il fréquente l'Institut de Recherches sociales (1933-1934), puis à Paris, Marcuse émigre aux Etats-Unis pour y faire une brillante carrière dans les universités de ce pays, tout en obtenant une notoriété mondiale par de nombreux ouvrages écrits en anglais et en allemand.

Ce sont surtout deux de ses livres, *Eros et Civilisation* (1955) et *L'Homme unidimensionnel* (1964) qui ont établi son influence. Le premier, rapprochant Marx et Freud, s'oppose à l'identification progressive, dans le monde moderne, du « principe de réalité » freudien au principe de rendement ; le second, démontrant l'abolition par la technologie de toute forme d'opposition et de contradiction, est un vigoureux réquisitoire contre l'asservissement et la neutralisation de la culture dans les sociétés industrielles avancées.

LA LIBERTÉ ET LES IMPÉRATIFS DE L'HISTOIRE ¹

@

p.129 « Impératifs de l'histoire » : cette expression laisse entendre qu'il existe des lois historiques gouvernant l'évolution de la civilisation, et, liée au concept de liberté, elle suggère l'idée de progrès dans l'histoire. Je tenterai d'aborder le problème, sans faire miennes les présuppositions très discutables impliquées dans la formulation du sujet.

Les impératifs apparaissent tout d'abord dans l'histoire comme des nécessités de l'action, d'ordre individuel et personnel, liées à l'acceptation de certains buts, de certaines fins spécifiques. Ils ne sont jamais catégoriques, puisque leur validité dépend de l'acceptation de ces buts. Pour reprendre l'exemple bien connu : Si

¹ Conférence du 8 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

César voulait vaincre Pompée, c'était pour lui un *impératif* de franchir le Rubicon. Cette conduite était dictée à l'estimation de César par le but à atteindre et par les circonstances du moment. Celles-ci étaient données », de sorte que l'impératif — une norme conditionnelle — se dégageait des faits eux-mêmes, le « il faut » du « c'est ainsi ».

Mais le même exemple peut servir à illustrer un impératif tout différent, qui, tout en contenant le but individuel et la norme conditionnelle, les transcende vers une « fin » supra-individuelle, qui devra ^{p.130} être atteinte par une action supra-individuelle : la *praxis*. Les institutions de l'Etat romain n'étaient plus en mesure de faire face aux conflits qui s'étaient développés à l'intérieur de la société romaine, ni de traduire dans la réalité les possibilités de croissance offertes par cette société. La conservation et la croissance contraignaient à modifier radicalement les institutions existantes, à transformer l'Etat-cité en empire, la république en monarchie.

C'est là le sens de la « ruse de la raison » chez Hegel : dans et à travers les ambitions personnelles et les actions de César, la transition s'opère à un stade « supérieur » du développement historique, c'est-à-dire de la liberté. Le Sujet individuel, sans rien perdre de la liberté, qu'il a pu avoir auparavant, devient l'Objet de la nécessité historique.

Je reviendrai sur les concepts de « stade supérieur », de « progrès », tels qu'ils sont explicitement formulés par Hegel : il existe de bonnes raisons de *rejeter* ces concepts, des raisons qui deviennent chaque jour plus évidentes. Pour l'instant, je me propose d'examiner la question de savoir s'il faut repousser la théorie de Hegel parce qu'elle n'est fondée que sur un simple

La liberté et l'ordre social

« jugement de valeur », à savoir que le progrès de la liberté, son accroissement tant quantitatif que qualitatif, est une nécessité historique. Tout en refusant le concept hégélien de la Raison comme force motrice de l'histoire, nous pouvons supposer quelque impulsion, quelque tendance instinctive vers la liberté comme absence de répression (par exemple, l'Eros de la théorie freudienne), et y joindre la Raison, superposée à cet instinct par les exigences du Principe de Réalité. Pour justifier le concept d'impératif historique, il nous suffit de reconnaître un seul fait (ou une seule valeur) comme une donnée historique, à savoir, le fait que la dynamique de l'existence humaine est conservation et croissance, c'est-à-dire non seulement satisfaction des besoins biologiques, mais encore développement de ces besoins eux-mêmes dans le contexte de la lutte constante avec la nature (et avec l'homme).

Et c'est également un fait que cette lutte avec la nature a conduit à des possibilités toujours plus nombreuses et plus vastes de satisfaction des besoins. Si tel est le cas, nous pouvons à juste p.131 titre parler de la croissance (dans le sens que nous venons d'indiquer) comme d'une force agissant dans l'histoire (sans aucune connotation téléologique et morale, et sans nous soucier de savoir si ce genre de progrès est bon ou mauvais, et s'il implique ou non une libération progressive). Et nous avons alors le droit de parler d'impératifs historiques dans la mesure où cette force ne s'exerce que dans la transformation des conditions sociales et naturelles données, qui déterminent les possibilités de la praxis : le fait *contient* la norme. L'existence humaine doit alors être libérée de l'emprise qu'ont sur elle des formes vieilles, dépassables, de la réalité.

La liberté et l'ordre social

Nous sommes maintenant en mesure de nous demander si la liberté est impliquée ou postulée par ces impératifs. En un sens elle l'est certainement : l'individu doit être libre d'acquiescer les moyens d'atteindre ses fins : la conservation de soi et la croissance. Cependant, cette sorte de liberté est variable au plus haut point : dans l'histoire, elle s'étend de la simple capacité physique d'accepter les moyens de subsistance et d'en faire usage jusqu'au pouvoir de domination et d'exploitation. Cela implique une liberté de choix très large à l'intérieur d'un cadre puissant de répression, de non-liberté. Il existe un fait brut dont toute discussion non idéologique sur la liberté doit tenir compte : depuis le commencement de l'histoire jusqu'à ce jour, la liberté des uns s'est toujours fondée sur la servitude des autres. Par conséquent, le concept de liberté « intérieure » était le seul concept de liberté qui correspondait à la réalité de sociétés où l'existence était contrôlée par une minorité privilégiée. Dans ces sociétés, la liberté intérieure était vraiment la seule liberté inaliénable, dont on disposait encore en prison et jusque sur le bûcher. Qu'elle se soit appelée liberté chrétienne ou liberté de conscience — telle a été jusqu'à ce jour la seule liberté dont ait disposé l'homme en tant qu'homme : la liberté humaine « essentielle ». Essentielle, certes, si le corps est inessentiel, et si cette liberté est la seule qui puisse être revendiquée comme accordée à tous les hommes et leur appartenant, sans distinction de classe, de race ou de religion.

La liberté de pensée est déjà d'un autre ordre, et beaucoup moins « réelle » : elle n'est liberté que si elle peut être traduite en expression, et celle-ci a été, tout au long de l'histoire, sujette à des restrictions ^{p.132} politiques : censure directe ou, à défaut de cela, privation, pour la plus grande partie de la population, des

La liberté et l'ordre social

moyens intellectuels et matériels qui l'auraient rendue capable de développer et d'exprimer une pensée libre. Aujourd'hui, dans les pays industriels les plus avancés, les contrôles technologiques et politiques pervertissent même les libertés les plus fortement institutionnalisées (comme le suffrage universel) — dans la mesure où ces contrôles créent et perpétuent une majorité populaire conservatrice qui est presque immunisée contre tout changement du système social.

Mais à travers toutes ces notions répressives de la liberté, l'histoire de l'Occident a gardé la conscience d'une idée plus heureuse de la liberté, à savoir : la puissance de déterminer sa propre vie — l'autonomie. Et si la liberté est la faculté de décider de sa propre vie sans priver les autres de cette faculté, alors la liberté n'a jamais été une réalité historique — jusqu'à ce jour même.

Cela veut-il dire que la « nature de l'homme » empêche la liberté de se réaliser sous une forme qui ne serait pas partielle, répressive, idéologique ? La réponse affirmative selon laquelle une telle liberté est en contradiction avec l'essence de l'homme est un dogme pur et simple. Toutefois, il y a une réponse plus rationnelle qui s'appuie sur les données historiques elles-mêmes. Selon la théorie marxienne, c'est l'histoire de la civilisation comme histoire de la lutte des classes qui a empêché la réalisation d'une liberté plus vraie et plus généralisée. Cependant, les forces de production développées à l'intérieur des sociétés de classes ont atteint au stade où elles tendent à faire exploser l'organisation de classe elle-même : à ce stade, la liberté devient une possibilité objective ; à ce stade également, le Sujet historique apparaît capable de construire une société, dans laquelle les impératifs de conservation

La liberté et l'ordre social

et de croissance peuvent devenir les impératifs de la liberté : réconciliation de la nécessité et de la liberté. Encore une fois, le fait implique la norme, le *statu quo* appelle son abrogation : les conditions matérielles et intellectuelles régnantes réclament une force de société radicalement différente afin d'entretenir le progrès humain.

Si j'ai retracé à grands traits la conception marxienne de la question, c'est pour montrer comment ses limitations même, et p.133 jusqu'à son caractère désuet, témoignent de sa validité. S'il est un cas où la formule : « Si les faits contredisent la théorie, tant pis pour les faits » a un sens, c'est bien celui-ci. On pourrait imaginer Marx, considérant le monde d'aujourd'hui, et disant : « je vous l'ai bien dit, non dans mes prédictions, mais dans mon analyse de votre société ». Cette analyse montrait que tout développement des forces de production par la société établie perpétuerait et augmenterait, en même temps, la destruction et la répression. Cette chaîne fatale ne pourrait être brisée que par la praxis d'une classe dont le besoin vital ne serait pas la perpétuation et l'amélioration de la société établie, mais son abolition. Et cette abolition serait le début de la libération. La liberté apparaît d'abord comme négation : la définition « positive » de la liberté demeure un X, une variable ouverte — seule une société libre pourra définir le contenu de l'autodétermination.

Il convient de remarquer que, dans cette conception, la liberté n'apparaît pas comme un impératif historique, au sens où les conditions régnantes la « prescriraient » comme constituant nécessairement l'étape suivante (ou supérieure) du développement. Le socialisme *ou* la barbarie : les conditions régnantes sont objectivement ambivalentes : elles offrent la

La liberté et l'ordre social

possibilité de la libération, et aussi celle d'une servitude profonde de cette vaste prison confortable dont parle Max Weber. Telle est l'ambivalence du progrès : le progrès technique peut aggraver la servitude s'il ne se transforme pas en progrès qualitatif — à savoir en une rationalité et une sensibilité nouvelles. Il est possible que le progrès qualitatif entraîne non seulement une réorientation, mais aussi une réduction du développement des forces de production lorsque celles-ci favorisent le gaspillage et l'agression et réclament la sujétion de l'homme à la machine. La transition de la servitude à la liberté exige une transvaluation totale des valeurs, mais elle n'exige pas ce progrès quantitatif automatique dont dépend, pour survivre, le capitalisme.

Le progrès quantitatif, en tant qu'impératif historique, fait partie de l'idéologie et de la praxis de domination. Cette praxis devra nécessairement stimuler et développer la production de marchandises, dans la mesure où elle dépend de l'accroissement p.134 technologique de la productivité du travail et de l'appropriation privée de la plus-value. Et plus le niveau de productivité du travail sera élevé, plus grande sera la quantité de produits de luxe qui deviennent des nécessités vitales et doivent être acquis au prix d'un travail aliéné. Sous le régime de l'impératif technologique, la société, d'une part, crée tous les moyens pour une satisfaction des besoins, n'exigeant plus qu'un minimum de travail, tandis que d'autre part elle assujettit la satisfaction des besoins à l'expansion continue de l'appareil de travail. En d'autres termes, dans le cadre du capitalisme, au moment même où le progrès technique crée les conditions de la liberté, il en sape les fondements. Car, dans ce cadre, le progrès exige l'augmentation constante des besoins et des marchandises : l'abondance toujours plus abondante — il n'y a

La liberté et l'ordre social

jamais assez. Mais la libération ne dépend pas du règne de l'abondance (notion toujours fuyante qui permet l'« ajournement » indéfini de la liberté), et la formule « à chacun selon ses besoins » n'implique pas l'insatiabilité de la nature humaine.

Ce concept d'insatiabilité appartient lui aussi à l'arsenal de la domination : il justifie la perpétuation du travail aliéné et la soumission des hommes à ce travail. La liberté présuppose que la conquête de la nature ait atteint un stade où les produits de nécessité vitale puissent être acquis en un minimum de temps et par un minimum de travail, de sorte que la production des biens au-delà de la limite des nécessités vitales puisse devenir affaire d'auto-détermination.

Marx croyait que ce stade était en vue, dans les pays industriels avancés, déjà vers 1860. Faisaient défaut alors, non les conditions matérielles, mais la conscience politique de la classe ouvrière et son organisation. « La racine des choses est l'homme » : l'analyse des perspectives de libération doit faire éclater la réification, qui mystifie aussi bien la société établie que celles qu'on envisage pour la remplacer. La réification considère le Sujet historique du changement comme quelque chose qui existe à la façon d'un objet, tandis qu'en fait ce Sujet — (la classe ouvrière de Marx) — ne vient à l'être que dans le processus même du changement. Et ce Sujet est l'homme pour lequel les satisfactions accordées par la société ^{p.135} répressive ne sont plus des besoins vitaux — l'homme qui ne peut plus tolérer ces satisfactions parce qu'il a reconnu la brutalité et l'aliénation qui les rendent possibles.

Le Sujet apparaît comme le facteur décisif : ce sont les *hommes* qui, en dernière analyse, donnent les impératifs historiques. Car les conditions objectives qui définissent ces impératifs ne sont

La liberté et l'ordre social

jamais « unilatérales », et demeurent toujours ambiguës : elles offrent toujours, non pas une, mais plusieurs alternatives. Le choix historique : socialisme ou barbarie, chacun des deux sous différentes formes. Le Sujet est libre de choisir : c'est dans ce choix d'une praxis historique, transcendant la praxis établie, que réside l'essence de la liberté humaine. Et cette liberté n'est pas un « fait », ni un fait transcendantal, ni un fait historique — c'est la faculté (et l'activité) humaine de refuser l'univers donné de l'expérience comme cadre de toutes les transformations — la faculté de développer une rationalité et une sensibilité différentes de la rationalité et de la sensibilité régnantes. C'est la faculté de comprendre les données de l'expérience de telle sorte qu'elles révèlent leur propre négativité, c'est-à-dire jusqu'à quel point elles sont les données de la domination. C'est la synthèse radicale qui se trouve à l'origine des grands mouvements progressistes de l'histoire — la Réformation populaire, la Révolution française, la révolution socialiste. Et cette synthèse radicalement critique de l'expérience a lieu à la lumière de la possibilité réelle d'un « monde meilleur », à la lumière d'une réduction possible de la souffrance, de la cruauté, de l'injustice, de la stupidité.

Dans la mesure où cette double expérience s'est emparée de la conscience et de la sensibilité de l'homme, dans cette mesure il s'est soumis à l'impératif historique par excellence : l'impératif révolutionnaire. Soulignons qu'il ne s'agit pas ici seulement d'un impératif politique, mais aussi (et peut-être avant tout) d'un impératif intellectuel et moral. Car l'intelligence et la moralité elles-mêmes deviennent des facteurs révolutionnaires lorsqu'elles cessent d'être les servantes de la répression. On peut vivre fort heureux, apparemment, dans la stupidité, et dans un monde où le

La liberté et l'ordre social

génocide, la torture et la famine vont de soi comme autant de « modes de vie » ; il y a un bonheur objectivement réactionnaire, immoral.

p.136 « Comprendre le monde afin de le changer » : cette formulation de l'impératif révolutionnaire est un postulat empirique, découlant de l'expérience fort banale (et pas du tout « scientifique ») de la souffrance inutile — inutile dans la mesure où elle n'est pas exigée par la lutte pour l'existence, mais imposée par la façon dont cette lutte est organisée et dirigée. Etant donné qu'il n'existe aucune logique scientifique selon laquelle cet impératif puisse être déclaré valable, il s'agit bien d'un impératif *moral*. Il a toujours existé une double moralité dans l'histoire : celle du *statu quo*, et celle de son renversement : affirmation et négation — non pas négation pour la négation, mais afin de « sauver » les valeurs humaines invalidées par l'affirmation. Cette moralité révolutionnaire est réprimée chez tous ceux qui ont appris à vivre (ou ont été contraints de vivre) avec cette souffrance — aisément, lorsque cette souffrance est le lot d'autres gens que l'on ne voit pas. La réalisation du progrès technique en régime de capitalisme avancé a étendu cette immoralité — propre aux bénéficiaires des hauts standards de vie — à une grande partie et probablement à la majorité de la population.

C'est aussi que cette immoralité est devenue un élément vital dans la cohésion et la perpétuation du *statu quo* et de sa productivité répressive. Dans ces conditions, la validité de l'impératif révolutionnaire paraît manquer singulièrement d'universalité : et il convient de soulever la question : quels sont la structure et le contenu de la liberté dans l'impératif révolutionnaire ?

La liberté et l'ordre social

J'ai suggéré que l'essence de la liberté humaine se trouve dans les synthèses théoriques et pratiques qui constituent et reconstituent l'univers de l'expérience — synthèses des faits donnés à la lumière de leurs possibilités réelles. Ces synthèses ne se réduisent jamais à des activités (ou actes) individuelles, mais elles sont l'œuvre d'une Subjectivité historique supra-individuelle *dans* l'individu — exactement comme les catégories kantienne sont les synthèses d'un Ego transcendantal *dans* l'Ego empirique. J'ai utilisé à dessein la construction kantienne de l'expérience, c'est-à-dire sa théorie de la connaissance, plutôt que sa philosophie morale, en vue d'élucider le concept de liberté comme impératif historique : c'est bien dans l'esprit de l'homme que la liberté a son origine, dans sa capacité ^{p.137} (ou plutôt dans son besoin et son désir) de comprendre, de saisir son monde, et cette saisie est *praxis* dans la mesure où elle établit un ordre spécifique dans les faits, une organisation spécifique des données de l'expérience. L'esprit humain est constitué de telle sorte qu'il soumet les données reçues par les sens à certains concepts d'un ordre universel dans l'espace et le temps, et cet acte est la condition première de toute activité, qu'elle soit pratique ou théorique.

Pour Kant, l'organisation de l'expérience est universelle parce qu'elle se trouve être précisément la structure même de l'esprit humain : l'*a priori* transcendantal repose sur la connaissance d'un fait. L'universalité de cette structure est formelle : l'espace et le temps, les catégories, constituent le cadre général de toute expérience. Or, je suggère que la construction transcendantale de l'expérience chez Kant pourrait bien fournir le modèle pour la construction historique de l'expérience. Cette dernière se

La liberté et l'ordre social

distinguera de la construction kantienne en ceci, que les formes de l'intuition, dans lesquelles apparaissent les données des sens, y seront l'espace *politique* et le temps *politique*, et que leur synthèse s'opérera dans des catégories politiques. Une telle synthèse politique est la première rupture avec l'univers donné, et le premier pas vers la reconstitution radicale de l'expérience. Il ne s'agit pas de l'expérience de la politique comme branche spéciale de la division sociale du travail, mais plutôt de l'expérience du monde tout entier comme un monde politique.

Dans l'univers de cette expérience, toutes choses apparaissent comme les données d'une hiérarchie : un ordre constitué par des relations de domination et de subordination. Sans doute, les choses sont appréhendées immédiatement dans l'expérience comme valeurs d'usage spécifiques, comme objets esthétique, sexuels, etc. Cependant, à la réflexion, il se montre que leur valeur est déterminée par la structure du pouvoir régnant dans une société donnée. Si Marx définit la richesse sociale d'une société capitaliste comme une masse de marchandises, c'est qu'il fait de cette réflexion le principe méthodologique. En tant que marchandises, les choses expriment et perpétuent l'exploitation, l'absence de liberté : elles sont à disposition selon le pouvoir d'achat, lequel, à son tour, est déterminé par le caractère de classe du processus de production.

^{p.138} La synthèse des données dans des catégories politiques est une synthèse empirique, son universalité est relative, historique, mais valable pour la société entière dans toutes ses ramifications, dans sa culture matérielle et intellectuelle. Elle transforme la conscience quotidienne et le sens commun en conscience politique et en sens politique. Et c'est dans cette transformation que

La liberté et l'ordre social

L'impératif historique de la liberté a son origine : il ne s'agit pas seulement d'une libération en vue d'obtenir une plus large part du gâteau, ou en vue de participer activement à l'administration et à la gestion du système établi ; il s'agit du remplacement du système lui-même par un système d'autodétermination sur la base d'un contrôle collectif des moyens de production. L'application de cette formule socialiste n'est pas limitée aux sociétés industrielles avancées : l'autodétermination et le contrôle collectif ont toujours été des alternatives possibles à l'organisation de la lutte pour l'existence ; *mutatis mutandis* : l'impératif de la liberté a toujours été l'impératif réprimé de l'histoire.

Aujourd'hui, cette répression (matérielle, intellectuelle, psychologique) a atteint une intensité et une efficacité telles qu'on peut se demander si l'impératif de la liberté se traduira jamais dans la réalité. Aujourd'hui, il s'agit plus que jamais d'un impératif, au sens où il exprime un « il faut » qui s'impose à l'individu *contre* ses penchants (*Neigung*), ses besoins personnels, son intérêt immédiat. Ces besoins, ces satisfactions, ces intérêts militent contre l'impératif du changement, ou, du moins, lui donnent l'aspect d'une idée abstraite, relique d'une tradition politique antérieure, dépassée et démentie par la réalité des sociétés industrielles avancées. Dans ces sociétés la libération peut facilement apparaître comme la dislocation et même la destruction d'un bien-être matériel (et culturel) dans lequel les conditions de travail régnantes elles-mêmes, dans toute leur inhumanité, peuvent sembler un moindre mal (et un mal réparable) lorsqu'on les compare aux incertitudes terrifiantes et aux horreurs de la révolution.

La culture intellectuelle et matérielle qui est la marque de

La liberté et l'ordre social

l'oppression dans ces sociétés peut bien continuer à intégrer la population dans le système capitaliste, et ce dernier peut bien être p.139 capable de se reproduire sur une échelle plus vaste, par les moyens de l'exploitation néo-coloniale à l'extérieur et de la militarisation à l'intérieur — à quoi l'on peut ajouter la conquête lucrative de l'espace et la collaboration avec l'Union soviétique. Certes, ce genre de progrès manifeste l'aggravation des contradictions internes du système, mais il peut durer fort longtemps, ravageant le peuple, la campagne, la mer et l'air, polluant les corps et les esprits — ceux-ci s'adaptant à la situation. De sorte que l'explosion finale de ces contradictions sera la transition, non à un stade historique supérieur, mais bien plutôt à une barbarie achevée dans laquelle coïncident liberté et automatisme.

Conflit entre liberté actuelle et libération : celle-ci, c'est-à-dire l'autodétermination, réduirait et peut-être même supprimerait ces libertés de choix et d'expression qui reproduisent, chez les individus qui en jouissent, le système établi. Car l'autodétermination présuppose qu'on se libère de ce système lui-même. Vue à la lumière de ce système et de ses avantages matériels même, la libération apparaît comme une utopie, non seulement subversive, mais encore extrêmement abstraite et « intellectuelle ». Triomphe de la moralité de l'affirmation, du positivisme.

Il ne s'agit pas de blâmer le « matérialisme » des gens, ou le haut niveau de bien-être. Le mal est que ce soit précisément cette sorte de bien-être qui convienne à la reproduction et à la protection de la structure du pouvoir existant : les satisfactions sont agressives, et pourtant agréables, administrées, et pourtant

La liberté et l'ordre social

spontanées, uniformisées, et pourtant individuelles. Cette unité des opposés pénètre la structure tout entière : elle trouve son expression suprême dans le fait que les gens élisent librement les gouvernants qui perpétuent la non-liberté.

Et pourtant, l'argument contre la libération reste très fort. Au nom de qui et de quelle autorité l'impératif révolutionnaire peut-il être imposé à des millions de gens, à des générations d'hommes qui mènent une vie bonne, confortable et raisonnable ? Je crois qu'il existe une réponse, à savoir que le droit est du côté des victimes du système de bien-être, les victimes qui paient une si large part de ce que coûte le système et n'ont aucune part à ses avantages, p.140 les objets de la colonisation interne et externe. Pour eux, la liberté signifie tout d'abord la possibilité de se libérer de régimes d'exploitation brutaux et corrompus, étrangers et indigènes. Ce processus ne peut pas manquer de menacer la cohésion des sociétés de bien-être. Face à cette menace, elles mobilisent et se militarisent afin de protéger le bon ordre par la force et par l'endoctrinement, prouvant par là leur hypothèse, selon laquelle la liberté exige la répression. Ce que ces sociétés prouvent, en fait, c'est que *leur propre* liberté est incompatible avec celle des autres.

Dans ces sociétés, le processus de changement prend des formes nouvelles, exigées par les conditions régnautes de cohésion et d'intégration. Dans les secteurs les plus avancés de l'orbite capitaliste, l'impératif de libération apparaît comme un impératif de *contestation*. C'est là tout d'abord un signe de faiblesse, dû à l'absence d'une situation révolutionnaire. Une classe révolutionnaire ne conteste pas, elle se bat pour la prise du pouvoir. Mais la contestation révèle un trait que l'on découvre

La liberté et l'ordre social

rarement dans les révolutions historiques : le caractère total de sa revendication. Refus total, parce que c'est la culture tout entière qui est marquée par l'aliénation : le bien et le mal — la culture intellectuelle et la culture matérielle. Refus afin de reconstruire sur la base des accomplissements de la civilisation ; mais ces accomplissements, on ne peut les récupérer qu'en changeant radicalement les institutions et les autorités régnautes. Le concept dialectique du développement lie la récupération au dépassement de la société établie.

Cela explique l'isolement fondamental de ces groupes, leur caractère foncièrement minoritaire, et leurs efforts désespérés pour rattacher leur cause à celle des « masses », sans lesquelles on ne peut imaginer de changement radical. Cela rend compte aussi du caractère « abstrait » et souvent bizarre de la contestation : la difficulté pour elle de concentrer l'action sur des problèmes concrets et spécifiques, susceptibles d'engager de larges couches de la population intégrée.

Le caractère abstrait et total de la protestation reflète la condition actuelle d'une intégration qui s'étend concrètement à toutes les classes de la population. Le Grand Refus vise à rompre la ^{p.141} chaîne fatale qui rattache la satisfaction des besoins à la reproduction du système capitaliste. Cette chaîne est fixée dans les individus eux-mêmes ; les besoins d'une société répressive sont devenus les leurs ; la contrainte sociale prend le visage de la liberté de l'individu. En conséquence, l'impératif révolutionnaire prend la forme d'une négation : il s'agit de refuser les besoins et les valeurs qui, en augmentant la richesse sociale, renforcent la « servitude volontaire » chez les populations privilégiées des métropoles, et facilitent une servitude imposée dans leurs

La liberté et l'ordre social

colonies, dans le tiers monde. L'idée que ce dernier puisse libérer le premier monde est tout à fait fantaisiste : on sous-estime alors la force de la base matérielle et technique du capitalisme avancé. Une telle force ne peut être ébranlée que de l'intérieur, et des indices certains montrent qu'un tel processus s'est déjà amorcé. Ses manifestations sont peu orthodoxes : émergence d'un sous-prolétariat (ou plutôt d'un nouveau prolétariat), rébellion des minorités opprimées, protestation parmi les couches de l'intelligence desquelles le système dépend de plus en plus pour sa reproduction, affaiblissement de la fibre sociale par le discrédit jeté sur les valeurs, dont le fonctionnement est indispensable au système ; énorme décharge d'agressivité ; diffusion des troubles mentaux — superstructure recouvrant une économie politique toujours plus instable, axée sur le gaspillage et la violation de l'homme et de la nature.

Après la mort de Dieu, la mort de l'Homme : la conquête de l'espace, la compétition planétaire et l'agression sont l'œuvre de robots et de machines — qui restent encore programmés et dirigés par des hommes, mais par des hommes dont les buts sont limités par la puissance réelle et potentielle de leurs machines. Et cette puissance, à son tour, est projetée et utilisée en accord avec les exigences d'une compétition lucrative à l'échelle mondiale. La compétition devient l'œuvre des machines : machines techniques, politiques ; les esprits qui dirigent les machines traitent les hommes comme des objets et cette réification transforme leurs esprits eux-mêmes en machines. Ainsi la libération implique que la machine, la technique et la science soient elles-mêmes libérées de l'usage effroyable qu'on en fait — qu'elles soient libérées des hommes qui ^{p.142} aujourd'hui décident de leur usage. Car une

La liberté et l'ordre social

société libre est inconcevable si l'automatisation ne remplace pas progressivement un travail socialement nécessaire mais déshumanisant. Sur la base du mode de production capitaliste, la déshumanisation est irréversible. Le progrès quantitatif dans la compétition agressive constitue l'impératif historique imposé par la conservation et la croissance du système, et imposant, à son tour, cette conservation et cette croissance. Le progrès quantitatif se transformerait en progrès qualitatif dans la mesure où le potentiel de destruction lui-même serait détruit : usage de la science et de la technique en vue de la reconstruction totale de la réalité, axé en priorité sur l'abolition de la pauvreté et de l'exploitation, et se donnant pour fin la création d'un environnement à la mesure de l'homme.

Ce but implique l'autodétermination du monde de production. Les conditions objectives (ressources techniques et matérielles) sont là, leur usage libérateur dépend de l'émergence d'un nouveau Sujet : une conscience et une sensibilité décidées à ne pas reproduire le *statu quo*. Une telle conscience devrait émerger des classes sociales qui jouent un rôle toujours plus essentiel dans le processus de production, à savoir les cadres de l'intelligentsia technique et scientifique, qui, à leur tour, activeraient la prise de conscience des classes travailleuses traditionnelles. Les écoles et les universités, la jeunesse non intégrée, apparaissent comme les catalyseurs d'une telle évolution.

Son caractère non traditionnel (priorité accordée au facteur subjectif, déplacement du potentiel révolutionnaire de l'ancienne classe ouvrière à des groupes minoritaires de l'intelligentsia et à des travailleurs non manuels), correspond à une situation historique nouvelle et unique. Cette situation est réalisée dans une

La liberté et l'ordre social

société industrielle très avancée, dont le fonctionnement est efficace, pourvue d'un appareil militaire et policier bien organisé et constamment amélioré, et dont la population est en grande partie satisfaite. Dans cette situation, l'idée de liberté apparaît sous un jour nouveau. Pour les bénéficiaires de la prospérité du grand capitalisme industriel, la liberté, c'est ce dont ils disposent de toute façon (en particulier lorsqu'ils se comparent aux pays socialistes) : une liberté de ^{p.143} choix assez considérable, dans les domaines de la politique, de la culture, du marché. Cette liberté est réelle et peut s'exercer à l'intérieur d'un système social dont la structure est rigide : elle dépend (ou paraît dépendre) du fonctionnement continu d'une administration toujours plus totale.

En conclusion :

Les libertés « données » militent contre la liberté, conçue comme autodétermination. Celle-ci paraît de moins en moins impérative, elle perd de plus en plus son « prix » et devient toujours moins essentielle à l'existence humaine ; le choix suprême, origine et condition première de tous les autres, le choix, pour chacun, de son mode de vie n'apparaît plus comme un besoin vital. A moins que ce choix ne devienne un besoin vital — restructurant la pensée et l'action, la rationalité et la sensibilité des individus — et tant qu'il ne le sera pas devenu, la chaîne de l'exploitation ne sera pas brisée, quelque « satisfaisante » que puisse être la vie.

Il n'existe aucune « loi de progrès » historique qui puisse imposer une telle rupture : elle demeure l'impératif ultime de la raison théorique et pratique, de l'homme en tant qu'il se donne à lui-même ses lois. Au stade de l'évolution où nous sommes, cette

La liberté et l'ordre social

autonomie est devenue une possibilité réelle, et cela à une échelle sans précédent dans l'histoire. Sa réalisation réclame l'émergence d'une conscience politique radicale, capable de pulvériser une mystification répressive des faits également sans précédent. Il s'agit de reconnaître les traits d'une politique d'exploitation dans les bienfaits de la domination. Je suis convaincu que, dans la jeunesse militante d'aujourd'hui, cette prise de conscience est en cours — peut-être est-ce le premier pas vers la libération.

@

La liberté et l'ordre social

JEAN DANIÉLOU est né à Paris le 14 mai 1905. Après des études supérieures à la Sorbonne, il fut reçu en 1927 à l'agrégation (section philologie). Il entra en 1929 dans la Compagnie de Jésus. Après des études de philosophie à la Maison Saint-Louis (Jersey) et de théologie à Lyon (Fourvière), il fut ordonné prêtre en 1938. Il fit la campagne 1939-1940. En 1944, il fut reçu docteur en théologie à l'Institut catholique de Paris et, la même année, docteur en philosophie à l'Université de Paris. En 1944 également, il fut nommé professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris, où il succéda au P. Jules Lebreton.

Sur le plan scientifique, le R.P. Daniélou s'est fait connaître par d'importantes études : *Platonisme et Théologie mystique* ; *Origène* ; *Sacramentum futuri* ; *Bible et Liturgie* ; *Théologie du Judéo-christianisme*. En 1942, il fonda la collection *Sources chrétiennes* (traductions françaises des Pères de l'Église grecque et latine).

Le cardinal Daniélou a joué un rôle actif dans le mouvement des idées avant et après le Concile de Vatican II, où il était expert. Avant le Concile, il fut l'un des pionniers du mouvement de pastorale liturgique, de l'ouverture du dialogue avec les grandes religions, du mouvement œcuménique. Ces dernières années, ses préoccupations se sont surtout tournées vers la crise de l'Église dans son affrontement avec la société et la culture modernes. D'où une série d'ouvrages : *Scandaleuse Vérité* ; *L'Oraison Problème politique* ; *L'Avenir de la Religion* ; *Tests*.

DIEU EST-IL CONTESTATAIRE ? ¹

@

p.145 J'ai accepté bien volontiers de participer cette année encore aux Rencontres Internationales de Genève, parce qu'elles sont un dialogue et que je pense que le dialogue est, aujourd'hui, indispensable ; dialogue sur les problèmes techniques, sur les problèmes économiques mais aussi dialogue sur les problèmes derniers de la civilisation. Nous sentons tous, aujourd'hui, la responsabilité des intellectuels dans l'avenir de cette civilisation, et il est donc essentiel que ceux-ci se rencontrent pour mettre en commun leurs expériences, leurs inquiétudes et leurs espoirs.

Dialogue signifie d'abord qu'on parle ; dialogue signifie ensuite qu'on se respecte les uns les autres ; dialogue signifie enfin qu'on

¹ Conférence du 9 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

parle avec franchise. C'est pourquoi, ce soir, je parlerai, moi aussi, avec franchise et j'essaierai de dire pourquoi je pense qu'il est impossible de fonder un ordre social qui respecte les libertés sans une référence à un au-delà des libertés. La grande garantie de la liberté c'est, en effet, de pouvoir en appeler de toutes les instances humaines à une instance suprême. Je me sens libre à l'égard de p.146 tous les pouvoirs terrestres quels qu'ils soient, car je sais qu'aucun d'eux n'aura le dernier mot et qu'un jour tous seront jugés à leur poids.

*

Lorsqu'on aborde le problème de la société on est d'abord en présence d'un ensemble de forces en tension les unes avec les autres ; ces tensions sont d'ordre divers. Il y a celles qui opposent les libertés individuelles entre elles à tous les niveaux. L'existence humaine ne peut pas ne pas être source d'un certain nombre de conflits. Ces conflits se retrouvent au niveau des collectivités. Sur le plan économique, ce sont les concurrences avec ce qu'elles ont de dangereux et ce qu'elles ont de fécond. Sur le plan international, ce sont les tensions entre les nations qui ont chacune le droit de vivre et le droit de se développer et qui ne peuvent pas, dans cette affirmation de leur vouloir-vivre, ne pas se heurter les unes aux autres.

En face de ces conflits il faut bien établir des compromis. Et c'est ainsi qu'apparaît l'autorité. Elle naît à tous les niveaux de la nécessité d'un arbitrage des conflits. Cela est vrai des conflits entre les individus. L'autorité a eu essentiellement pour objet, dès l'origine, d'arbitrer ces conflits et le droit est la codification de ces arbitrages. Cela devient de plus en plus vrai aussi du plan collectif. Nous sommes à une époque où la nécessité de ces instances

La liberté et l'ordre social

d'arbitrage s'impose : au plan social, avec tout ce qui relève de l'organisation et de la défense des droits dans la société industrielle ; au plan international, où nous voyons apparaître des autorités internationales qui jouent un rôle indispensable.

Mais l'existence de l'autorité fait apparaître un second ordre de conflits qui ne sont plus les conflits horizontaux entre individus ou collectivités, mais les conflits entre l'autorité et les libertés. Ces conflits sont eux aussi inévitables. Il est absurde de penser qu'ils puissent être totalement éliminés. L'autorité deviendrait alors une oppression et la liberté une anarchie. La tension entre l'une et l'autre est constitutive de toute société saine. Enfin un troisième ordre de conflits se situe au niveau du développement historique.

p.147 Sous la poussée du développement technique et économique, des structures sociales et politiques nouvelles sont suscitées. C'est ce qui est valable dans la dialectique marxiste de l'infrastructure et de la suprastructure. Mais ceci ne peut se faire sans créer des tensions entre ceux qui représentent l'ordre passé et ceux qui représentent l'ordre à venir. Tous se réclament de l'ordre. Il y a les défenseurs de l'ordre établi. Et il y a ceux qui contestent l'ordre établi pour établir un nouvel ordre.

Ces conflits divers sont constitutifs de la société. C'est l'illusion perpétuelle de toutes les générations que de s'imaginer qu'ils pourraient ne pas exister. Ils renaissent toujours et il est bon qu'ils renaissent, car ils sont l'expression d'une tension féconde. Le conflit est l'expression même de la vitalité. Il ne s'agit pas de le supprimer ; il s'agit de le résoudre et de l'orienter. La pire solution est la paix des impérialismes. Il est évidemment facile de supprimer un conflit quand on détruit l'un des termes. C'est ce que nous rencontrons à tous les plans, tant au plan familial qu'au plan

La liberté et l'ordre social

social ou au plan international. Nous ne sommes plus alors en présence de la tranquillité de l'ordre, mais de la tranquillité du désordre. Et cette paix doit toujours être refusée.

Mais ces conflits constitutifs de toute société peuvent-ils faire surgir un ordre par eux-mêmes ? Ce fut l'affirmation d'un certain libéralisme qui pensait que le jeu même des forces économiques aboutissait à susciter des équilibres. C'est aujourd'hui aussi la position de sociologies scientifiques qui estiment que le problème est essentiellement technique. Il y a une très grande part de vérité dans cette dernière position. Je veux dire par là qu'il serait absurde d'aborder les problèmes de l'ordre social, de l'ordre économique ou de l'ordre politique sans tenir compte de l'ensemble des données de fait. Ici, les spécialistes ont leur mot à dire. Je ne suis spécialiste ni d'économie ni de sciences politiques. La question que j'ai seulement à poser est celle de savoir si des solutions de cet ordre peuvent aboutir à un ordre authentique.

Or, il faut bien dire qu'à cet égard la situation contemporaine n'est aucunement rassurante. Au plan que j'appelais tout à l'heure horizontal, celui de la concurrence économique ou de la tension internationale, nous voyons s'affirmer des volontés de puissance de plus en plus exigeantes qui suscitent une dangereuse instabilité. Plus grande encore est la tension entre les autorités et les libertés. Nous sommes ici en présence de l'aspect le plus tragique de la situation du monde contemporain, de cette opposition entre des pouvoirs qui tendent toujours à devenir oppressifs et des libertés qui tendent toujours à devenir plus anarchiques. On pourrait la symboliser dans le conflit du policier et du hippie et de leur lutte sans merci.

Cette pure opposition de forces aboutit à des alternances de

La liberté et l'ordre social

compromis et d'exaspération. Elle ne débouche finalement sur rien. Elle s'exprime aujourd'hui dans le monde également sinistre des régimes policiers et des libertés pourries. Et il est évident que s'il ne s'agissait que de cela, il nous serait même impossible de choisir. Une certaine pourriture de la liberté est aussi odieuse qu'une certaine oppression totalitaire. « Mais alors, disait récemment un jeune Tchèque à Billy Graham, pourquoi nous battons-nous ? » Une liberté dénuée de sens n'a pas plus d'intérêt qu'un pouvoir dénué de sens.

L'opposition de la tradition et de la révolution aboutit, elle aussi, aujourd'hui, à des impasses. Dans la mesure où la révolution ne veut pas être seulement un réajustement des structures sociales et politiques à des situations nouvelles, mais où elle met en question les acquisitions de l'histoire et les éléments permanents de la nature humaine, elle provoque la réaction de ceux qui, attachés légitimement à ces acquisitions et à ces permanences, seront tentés de refuser des transformations qui pourraient les compromettre. On risque d'aboutir ainsi à deux blocs qui s'opposeraient inexorablement l'un à l'autre. Nous connaissons ces problèmes à l'intérieur même de l'Église. Nous savons combien aujourd'hui cette tension entre ceux qui veulent la révolution et ceux qui veulent la tradition, dans la mesure où ils font de l'une et de l'autre des idoles, conduit à des divisions de plus en plus dramatiques.

*

p.149 Il apparaît donc que l'ordre — puisque c'est d'ordre que nous parlons ici ce soir — ne peut pas résulter de la simple opposition des forces diverses qui sont constitutives de la société. Il faut que ces forces soient mises au service de l'homme. L'ordre

La liberté et l'ordre social

existe quand l'ensemble des conditionnements est orienté vers cette finalité. La vie économique et politique n'a d'autre objet que de permettre à un nombre d'hommes toujours plus grand d'avoir une vie pleinement humaine. Et ceci ne saurait résulter du jeu automatique des lois économiques ou politiques. Sur ces affirmations il y a finalement un consensus. Un Sartre, un Mounier, un Lukacz, un Raymond Aron, un Marcuse prétendent bien tous servir l'homme. Mais à partir de cette référence commune, des oppositions vont apparaître et la première sera évidemment celle de deux familles d'esprits : ceux qui seront plus sensibles à la liberté individuelle et ceux qui seront plus sensibles à la dimension sociale.

Lorsque nous réfléchissons à un ordre humain, il est normal que nous pensions d'abord à l'individu. Les problèmes concrets sont toujours d'abord des problèmes personnels : telle misère, telle oppression, telle injustice. L'ordre existera dans une société, quand les libertés individuelles non seulement ne seront pas brisées, mais trouveront dans la société une aide pour leur épanouissement. Au niveau le plus élémentaire, ce sera la possibilité simplement matérielle donnée à tous les hommes de conditions d'existence suffisantes. Et nous savons déjà que ce n'est pas là un problème si simple, dans un monde où il y a la faim et où il y a la misère. Ce sera, à un niveau plus élevé, la possibilité d'accéder aux biens de la culture, d'exprimer et de développer sa pensée, de choisir son état de vie. Ce sera ultimement, si l'homme est une personne spirituelle qui transcende le monde entier de la nature, la possibilité de réaliser cette vocation spirituelle.

Ainsi, c'est déjà un certain ordre que celui qui donne pour fin à la société économique et politique de favoriser le développement

La liberté et l'ordre social

des libertés. Mais il reste pourtant que, si nous nous en tenons à ce plan, cet ordre garde quelque chose d'insuffisant : il risque de ne donner à la liberté d'autre fin que la liberté. Or cette liberté qui n'a d'autre fin qu'elle-même est comme vacante. Elle peut tout et elle ^{p.150} ne veut rien. Elle est perpétuellement affrontée à la décision, et elle n'a rien qui justifie sa décision. Elle n'a de raison d'exister que sa propre autodéfense ; elle se contentera de contester perpétuellement ce qui l'empêche de s'exprimer. Il y a dans cette position quelque chose à la fois d'absurde et d'insupportable. C'est ce qu'a bien vu Dostoïevski, dans la *Légende du Grand Inquisiteur*, quand il montre que cette liberté finit par être intolérable et amène les hommes à se jeter dans les servitudes pour échapper à son poids trop lourd.

C'est ici qu'apparaît ce qui semble une première réponse. Le but dernier, qui ne saurait être simplement la liberté individuelle, peut être la libération collective. La fin qui m'est proposée, c'est le service de l'humanité. Mettre les ressources de notre temps au service de l'ensemble des hommes paraît exprimer le meilleur des aspirations d'aujourd'hui. Marx, à cet égard, a marqué un tournant, quand il a souligné que la libération ne saurait être simplement celle de l'aliénation individuelle, la réconciliation de la pensée et de l'existence, mais qu'elle devait être collective et que chacun d'entre nous n'était libre que si tous les autres l'étaient aussi. C'est ce que Péguy exprimait dans son *Jean Costes* : « Tant qu'il y a un homme dehors, la porte qui lui est fermée au nez ferme une cité d'injustice et de haine. » De tous les impératifs actuels il semble bien que ce soit celui qui éveille le plus profond écho. Et ceci chez des hommes qui peuvent appartenir à tous les bords politiques, à tous les bords économiques, à tous les bords spirituels.

La liberté et l'ordre social

En langage plus philosophique, on exprimera cet impératif en disant qu'il y a dans l'individu une volonté d'identité totale et en même temps une impossibilité de réaliser à lui seul cette identité. Chacun veut réaliser l'humanité, porte en lui une aspiration à l'universel. Mais il sait très bien qu'il ne peut pas réaliser à lui seul cette universalité. Ce que l'individu ne peut pas réaliser, c'est alors la société qui pourra l'accomplir. L'universalité à ce moment-là s'identifiera avec la totalité ; elle sera la réalité concrète de la société humaine ; et c'est dans la mesure où il sera engagé dans cette société que l'homme réalisera son essence.

Mais ici, à nouveau, nous nous trouvons en présence d'attitudes diverses, selon la diversité des anthropologies impliquées. Pour p.151 Marx, l'homme est essentiellement un être social ; c'est dans la mesure où il est intégré dans la société qu'il réalise son essence. Mais ces affirmations de Marx doivent être interprétées en fonction de la philosophie qui est la sienne, c'est-à-dire au niveau des relations de production, de consommation, de distribution des biens. La métaphysique de Marx lui interdit de voir dans l'homme une dimension spirituelle, qui transcende le monde de la nature. Et par suite, le danger du marxisme restera toujours de dissoudre l'individu dans le social, dès lors qu'il n'est pas reconnu comme une personne spirituelle, dont l'insertion dans la société économique, loin d'épuiser la vocation, n'en constitue que le tremplin.

C'est sur cette anthropologie de la personne humaine que s'appuiera une autre conception du service de l'humanité. L'idéal sera alors la construction d'une communauté de personnes. Ici apparaît une conception des rapports de l'ordre social et de la liberté qui porte en soi une évidence. Tant que les limites que

La liberté et l'ordre social

rencontre ma liberté relèvent de contraintes extérieures, des servitudes de la nature ou de celles de la société, je peux les subir, mais elles n'ont pour moi rien de convaincant. Il n'y a qu'une chose à quoi je reconnais finalement le droit de limiter ma liberté, c'est ce qui est du même ordre que ma liberté, à savoir la liberté de l'autre.

On peut dire en ce sens qu'il n'y a d'autres limites à la liberté que l'amour, dans le sens que donne au mot Max Scheler. L'amour est ce que nous devons à toute personne humaine, dans la mesure où nous devons la vouloir du même vouloir que nous nous voulons nous-mêmes. La limitation de ma liberté n'est plus à ce moment contraire aux exigences de la liberté, puisqu'elle n'est finalement que le respect d'une autre liberté. Je dirai plus : il ne s'agit pas simplement ici d'une limitation. Car adhérer à la volonté d'être de l'autre dans l'amour, même aux dépens de mes propres intérêts, non seulement ne détruit pas ma liberté, mais au contraire l'accomplit. Nous avons donc ici un fondement à partir duquel l'ordre social et la liberté n'apparaissent plus comme des forces hostiles, mais au contraire comme se réalisant l'un par l'autre.

*

^{p.152} Sommes-nous toutefois enfin en présence d'un principe qui suffise à fonder un ordre authentique ? Il est certain que la conception que nous venons de décrire donne à la liberté un cadre où elle peut s'inscrire sans se détruire. Elle fait appel d'autre part à une générosité, à une ouverture à l'autre qui élimine ce résidu de mauvaise conscience que présenterait toujours une conception de la liberté qui ne met l'accent que sur la défense de la liberté individuelle.

La liberté et l'ordre social

Mais cette conception vient se heurter finalement à la même difficulté que celle que nous rencontrons à propos du marxisme. Est-il vrai de dire que l'existence sociale résout les problèmes de l'existence individuelle ? N'y a-t-il pas là un alibi ? N'est-ce pas reporter seulement au niveau collectif les problèmes que nous rencontrons au niveau individuel ? Le fait de vouloir la liberté de l'autre et non pas simplement ma propre liberté ne donne pas par là même un contenu à ma liberté ; pas plus qu'il ne donne un contenu à la liberté de l'autre. Et ici je dirai que Sartre a en un sens raison. Le fait que l'absurde soit vécu en société ne fait pas qu'il ne soit l'absurde.

Il faut revenir à l'analyse que nous faisons tout à l'heure. Nous disions que l'homme se perçoit d'une part comme s'identifiant à l'humanité, comme ayant une exigence d'universalité et, comme d'autre part, ne pouvant pas réaliser pour lui-même et par lui-même cette universalité. Les systèmes que nous exposons en concluaient que l'universalité constitutive de cette dialectique devait s'identifier à la totalité des hommes. Mais cette solution est-elle nécessaire ? L'universalité impliquée dans cette dialectique ne pourrait-elle se rapporter à une réalité qui serait un au-delà des individus et non la somme des individus ? Or cette solution est écartée par les systèmes que nous exposons, parce qu'elle fait intervenir une dimension de transcendance et que cette transcendance est considérée par eux comme l'expression d'une aliénation.

Mais ceci est faire un abus de la notion d'aliénation dans son rapport avec celle de dialectique. Je veux dire que les deux notions ont ceci de commun qu'elles comportent l'opposition de deux éléments. Quand cette opposition implique que l'un des deux

La liberté et l'ordre social

éléments doit être supprimé, on parle d'aliénation ; quand les deux p.153 éléments constituent une complémentarité constructive, on parle de dialectique. Or le problème est de savoir dans quels cas il s'agit d'aliénation et dans quels cas il s'agit de dialectique. Pour Marx, l'existence de l'Etat sera une aliénation et par conséquent devra être supprimée. Est-ce que cela porte en soi son évidence ? Inversement l'opposition de la nature et du travail sera considérée comme dialectique. Or, en ce qui concerne l'existence de Dieu, pourquoi serait-elle considérée comme constituant pour l'homme une aliénation ? Pourquoi ne serait-elle pas l'expression d'une dialectique, c'est-à-dire d'une tension constitutive de la réalité intégrale ?

Pour en revenir à notre opposition de tout à l'heure, celle de l'individuel et celle de l'universel, il n'y a aucune raison de la projeter dans l'opposition de l'individuel et du social et de se refuser à une dialectique de l'homme contingent et de l'ordre nécessaire, de la liberté humaine et de la loi divine. Tout au contraire, c'est cette dialectique qu'exprime en réalité l'opposition en question. Il est certain que j'éprouve en moi-même une contradiction entre l'arbitraire de ma liberté et l'impératif moral, entre mes propres projets et un ordre objectif, entre ma nature contingente et le fait de mon existence. J'éprouve qu'il y a des choses dont je n'ai pas le droit de disposer et dont personne n'a le droit de disposer, qui me résistent non comme la brutalité du fait, mais comme l'exigence d'une valeur qui s'impose à mon respect, qui loin de m'aliéner m'accomplit, qui m'accorde au réel et que finalement j'ose appeler le Bien.

Ce bien n'est pas une réalité abstraite ; il est l'expression même du souverainement réel. Car le souverainement réel c'est

La liberté et l'ordre social

l'existence de la valeur dans sa consistance personnelle. Or c'est affirmer Dieu que d'affirmer cela. Car si j'éprouve que quelque chose s'impose à moi, non pas par contrainte mais par appel et par exigence, ce ne peut être qu'une réalité personnelle souveraine. Car rien, je l'ai dit, ne peut limiter ma liberté que l'amour. Rien ne peut être une limite absolue à ma liberté qu'un amour absolu. Une loi abstraite, qui ne serait que la projection sur un plan idéal de la structure de la collectivité, n'aurait aucun droit de s'imposer absolument à moi.

p.154 Le bien sera donc finalement l'expression de la volonté divine. Pour un juif ou pour un chrétien, cette volonté divine s'exprime dans ce que nous appelons l'Alliance et qui se formule dans la Loi, dans la *Thora* : dans la loi naturelle d'abord, inscrite dans toute conscience, dans la loi juive ensuite, dans la loi évangélique enfin. Cette alliance est inscrite dans l'histoire, à travers les destins du peuple juif d'abord, du peuple chrétien ensuite, qui constituent un témoignage concret de son existence.

Cette dialectique de la loi divine et de la liberté humaine n'est pas une aliénation. L'aliénation est le fait pour l'homme d'être asservi à l'homme. C'est l'exploitation de l'homme par l'homme sous quelque forme que cette exploitation existe. Et précisément, la pire menace pour la liberté, c'est un monde où l'homme serait l'instance dernière et prétendrait être la source du Vrai et du Beau, du Bien et du Mal. Le danger pour l'homme c'est finalement d'être livré à l'homme et à son arbitraire.

Certes, en face de l'oppression, il est toujours possible de protester. Mais une protestation qui n'est que le témoignage de la noblesse de la conscience et qui est destinée à être toujours vaincue peut donner l'amère satisfaction du martyr, mais ne

La liberté et l'ordre social

résout pas le problème de la condition humaine. La seule garantie de la liberté c'est que j'ai toujours le droit devant toute instance humaine de faire appel à une instance suprême devant laquelle toute liberté est dès maintenant responsable et devant laquelle je sais qu'elle sera un jour jugée ; c'est la possibilité de ne jamais être obligé de considérer aucune instance humaine comme une instance dernière, mais de pouvoir faire toujours appel contre elle à une autorité devant laquelle elle est responsable.

Ici seulement se résolvent quelques-unes des contradictions que nous avons constatées au départ et en particulier celle de l'autorité et de la liberté. Ni l'une ni l'autre — c'est trop clair — ne peuvent être sans limite. On en reviendrait alors aux situations absurdes que nous décrivions tout à l'heure, à l'opposition d'une liberté sans frein et d'une autorité sans loi. Mais au nom de quoi les limiter l'une et l'autre ? Leur réciproque contestation ne nous conduit qu'à des oppositions de force. En réalité, la liberté est abusive quand ^{p.155} elle va contre la Loi divine et l'autorité est abusive quand elle va contre cette même Loi. La liberté n'est légitime et l'autorité n'est légitime que lorsqu'elles se conforment l'une et l'autre à ce qui est leur règle commune. L'autorité cesse d'être autorité quand elle n'est plus une autorité morale ; et la liberté cesse d'être liberté quand elle n'est plus une responsabilité morale.

Comme l'a bien dit Butterfield dans *Christianity and History*, ce qui fausse toutes les philosophies de l'histoire, c'est qu'elles sont des autojustifications. Seuls les prophètes de l'Ancien Testament nous introduisent dans une histoire objective, dans la mesure où ils sont la contestation perpétuelle, au nom de la Loi divine, de toute prétention humaine à avoir raison. Ils mettent en question

La liberté et l'ordre social

tous les individus, tous les pouvoirs, tous les systèmes. Ils se mettent en question eux-mêmes. Parler, pour eux, n'est pas juger les autres en fonction de leurs vues, mais se juger avec les autres et comme les autres, en fonction des vues de Dieu qui les dépassent, comme elles dépassent les autres. Toutes les autres contestations ne sont que le revers des volontés de puissance. Seule la contestation prophétique est la mise en question de toutes les volontés de puissance.

Il y a dans la dialectique de l'homme une exigence d'absolu. On ne peut faire l'économie de l'absolu. Mais précisément, le danger est que cet absolu, s'identifiant à une politique ou à une économie, ne vienne corrompre le politique ou l'économique. C'est là le danger des idéologies, y compris des idéologies chrétiennes, du christianisme quand il devient une idéologie parmi les idéologies. Les idéologies sont la forme moderne des idolâtries. Elles sont sources d'arbitraire et d'aliénation. Mais la seule manière d'empêcher que l'absolu ne vienne corrompre le politique, c'est sans doute de le mettre à sa place. Car, dans la mesure où on ne le met pas là où il doit être, il revient là où il ne devrait pas être. L'aliénation n'est pas la religion, mais l'idolâtrie, qui en est le contraire.

C'est là où je conteste que le fait de faire intervenir la transcendance dans le problème de l'ordre social constitue un danger d'intolérance. Ce serait le cas si l'on identifiait la transcendance avec un système politique. On tomberait alors dans le danger de la ^{p.156} théocratie, de la sacralisation du pouvoir. Il peut y avoir en effet une aliénation dans cet ordre ; elle est d'autant plus dangereuse qu'elle prétendrait s'imposer au nom de l'absolu. Mais le prophétisme est la contestation de la prétention

La liberté et l'ordre social

de tout pouvoir purement humain à s'ériger en absolu. Et c'est pourquoi il est source de liberté.

Seule la reconnaissance d'une transcendance permet donc de répondre aux requêtes que nous avons vues se manifester. Seule elle permet l'universalité en situant au-delà des volontés particulières les références fondamentales et en fournissant ainsi des critères communs pour juger de toute situation particulière. Ainsi seulement il est possible d'atteindre à des normes communes à l'ensemble des hommes et de permettre par là même une authentique universalité.

Seule la transcendance permet une véritable communion, qui soit le partage d'une même vision de l'homme et qui donne tout son sens à l'échange et au service. Seule elle garantit à la personne humaine sa dignité, en refusant de ne voir en elle qu'une forme transitoire de la nature, mais en l'enracinant dans l'univers souverainement réel des personnes divines.

C'est pourquoi, je tiens à le dire ici, rien n'est plus attristant que de voir un certain nombre de chrétiens accepter aujourd'hui, à des degrés divers, une conception de l'aliénation religieuse qui vide le christianisme de sa dimension transcendante pour l'aplatir dans un horizontalisme qui ne connaîtrait plus que l'homme. Un personnelisme athée, un christianisme postreligieux, une théologie de la mort de Dieu sont pour moi des baudruches creuses qui vident le message prophétique de son contenu essentiel et qui seront vite balayées.

*

Je conclus. Nous sommes ici, ce soir, dans cette dernière réunion de notre colloque, des hommes de bonne volonté en face

La liberté et l'ordre social

des immenses responsabilités dont nous sentons qu'elles pèsent sur nos épaules. Faut-il dire que nous aboutissons simplement à un constat de nos contradictions ? Je pense qu'il y aurait là quelque chose de dramatique. Mais est-il possible de surmonter cette impression ? Je ^{p.157} pense que cela est possible dans la mesure où nous savons nous écouter les uns les autres, avec l'unique souci d'atteindre la réalité.

Cela demande de nous que ce que nous voulions servir ce soit l'homme dans l'intégralité de ce qu'il est ; l'homme dans sa réalité physique, en face de ce qu'il y a aujourd'hui dans le monde de misère et de souffrance ; l'homme dans sa réalité communautaire, en face des foyers de guerre, à l'égard desquels nous sentons tragiquement nos responsabilités ; mais l'homme aussi dans sa dimension morale, en face d'une crise de civilisation dont il est impossible de reconnaître l'aspect spirituel. A travers un dialogue comme celui que nous avons eu dans ces derniers jours, je pense que subsistent des possibilités de nous rencontrer. Ceci est peut-être un pari, mais ce pari est mon espérance.

@

PREMIER ENTRETIEN ¹

présidé par Alexandre Berenstein

@

LE PRÉSIDENT : p.159 Je déclare ouvert le premier entretien des XXII^{es} Rencontres qui portera sur la conférence que nous a donnée hier soir Kéba M'Baye sur « Le Droit en déroute ». Il a pu paraître paradoxal que notre éminent conférencier — éminent par ses qualités personnelles et par son savoir, aussi bien que par les fonctions qu'il exerce dans le pouvoir judiciaire de son pays — ait pu proclamer la déroute du droit. Mais son exposé et ses conclusions sont, je crois, de nature à nous rassurer. Nous avons vu qu'il conserve son optimisme et que « la déroute » du droit qu'il a ainsi proclamée n'est nullement définitive.

Il nous a dit et démontré que le droit n'est pas adapté au développement de la société. Je crois effectivement que le droit positif n'est pas toujours présent à l'heure et à la minute où on voudrait qu'il le fût. Et il est, sinon en déroute en tout cas en retard. Il est condamné à courir après l'évolution et cela est surtout vrai lorsqu'on a à l'esprit les exemples qui nous ont été donnés sur les découvertes scientifiques. Il faut souvent une collaboration entre l'homme de science et le juriste pour rechercher les implications qui peuvent résulter des techniques nouvelles, des découvertes nouvelles. Et le droit est alors nécessairement en retard et en attente.

Le premier problème dont nous allons discuter, c'est de savoir si réellement il y a, comme l'a dit notre conférencier, « déroute du droit » ou si une telle déroute n'existe pas.

Et puis nous allons aussi examiner le problème du droit positif par rapport au droit naturel. Ce sont là des sujets qui intéressent plusieurs des personnalités réunies autour de cette table, et nous espérons qu'une discussion fort intéressante pourra s'instituer sur ce point.

Enfin, il y a un problème qui a fait l'objet de toute une partie importante de

¹ Le 3 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

la conférence de Kéba M'Baye : c'est celui des pays en voie de développement et du droit du développement. Kéba M'Baye a constaté que, dans certains pays, le droit est en avance sur l'évolution parce que, p.160 souvent, les structures sociales ne sont pas prêtes à recevoir un droit qui leur a été apporté par une autre civilisation. Quelles conséquences en découlent pour l'avenir de ces pays ? pour l'avenir de l'humanité tout entière ? C'est aussi sans doute ce que nous pourrions examiner dans cet entretien.

Je vais tout d'abord donner la parole au R.P. Cottier qui souhaite s'exprimer sur le problème de « la déroute du droit ».

R.P. COTTIER : Dans l'exposé extrêmement riche que nous avons entendu, il y a un point qui me fait difficulté.

Le conférencier a pris un certain nombre d'exemples (la conquête de l'espace, les greffes d'organes) en nous disant que, parce que les juristes ne peuvent rien dire, il y a dérouté du droit.

J'aurais une autre interprétation à proposer : pour pouvoir dire qu'il y a dérouté du droit, il faudrait prouver que le droit ne peut rien dire dans ce domaine. Le phénomène est, me semble-t-il, plus simple : on se trouve devant de nouveaux champs que le droit n'a pas encore eu le temps d'explorer, et ce qui est en cause ici, c'est plutôt l'imagination des juristes que le droit lui-même.

Un exemple historique me paraît frappant, qui n'est pas sans analogie avec ce qui se passe actuellement ; c'est celui du XVI^e siècle, au moment de la découverte de l'Amérique. La découverte de l'Amérique et des Indiens a été l'occasion d'un progrès extraordinaire du droit, notamment chez les juristes espagnols. Je suis assez persuadé que nous allons vers une telle évolution.

Mais ce qui me frappe aussi, c'est le caractère excessivement conservateur, non pas du droit, mais des juristes eux-mêmes. C'est une constatation que j'ai faite lors d'un colloque sur la légitimité des greffes d'organes ; d'un côté se trouvaient les médecins et les moralistes, très ouverts, et de l'autre les juristes, défendant mordicus la définition juridique de la mort qui me paraît pouvoir être très facilement modifiée.

M. KÉBA M'BAYE : Le R.P. Cottier pose évidemment le problème même du sujet que j'ai eu l'honneur d'aborder hier soir devant vous. Je crois, pour ma

La liberté et l'ordre social

part, qu'il y a effectivement, de nos jours, une déroute du droit. Mais je fais bien la distinction entre la déroute et ce qu'on pourrait appeler la défaite ou la démission du droit ; entre le règne du droit qu'on a connu à un moment donné et la démission du droit, il y a un moyen terme que j'ai appelé « la déroute du droit ». Et, au début de mon exposé, j'ai indiqué que la déroute du droit n'était pas définitive. Mais à l'heure présente, en raison même de l'évolution des différentes sociétés, on se trouve devant un phénomène qui se caractérise par plusieurs manifestations.

Il y a déroute du droit d'abord par *enveloppement*. Dans certaines sociétés, en particulier dans les sociétés africaines traditionnelles, il faut se rappeler que les 80 % de la population sont régis par un droit qui n'est pas moderne. Et ce droit, d'inspiration religieuse, est enveloppé par des concepts, par une façon de voir et de penser, qui n'a rien à voir ^{p.161} avec le droit laïc. Là, le droit et les juristes eux-mêmes sont ignorés, parce que la matière juridique est enveloppée dans une autre matière qui la dépasse.

Il y a ensuite la déroute par *dépassement*. Et ceci se rencontre à l'autre extrémité, dans les sociétés très développées. Je ne prendrai qu'un exemple : le droit criminel. Dans le droit criminel, une partie échappe complètement au droit tel que nous le concevons. Tout le droit applicable à la délinquance juvénile relève davantage des techniques médicales que des techniques juridiques proprement dites. On pourrait également prendre un exemple dans un domaine que connaît bien notre président, à savoir le droit du travail.

Puis il y a la déroute par *inadaptation*. Il se trouve que, par le fait de l'évolution même des techniques, le droit n'est plus adapté à la situation actuelle de certaines sociétés.

Il y a enfin la déroute par *inapplication*. C'est un phénomène qu'on rencontre à la fois dans les pays développés et dans les pays sous-développés. Inapplication dans les pays sous-développés, par exemple, parce que le droit qui est prévu ne correspond pas effectivement au niveau intellectuel et aux aspirations de la population ; il y a inadaptation dans les sociétés occidentales aussi, pour une foule de raisons. J'en cite une que j'emprunte à la morale : la moralité a évolué beaucoup plus vite que le droit. J'ai parlé hier soir de la littérature pornographique. Prenons l'exemple des Etats-Unis. Il existe aux Etats-Unis toute une législation qui punit certains actes impudiques, notamment

La liberté et l'ordre social

la publication d'une telle littérature ; mais il ne vient à l'esprit d'aucun magistrat d'appliquer cette législation, car elle ne correspond plus tout à fait à l'évolution de la moralité dans cette société.

M. JULES HUMBERT-DROZ : Je ne crois pas qu'on puisse parler de la déroute du droit, mais de la déroute d'un certain droit. Le droit est toujours la codification de structures et de relations sociales d'une certaine société. Et la déroute du droit dont nous parlons, c'est la déroute du droit du XIX^e siècle, de la bourgeoisie et du capitalisme.

Depuis la première guerre mondiale, ces conceptions fondamentales de la société (respect de la vie humaine, droit de propriété, soumission de la femme à l'homme), ces droits ont été ébranlés : par la révolution russe, par le fascisme, par le nazisme, par la deuxième guerre mondiale. Et nous sommes en train de transformer cette société.

Je crois donc que la déroute du droit du XIX^e siècle est patente et que la société nouvelle n'est pas encore née. Nous sommes dans une situation où la société se cherche. Les bases de la société ne sont pas fixées. Les droits de l'homme qui ont été proclamés par les Nations Unies et le Conseil de l'Europe, c'est une vision politique des hommes qui considèrent que la société doit être réformée dans tel sens. Mais quels sont les pays qui appliquent les droits énumérés dans la Déclaration des Droits de l'Homme ou dans la Charte des Nations Unies ? Il n'y en a aucun. C'est un but mais non la codification de quelque chose de ^{p.162} nouveau. Et ce nouveau, nous le trouvons différent dans les diverses parties du monde. C'est pourquoi il n'y a plus UN droit aujourd'hui. Le droit du XIX^e siècle a passé. Il est en déroute, c'est vrai. Mais je pense que la société qui est en gestation créera un nouveau droit. Et déjà maintenant, il y a des bases qui sont fixées précisément par la Déclaration des Droits de l'Homme et par la Charte des Nations Unies.

Je pense qu'il s'agit d'une crise d'adaptation du droit ; d'un droit nouveau pour remplacer le droit ancien. Et cette crise est difficile à surmonter parce que le droit est en général conservateur ; on conserve ce qui a été codifié et on a beaucoup de peine, particulièrement dans les démocraties qui travaillent très lentement, à s'adapter aux conditions nouvelles. Et très souvent, avant que naisse une loi sur les congés ou une loi à caractère social, ce sont les

La liberté et l'ordre social

conventions collectives passées entre syndicats patronaux et ouvriers qui fixent les normes qui devront être appliquées et les lois suivent — souvent avec beaucoup de lenteur — les réformes qui ont été déjà acquises par la société.

Mlle JEANNE HERSCH : Ce que vient de dire M. Humbert-Droz reflète une certaine sorte de déroute du droit dont il était question dans la conférence de Kéba M'Baye. Je ne pense pas qu'il s'agisse uniquement du contenu du droit. Cela existe aussi, je ne le conteste pas. Il y a une inadaptation du droit. Un droit qui se cherche, d'accord ; mais c'est l'autorité du droit en tant que droit qui se trouve peut-être le plus essentiellement en déroute.

En effet, si l'on fait du droit un pur produit d'une société donnée, un reflet d'un état de choses donné, variable avec tous les états de choses qui se succèdent le long de l'histoire, il n'y a aucune raison pour que ce droit soit obéi. Mais, me direz-vous, il y a la police. D'accord. La police est indispensable pour qu'il y ait un droit, mais elle ne suffit pas pour constituer un droit, sinon cela reviendrait à dire que le droit c'est la force. Or le droit ce n'est pas la force : le droit vaut à la fois parce qu'il y a une police et parce qu'il y a une valorisation impérative. Cette valorisation fait que, d'une façon générale, ce droit est reconnu, non seulement parce que moi, personnellement, je suis d'accord sur telle ou telle loi, mais parce que c'est la Loi ; parce que c'est la loi en tant que loi.

Ce qui me paraît le plus en déroute, aujourd'hui, c'est l'impérativité du droit, la puissance impérative du droit en tant qu'il est le droit. Et cela appartient au droit mais en même temps transcende le contenu particulier de n'importe quel droit.

Si, par exemple, on rejette tout fondement de droit naturel pour le droit, eh bien le droit n'a plus de raison de s'imposer au citoyen autrement que par la menace de deux gendarmes présents derrière chaque citoyen pour faire respecter la loi.

Et je me demande si ce n'est pas pour cette raison que M. M'Baye a commencé hier par parler du droit naturel.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Mlle Hersch a dit des choses qui confirment ce que j'avais pensé au sujet de cette image : la déroute du droit. Car il s'agit en

La liberté et l'ordre social

réalité d'une image et, pour p.163 notre discussion, d'une image peut-être un peu dangereuse. Cela fait penser au droit comme à une réalité, à une entité qui existe par elle-même, qui a une autorité à elle, une impérativité — pour reprendre le mot de Mlle Hersch — qui s'impose à l'individu, indépendamment de la force, de la police qui serait derrière cette impérativité.

Or, cette manière de concevoir le droit entraîne, me semble-t-il, des difficultés insurmontables et suscite une quantité de problèmes fictifs.

D'abord, s'il y avait une impérativité du droit, elle ne pourrait être qu'une impérativité morale...

Mlle JEANNE HERSCH :... juridique !

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Si vous voulez. Mais du moment que cette impérativité se détache de la force de la société organisée, elle deviendrait forcément morale ou ne serait rien du tout. Parce que la « juridicité » éventuelle de cette impérativité ne pourrait avoir d'autre fondement que l'organisation étatique. Si vous dépassez l'organisation étatique, il ne vous reste que la force morale du droit. On a admis que le droit s'impose par lui-même, par son autorité propre, indépendamment de la force qui l'appuie. Parce que si, moi, je dois respecter la norme, c'est non pas en raison de son contenu, mais en raison de ce qu'elle contient de valable moralement. Il n'empêche qu'une coïncidence peut se produire ; c'est-à-dire qu'on peut très bien faire concorder l'action de la police avec ce prétendu impératif juridique ou moral. Mais cela n'est pas du tout nécessaire.

Là, il y a un grave danger : à savoir que l'individu peut être obligé à un respect qui est en contradiction avec sa conscience, en raison d'un contenu qui ne serait pas valable, mais qui finit par l'être à travers cette impérativité générale, cette autorité inexistante.

Mlle JEANNE HERSCH : Par exemple, Socrate...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Par exemple, Socrate, c'est parfait. Socrate a respecté la loi, parce qu'il voulait montrer que son respect acceptait la société, mais il a en même temps violé la loi ; il s'est soumis à la condamnation, mais il

La liberté et l'ordre social

a déclaré injuste la condamnation à laquelle il s'est soumis. Là, il ne s'agissait plus du droit, il s'agissait d'un idéal moral de Socrate, auquel il a été fidèle. Mais du côté du droit, c'est-à-dire de la démocratie d'Athènes, il s'est révolté. C'est pourquoi il a bu la ciguë.

D'un côté il s'est soumis, mais en même temps il s'est révolté. Il s'est soumis en buvant la ciguë, mais en même temps il s'est révolté en prêchant une doctrine qui était en contradiction avec celle qui était à la place du droit athénien.

Mgr PAUL BOUVIER : Il s'est soumis à l'aspect peine...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Il s'est soumis à l'aspect peine. Il n'a pas voulu se révolter, parce que la révolte avait pour lui une signification négative.

p.164 Il s'est soumis à un droit positif au nom d'un idéal moral et il ne faut pas confondre les droits. On introduit une confusion grave en acceptant l'expression consacrée par les siècles de « droit naturel ». Il est certain que le contenu du droit naturel est tout autre que le contenu du droit positif. Il est d'une tout autre nature. Autant parler, comme on l'a toujours fait, de morale ; autant parler d'idéologie politique, d'aspiration. Tout cela est parfaitement valable et je comprends très bien que nous puissions aujourd'hui être contre le droit existant au nom d'un idéal, mais non pas au nom d'un droit que nous n'avons pas encore créé. Nous pouvons nous trouver en conflit avec notre temps...

Mgr PAUL BOUVIER : Lorsque vous acceptez ou refusez l'obligation de faire quelque chose, sur quoi repose cette acceptation ou ce refus ?

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Sur ma conscience. J'accepte ou je refuse une loi, mais j'accepte les conséquences de cette acceptation ou de ce refus. Mais mon devoir reste de violer la loi quand la loi est contraire à ma conscience. J'en accepte les conséquences.

La grandeur de Socrate et la grandeur de tous ceux qui se sont battus pour leur idéal consiste en ceci : d'accepter les conséquences de leur lutte, de déclarer la lutte ouverte et de n'en pas cacher le sens mais de ne pas confondre un droit prétendu qui n'existe que dans l'esprit.

La liberté et l'ordre social

Mgr PAUL BOUVIER : Est-ce que le fait de refuser ou d'accepter ne repose pas sur le fait que vous considérez que c'est votre droit de refuser ?

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : C'est mon devoir. Pourquoi invoquer le droit ? C'est mon devoir de refuser et ce n'est pas un droit, parce que le devoir est fondé sur moi, alors que le droit est fondé sur la société. Ce n'est pas la société qui m'autorise à violer la loi, bien au contraire, mais c'est ma conscience qui m'oblige à violer le droit.

Alors beaucoup des questions que pose la conférence de M. M'Baye sont réelles, effectives, mais reçoivent, du point de vue que je viens d'exposer, une autre interprétation.

Il ne s'agit pas de parler de la déroute du droit — le droit ne peut jamais être en déroute. Ce qui peut se produire, c'est une désagrégation d'une société. Et la désagrégation d'une société se reflète dans un certain désordre juridique. Mais dans la mesure où elle existe — et elle existe toujours dans une certaine proportion — le droit est pleinement réel, quel qu'il soit, bon ou mauvais d'après le jugement que nous portons, selon un critère qui le transcende.

Evidemment, aujourd'hui, le monde n'est pas satisfait de l'organisation sociale actuelle. Il a à contester ; il viole virtuellement, dans certains cas aussi matériellement, les lois existantes ; il les viole non pas par mépris, mais poussé par un sentiment d'un devoir profond, parce qu'il cherche une société qui soit plus conforme à ses profondes aspirations. p.165 Il n'y a pas de déroute du droit. Au contraire, le droit, en un sens, est confirmé par la lutte même. Du moment que je le combats, je dis qu'il existe. Il a une valeur.

Mlle JEANNE HERSCH : Pourquoi acceptez-vous les conséquences des actes que vous commettez contre la loi ?

Socrate disait qu'il les acceptait parce que les lois étaient sa mère. Mais vous, pourquoi les acceptez-vous ? Pourquoi ne vous dérobez-vous pas ?

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Pas du tout. J'appartiens à une société. Et dans la mesure où j'appartiens à une société, ce minimum de réalité sociale m'appartient aussi. Cette société, même si je veux la changer, je lui dois ce que je suis, et même ma force de la combattre. Et, dans cette limite-là, je reste un

La liberté et l'ordre social

sujet du droit. Mais quant à la révolte intérieure, là, je n'ai pas de limites. Si la loi de l'homme — c'est Tolstoï et d'autres qui ont dit cela — est telle qu'on se trouve en contradiction avec la loi de Dieu, tu respecteras la loi de Dieu et tu violeras la loi de l'homme. Cela ne veut pas dire qu'il doit briser les liens avec la société ; tu resteras uni, tu respecteras les liens. Et la seule forme du respect, c'est d'accepter les conséquences de la lutte. Jusque sur l'échafaud, je proclamerai que cette loi est injuste, d'après mon idéal ; mais j'irai sur l'échafaud. Je ne fuirai pas comme le conseillait Criton.

Socrate n'a pas fui, parce qu'il voulait que l'essence du lien social qui s'exprime génériquement dans la loi fût gardée, fût respectée.

Et alors je reviens à la question : je pense que tous les grands problèmes devant lesquels nous sommes placés sont parfaitement valables sur le plan moral et politique. Nous sommes engagés, comme l'a dit M. Humbert-Droz, dans la lutte contre un certain droit, un droit qui est suranné, un droit qui résiste, comme toutes les choses juridiques, au dépassement de leur fonction. Mais nous ne pouvons pas invoquer le droit pour combattre ce droit ; nous devons invoquer notre devoir, notre responsabilité morale. Et dans ce sens tout devient clair. Et nous savons ce que cela peut signifier.

Si j'invoque un droit, si j'invoque, par exemple, la Déclaration des Droits de l'Homme, j'invoque quelque chose, une autorité qui devrait être supérieure à l'autorité du droit. C'est une pure fiction. Il ne s'est jamais vérifié, au cours de l'histoire, qu'un tel droit ait vraiment eu pratiquement, concrètement, une supériorité, une action sur l'autre droit. Il a toujours été formatif de nouvelles sociétés...

Mlle JEANNE HERSCH : C'est déjà pas mal d'être formatif de nouvelles sociétés...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je ne veux pas nier le droit et le devoir d'être un être moral, au contraire. C'est bien sur quoi j'insiste. Mais c'est une question de clarté, d'ordre et de p.166 précision. N'invoquez pas un droit que vous n'avez pas, invoquez votre devoir de contrarier une certaine loi. Cela, c'est ce qu'on peut et ce qu'on doit faire.

La liberté et l'ordre social

M. KÉBA M'BAYE : Quand j'ai parlé tout à l'heure des quatre aspects de la déroute : déroutement-enveloppement, déroutement-dépassement, déroutement-inapplication et déroutement-inadaptation, je me suis volontairement situé en dehors de la discussion qui consisterait à diviser le droit en droit naturel et en droit positif. Il est certain qu'en parlant ainsi, je me plaçais uniquement sur le plan du droit positif.

Les orateurs qui sont intervenus remettent en question une vieille discussion, à savoir : y a-t-il ou non des principes inhérents à la nature humaine et conformes à la raison, qui dépassent ce que nous appelons couramment le droit (c'est-à-dire le droit positif, cette fois), et au nom desquels il est possible de violer ce droit positif.

Cette discussion pourrait nous retenir pendant des heures, et de longues heures. Il serait difficile, à mon avis, de trouver une solution. Mais il n'est certainement pas inintéressant de l'aborder.

S'agissant en particulier des droits de l'homme, je voudrais rapporter ici une brève discussion que j'ai eue avec un de mes amis. Il me disait :

— Moi, les droits de l'homme, je n'y crois pas, parce que ce qui compte avant tout pour moi, c'est la révolution, c'est l'action.

— Mais pourquoi crois-tu à l'action et pourquoi fais-tu la révolution ?

— Parce que je vis dans une société injuste, une société qui est monopolisée ou, si tu préfères, dont les biens sont monopolisés par une poignée de personnes dont les intérêts sont protégés par un droit que je n'accepte pas.

— Mais au nom de quoi n'acceptes-tu pas cette situation ?

— Parce que cette poignée de dirigeants détient près des neuf dixièmes des richesses de mon pays, alors que la grande majorité se dispute le dixième restant. Je trouve cela anormal.

Et dans le feu de la discussion, il me dit :

— Je trouve cela injuste.

Voilà le grand mot lâché.

La liberté et l'ordre social

Au nom de quoi a-t-il, lui, le droit ou le devoir — cela dépend un peu de la face par laquelle on regarde les choses — de s'attaquer à ce qu'accepte la société dans laquelle il vit ?

J'estime que, peu importe le nom que l'on donne à cette chose-là, qu'on l'appelle droits de l'homme, qu'on l'appelle devoir fondamental de l'individu vis-à-vis de la société dans laquelle il vit, ou nécessité de faire progresser cette société, il y a là un principe qui dépasse le droit positif. Ce principe, certains lui ont donné le nom de « droits de l'homme », c'est-à-dire un ensemble de règles qui sont issues de ce qu'on appelle le droit naturel, et que plusieurs réfutent au nom d'une théorie que vous connaissez tous.

p.167 C'est pourquoi je disais que je m'étais placé, un peu exprès du reste, en dehors de cette discussion entre, d'une part le droit naturel et, d'autre part, le droit positif.

M. JULIEN FREUND : Chaque fois qu'on discute du problème du droit et qu'on veut aller au fond des choses, on se heurte à cette distinction classique du droit naturel et du droit positif. Et dans cette discussion du droit naturel et du droit positif on pose en même temps le problème du fondement du droit. Or, est-ce qu'on peut nier comme cela le droit naturel ? Et j'en viens à ce que disait tout à l'heure M. M'Baye : au nom de quoi se font les protestations ? Au nom de quoi se fait la contestation ? Au nom de quoi se dit-on révolutionnaire ? Certainement pas au nom du droit positif, puisque c'est le droit régissant la société et que l'on n'accepte pas ?

On fait donc intervenir d'autres principes qui sont moraux ou ce qu'on voudra, mais qui impliquent, eux, que le droit par lui-même n'est pas satisfaisant en tant que droit positif. Sinon le droit positif devrait être rayé une fois pour toutes, ou on devrait le conserver jusqu'à la fin des temps.

Nous sommes, là, devant une première difficulté.

Il y en a une deuxième, à savoir qu'avec le droit positif on peut parler éventuellement d'une déroute aux différents sens qu'a donnés M. M'Baye.

Mais ce qui est très grave, c'est que la politique actuellement est en quelque sorte dégingandée. Plus personne ne sait où aller. Nous sommes à peu près tous dans un état d'ahurissement. Pensez que le dernier traité de paix qui a

La liberté et l'ordre social

fondé un droit international discuté entre vainqueur et vaincu, date d'il y a maintenant cent ans. C'est le Traité de Francfort qui a mis fin à la guerre 1870-71. Depuis, il n'y a plus eu de traité de paix, au sens ordinaire du terme, de discussions entre vainqueurs et vaincus. Nous avons eu le Traité de Versailles qui a été imposé par les vainqueurs aux vaincus, sans que les vaincus puissent dialoguer. Et la guerre de 1939-45 s'est terminée sans traité de paix. Or, pour qu'il y ait un droit international positif possible, il faut bien qu'il y ait des traités de paix, parce que ce sont les traités de paix qui sont la source du droit positif international.

Nous apercevons déjà les différentes raisons qui nous ont conduits à la situation de déroute du droit : c'est parce que la politique ne joue plus son rôle, dans la mesure même où, de nos jours, il y a une certaine violence de la politique. Or il y a toujours eu de la violence dans la politique, mais c'était une sorte de violence qui était dans l'entraînement même de la politique.

Aujourd'hui, nous sommes devant une violence prévue d'avance, qui est justifiée. Et au nom de quoi la justifie-t-on ?

Ne sommes-nous pas de nouveau devant une déroute de la morale ? Et alors se pose, à partir d'une telle discussion, la question de savoir ce qu'est le droit.

Le droit, ce n'est pas du tout une essence, ce n'est pas quelque chose qui appartient à l'homme d'une façon originelle, primaire. Pour qu'il y ait un droit, il faut d'abord qu'il y ait une politique. Il faut qu'il y ait une société en train de s'organiser et c'est en tant qu'une société s'organise, donc qu'elle est politique, qu'il y a un droit.

Il faut qu'il y ait ensuite comme autre présupposition : la morale, étant donné que cette société, nous la voulons la plus juste possible.

Alors, que devient le droit ? Le droit devient précisément la dialectique entre le politique et le moral.

Si, dans cette dialectique, nous insistons davantage sur la morale, nous raisonnons dans les termes du droit naturel. Si nous raisonnons davantage du point de vue politique, nous tombons dans le droit positif. Mais il y a là une contradiction qui est fondamentale dans l'homme ; un antagonisme qui est dans l'homme même, et qu'aucune révolution ne parviendra jamais à surmonter. Et je crois que tant que nous serons hommes et que ceux qui nous succéderont

La liberté et l'ordre social

seront encore des hommes, tous se heurteront à cet antagonisme du droit naturel et du droit positif.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Qu'il me soit permis d'insister un peu sur des inclinations que nous avons en commun.

Nous voulons la liberté, la justice, le bien-être, la paix, mais pour y arriver, peut-être n'est-il pas mauvais d'employer dans toute leur rigueur les termes nécessaires.

Il est vrai, par exemple, que M. M'Baye n'a pas parlé — et il a eu parfaitement raison — de la distinction entre droit naturel et droit positif. Mais il est vrai qu'au fond, c'est le droit naturel qui est le sujet de sa conférence ; la déroute — si déroute il y a — serait la déroute du droit naturel, et non pas du droit positif.

Quand vous parlez d'une sorte de dialectique de la politique et de la morale, qui correspond à une autre dialectique entre le droit positif et le droit naturel, je vois là un grave danger. Parce que si vous séparez — comme on le fait toujours, malheureusement — la politique de la morale, vous avez par définition une mauvaise politique. La politique qui est séparée de la morale, ne fût-ce que sous la forme dialectique, en contradiction avec la morale, est nécessairement inhumaine. La politique, dans sa nature, dans son fond, dans ses aspirations et dans ses tendances, est toujours essentiellement morale.

M. JULIEN FREUND : Est-ce que vous subordonnez la politique à la morale ? Quelle est la nature des rapports ?...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je ne la subordonne pas, je l'identifie. (C'est autre chose. Ne prenez pas peur, j'y avais pensé avant.) Je l'identifie, considérant que le droit est aux antipodes. Je ne peux pas dans ma conscience violer la morale ni la politique, mais je peux violer le droit par une nécessité morale.

M. JULIEN FREUND : Par devoir moral...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je dis « nécessité » dans le sens de devoir...

Mgr PAUL BOUVIER : p.169 Droit moral...

La liberté et l'ordre social

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Non. Je n'emploie pas le mot « droit » qui, dans notre langage, exprime l'organisation sociale, la force de la société. Je ne peux employer ce mot qui n'a aucun fondement. Vous parlez de la Déclaration des Droits de l'Homme ? Elle est fondée sur quels droits ? Seulement sur les droits naturels ; elle ne peut pas avoir d'autre base. Elle ne peut pas se fonder dans la réalité, ni dans le droit positif. Donc c'est le droit naturel. Le droit naturel sert à couvrir mille choses même très contradictoires.

Mon ami Jean Wahl a dit que le devoir d'ensevelir n'est pas du tout nécessaire, il n'est pas universel. Je peux vous démontrer que n'importe quel droit naturel ou bien est purement formel ou bien n'est pas universel.

C'est cela le danger de la discussion, mais je pense qu'au fond nous sommes très proches.

M. JULIEN FREUND : Je crois que nous ne sommes pas proches ; quand vous dites identification, votre identification est plus dangereuse que la séparation qu'on a faite.

Quand vous dites que la politique doit être par essence morale, alors nous oublions quelqu'un dans cette affaire...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Qui ?

M. JULIEN FREUND :... parce que la politique devient alors une affaire de conscience purement personnelle. Voyez combien c'est grave, aujourd'hui. Au nom de ma petite morale personnelle, de ma petite conscience personnelle, nous arrivons toujours à désobéir. Et nous oublions l'Autre. Parce que la robe de la femme d'un président de la République ne nous plaît pas, nous désobéissons, parce que ma conscience personnelle me le dit. C'est tout le problème du subjectivisme qui est posé par cette identification de la morale et de la politique. C'est très grave.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Non, ce n'est pas très grave, du moment que vous admettez que je puis me conduire pour des raisons que vous appelez « subjectives » ; si c'est un caprice qui m'amène à agir d'une certaine manière, c'est du subjectivisme.

La liberté et l'ordre social

M. JULIEN FREUND : C'est ce qu'on appelle conscience morale.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Vous l'appellez comme cela, c'est exactement le contraire. Ah non ! C'est exactement le contraire du sens que Kant donnerait à cette notion. Il n'a pas dit du tout que, du fait qu'elle soit enracinée dans le cœur de l'homme, ce soit du subjectivisme. Au contraire. Il a immédiatement rectifié. Et il a précisé que le caractère universel est la meilleure garantie et la seule garantie.

M. JULIEN FREUND : p.170 Je suis anti-kantien et je vais vous dire pourquoi. Pour Kant, il y a la conscience individuelle. Cette conscience individuelle, il l'universalise et entre cette individualisation de la conscience et l'universalité de la morale, il n'y a plus rien, c'est le vide. Or, précisément, entre l'unité de la conscience personnelle et l'universalité, il y a l'Autre. Et c'est l'Autre — autrui — qui est toujours le phénomène déterminant en morale.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Ayez un peu de patience, les choses sont difficiles et compliquées.

J'ai cité simplement la conscience morale kantienne comme exemple. Je me suis limité à cette citation. Je ne fais pas les applications de Kant. Je ne cherche pas à conseiller, comme il faisait pour son élève, à agir d'une certaine manière au nom d'une règle qu'il déduisait de sa morale ; chose qu'il ne devait pas faire. Il l'a faite. Il y a une lettre précise à ce sujet. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il ne s'agit pas du tout d'ignorer l'Autre. Au contraire, ma réalité morale implique l'existence de l'Autre. Elle se forme précisément parce qu'il y a l'Autre. Mais elle est là : elle est concrète. Elle n'a pas besoin de s'ajouter. Moi, je ne suis jamais seul. Et la morale n'est jamais solitaire ou solitude ; elle est toujours sociale, exclusivement sociale ; même si elle existe en chacun de nous. Et son contenu est dicté historiquement par sa nature sociale.

Je n'ai donc pas besoin de faire intervenir un troisième terme pour concrétiser l'essence de la responsabilité morale et politique à la fois. Ce qui est à mon avis grave, c'est cette distinction qui devient une séparation entre la morale et la politique.

Le jour où l'on prendra conscience qu'on ne peut agir politiquement, de

La liberté et l'ordre social

manière efficace, à longue portée, qu'en agissant moralement, ce jour-là l'humanité aura fait un grand progrès.

Mme FAWSIA ASSAAD : Je voudrais revenir au sujet en discussion : le droit est-il en déroute ?

J'ai l'impression que notre société et notre époque ne sont pas si mauvaises que cela. En écoutant M. M'Baye on avait l'impression d'un cri d'alarme : le droit est en déroute. Mais j'ai finalement le sentiment que le droit a toujours été en déroute et que c'est précisément cela le sens du droit vivant : à savoir qu'il est mis en permanence en déroute et que, en dépit de cette déroute permanente, qui est peut-être sa vie même, il s'est opéré depuis les millénaires une démocratisation croissante, permanente du droit qui fait que les femmes, les enfants, les ouvriers préfèrent vivre au XX^e siècle, et à cette époque du XX^e siècle, qu'il y a tout juste un siècle. Il y a un progrès très net. Et je me demande si ce qui caractérise notre époque n'est pas, beaucoup plus qu'une déroute du droit, une conscience plus aiguë, plus universalisée, plus généralisée, plus internationalisée de cette déroute du droit, qui fait qu'on en prend conscience de façon peut-être convulsive.

On parle beaucoup de politique. On accuse les pays développés et les pays sous-développés, mais on ignore ce mouvement d'opinion ^{p.171} publique qui se constitue, qui est un élément tout à fait nouveau. Tout ce qui paraissait être un devoir de charité dans la génération précédente est devenu un droit pour tout le monde. Et ce droit a pris une ampleur telle que l'opinion publique, dans les pays développés, est de plus en plus convaincue qu'elle a le devoir d'aider les pays sous-développés : et les pays en voie de développement prennent conscience de leur droit à être aidés sans contrepartie politique. C'est un mouvement réel, qui peut donner un espoir pour l'avenir, et tracer une route au droit.

M. IVO RENS : Je voudrais partager l'optimisme de Mme Assaad sur le progrès. A vrai dire, je me demande si la notion de « droit en déroute », de « déroute du droit », n'est pas concomitante à l'inflation législative de nos Etats modernes, et d'ailleurs aussi des organisations internationales. Au fond, ne devrait-on pas parler plutôt de « déroute de la loi » ?

Lorsqu'on parle de déroute du droit, on l'oppose somme toute au prestige du

La liberté et l'ordre social

droit qui existait dans des sociétés qui ont précédé la nôtre ; d'un droit qui n'était le plus souvent écrit que très partiellement, alors que maintenant on veut tout légiférer, on veut tout écrire.

D'où provient cette inflation législative ? On prétend couramment qu'elle provient de la multiplication des relations sociales. Est-ce là une raison suffisante ? Ne provient-elle pas davantage de l'absence de consensus sur le fondement du droit ?

Dans les sociétés anciennes, le fondement du droit était religieux, comme le rappelait le conférencier, et cela s'applique encore largement à certaines sociétés africaines. Mais, dans notre société moderne, il semble bien que le consensus ait largement disparu et que précisément la force tenant une part toujours croissante dans la définition du droit positif, ce droit positif soit toujours plus contesté.

C'est ce phénomène d'absence de consensus qui est fondamental dans le phénomène de déroute du droit qu'on est bien obligé de constater dans les sociétés contemporaines.

Mgr PAUL BOUVIER : Je voudrais réconcilier les deux champions du problème kantien en employant une formule de Maritain qui disait : distinguer pour unir. Il y a des distinctions à faire. Et je crois que la subjectivité de Kant pourrait peut-être se retrouver dans la formule suivante : il disait qu'il fallait considérer une situation morale dans la mesure où elle pouvait s'étendre au monde entier, considérer l'homme non pas comme un moyen mais comme une fin et que dans la mesure où une vérité pouvait s'étendre à tous les hommes elle pouvait être acceptée. Il y a donc l'élément individuel et l'élément général.

Voici ce que je voudrais dire à propos du problème du changement : le problème du changement dans la loi nous fait toucher du doigt l'aspect permanent et l'aspect positif ou transitoire. Il y a cet aspect de la loi positive qui fait qu'elle s'adapte aux différentes sociétés et elle est bien obligée de le faire maintenant ; et ce que le conférencier avait pensé ^{p.172} être uniquement une déroute est peut-être le fait du changement qui s'est produit dans la société et de cette loi qui s'efforce de s'adapter, qui essaie de circonscrire cette nouvelle figure de la société. Mais l'aspect permanent serait l'aspect de recherche de la justice. Comment se fait-il qu'il y ait dans l'homme ce besoin de trouver une loi

La liberté et l'ordre social

qui soit juste ? Pourquoi ce sentiment-là est-il en lui ?

Evidemment, le mot « droit », le mot « loi », ce sont des mots qui ont une signification un peu analogique ; ils signifient certaines choses différentes, mais ils ont un point commun, c'est l'aspect obligation. Si vous refusez une loi positive, vous la refusez parce que vous estimez que vous n'avez pas le droit de la suivre. Il y a donc un autre droit, qui est ce droit intérieur, ce droit profond — ou ce devoir — qui fait que vous refusez cette loi. Il y a donc un aspect permanent, un aspect changeant.

Et on pourrait, si on voulait approfondir sur le plan métaphysique, peut-être trouver dans la loi, dans sa profondeur, un élément éternel. Et dans la mesure où vous trouvez cet élément éternel, la loi prend un caractère impératif qu'elle n'aurait pas sans cela.

Pourquoi êtes-vous appelés à suivre une loi, à l'adapter, et peut-être à la réaliser, à lui obéir ? C'est parce qu'il y a en vous le sentiment que vous devez faire cela. Pourquoi devez-vous le faire ?

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Parce que je dois.

Mgr PAUL BOUVIER : Nous pensons que ce « devoir » se rattache à quelque chose de plus élevé.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Alors, vous aurez l'obligation de me démontrer comment il se rattache...

Mgr PAUL BOUVIER : Je sens en moi cette nécessité...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Ah bon ! Vous n'avez pas besoin de développer les fondements ; du moment que la nécessité est là, vous avez les fondements.

S'il y en a encore un derrière celui-là, vous tombez dans la mythologie...

Mgr PAUL BOUVIER : Autrement dit, notre loi morale serait accrochée au néant...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Pas du tout, elle est accrochée à l'homme.

La liberté et l'ordre social

Vous vouliez réconcilier... Du moins vous conciliez-vous avec moi en reconnaissant que Kant n'a pas fait appel à un autre principe. Il aurait appelé cela une morale hétéronome, et ce qu'a combattu Kant, c'était précisément une morale hétéronome.

Après vous être déclaré kantien, vous introduisez un principe qui implique qu'il détermine l'hétéronomie de la morale.

Mgr PAUL BOUVIER : p.173 Ce n'est pas sur ce plan-là que je rejoins Kant ; c'est sur le fait que sa loi ne pouvait avoir de valeur que si elle s'étendait au monde entier.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Pour Kant, il fallait la bonne volonté. Et quand la volonté est bonne, vous n'avez rien à chercher derrière. Chercher le fondement de la bonne volonté, cela porte sur un terrain qui n'est pas celui de la philosophie. Je n'exclus pas que vous puissiez rattacher la bonne volonté à un Dieu créateur, par exemple. C'est possible.

Mgr PAUL BOUVIER : Ce que je trouve grave dans votre attitude, c'est que vous séparez le droit de la conscience.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je ne les sépare pas, je les oppose.

Mgr PAUL BOUVIER : Et votre droit, s'il n'est plus appuyé par la conscience...

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Je ne le respecte pas. Un droit contraire à ma conscience, je ne le respecte pas, et c'est mon devoir de ne pas le respecter !

Mgr PAUL BOUVIER : Revenant sur ce qu'a dit tout à l'heure Mme Assaad, à savoir que la loi a supprimé certaines situations où la charité pouvait jouer un rôle, je me demande, en tant que directeur de *Caritas*, si la loi a beaucoup à gagner à supprimer l'amour de son volume d'extension. Je ne le crois pas.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Elle ne l'élimine pas du tout. La loi, pour autant que vous y adhérez avec votre conscience, porte en elle-même la marque de l'amour, de la solidarité. La loi est une chose qui peut être extrêmement respectable.

La liberté et l'ordre social

Mgr PAUL BOUVIER : Au fond de l'acceptation du droit, il y a la notion de la valeur du droit.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : C'est vous qui projetez cette valeur. Le droit peut avoir de la valeur si vous la lui imputez ; mais il peut ne pas en avoir.

Nous avons des lois qui sont des lois positives que nous détestons. Il y a des régimes entiers que nous ne voulons pas reconnaître ; s'il y avait dans le fait de la loi elle-même, intrinsèquement, une raison de la respecter, pourquoi y aurait-il des régimes que vous détestez ?

Mgr PAUL BOUVIER : Il y a des lois que nous n'aimons pas, par exemple celles concernant les services des douanes ; il y a certaines lois que nous acceptons parce qu'elles sont nécessaires pour ^{p.174} éviter un plus grand mal. Mais il y a toujours la notion de valeur au fond de tout cela.

M. UMBERTO CAMPAGNOLO : Vous pouvez avoir des régimes — et j'ai vécu sous ces régimes-là — que vous détestez de A à Z. Cette espèce d'opposition que j'ai toujours considérée comme ancrée dans la conscience morale ne serait plus possible si la loi — le droit — avait en soi une valeur impérative.

R.P. COTTIER : Parfois, la meilleure façon de résoudre un problème est d'en aborder un autre. M. Rens a souligné un problème très important qui, à mon tour, me suggère une question à M. M'Baye.

Vous avez parlé du consensus. C'est, me semble-t-il, un problème fondamental. Et mon impression est que les législateurs qui ont élaboré la Déclaration des Droits de l'Homme ont essayé de rechercher les fondements de ce consensus dans le monde moderne. Or, dans la conférence que nous avons entendue hier, il y avait de temps en temps une pointe contre la Déclaration des Droits de l'Homme, d'autres fois c'était contre la Convention européenne des Droits de l'Homme. Vous lui reprochiez son caractère trop européen.

Il semble qu'on touche là un problème extrêmement grave.

Est-ce que la Déclaration des Droits de l'Homme serait un échec en ce sens qu'elle serait quelque chose de régional par rapport aux différentes cultures ? Ou bien a-t-elle vraiment réussi, pour l'homme moderne, d'une manière plus ou

La liberté et l'ordre social

moins parfaite, à trouver ces fondements du consensus nécessaire au droit ?

Telle est la question sur laquelle j'aimerais entendre M. M'Baye nous répondre.

M. KÉBA M'BAYE : Puisque vous me posez la question personnellement, je répondrai ceci :

Je pense que la notion de droits de l'homme en elle-même est absolument indispensable. Je vais plus loin. Je dis qu'on ne peut pas s'en passer, parce qu'elle est inhérente à la nature humaine.

Je sais très bien qu'il y a des positions doctrinales qui n'admettent pas cela, mais mon opinion est celle que je viens d'exprimer.

Mais de l'existence de droits de l'homme à la formulation de ces droits de l'homme, il y a évidemment une nuance.

Pour bien montrer cette nuance, je vais prendre un exemple : la Déclaration de 1789 est très différente de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. Pourquoi ? Uniquement parce que ces deux déclarations ont été élaborées à l'intérieur de sociétés de conceptions différentes.

Par conséquent, dès qu'on passe de la notion de droits de l'homme à la notion de déclaration, on se situe sur un autre plan, qui est nécessairement conjectural. Vous ne pouvez pas faire, en 1789, en France, une déclaration qui soit valable, en 1969, pour l'ensemble de l'univers. Ce n'est pas possible. C'est pourquoi j'ai dit dans ma conférence que ^{p.175} toutes les déclarations qui ont été faites depuis la *Magna Carta*, l'ont été pour les sociétés auxquelles appartenaient leurs promoteurs.

Dans la Déclaration universelle de 1948 vous avez les droits économiques et sociaux. Pourquoi ? Parce que, depuis un siècle et demi, il s'était produit une révolution dans la société occidentale. Et au moment où cette Déclaration de 1948 s'élaborait, il y avait trois Etats d'Afrique noire qui étaient présents. Ces Etats ne pouvaient pas représenter valablement l'ensemble du Continent noir. Et s'agissant de la Convention européenne des Droits de l'Homme, n'était-il pas fatal qu'au moment de l'élaborer, alors que la plupart des pays d'Afrique étaient sous dépendance coloniale, le premier mouvement ait été d'éloigner ces territoires de son champ d'application ? Et comment se fait-il que pendant cette

La liberté et l'ordre social

époque coloniale on ait refusé précisément aux ressortissants des pays colonisés, l'application des droits de l'homme ?

J'ai évoqué rapidement le fait qu'il y avait une distinction entre les individus ; il y avait le sujet et le citoyen. Au citoyen on reconnaissait la défense des libertés publiques et des droits de l'homme, alors que le sujet n'y avait pas droit. Cela n'est pas une hypothèse d'école, c'est une réalité. Ceci pour dire que dès qu'on passe de la notion de droits de l'homme à la notion de déclaration, on passe à mon avis de l'idéal au contingent.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant aborder l'autre face du problème traité par le conférencier, à savoir le problème du droit du développement.

Mme FAWSIA ASSAAD : Avant d'aborder le problème du développement, je voudrais mentionner le livre que, pendant son séjour à l'UNESCO, Mlle Hersch a contribué à écrire sur « Le droit d'être un homme », qui réunissait des textes de tous les pays et de toutes les époques et qui réalise un consensus international et universel.

Mlle JEANNE HERSCH : Je remercie Mme Assaad d'avoir mentionné ce livre. Ce n'est pas moi qui ai écrit ce livre ; il ne contient pour ainsi dire pas une ligne de moi. Il contient des textes recueillis dans tous les pays du monde, qui datent de toutes les époques à partir de 3.000 ans avant Jésus-Christ jusqu'en 1948, et qui montrent qu'avec des modes d'expression extrêmement différents, le sens de ce qui est dû à un être humain fondamentalement se retrouve partout, s'exprimant de la façon la plus diverse.

R. P. COTTIER : Il me semble que dans la conférence de M. M'Baye, la question du développement et du droit est revenue par deux fois.

Dans un premier temps, vous avez parlé du droit au développement et vous avez eu des aperçus qui étaient très suggestifs et j'aimerais vous en entendre dire un peu plus sur ce point ; et à la fin, vous avez montré comment le processus du développement est un des facteurs qui met le ^{p.176} droit en crise. Et cela se comprend bien, parce que le droit — il s'agit ici du droit positif — est conservateur par nature. Et qui dit développement dit mutation, bien que toute mutation ne soit pas un développement.

La liberté et l'ordre social

La question précise que j'aimerais vous poser est celle-ci : si on parle d'un droit au développement — que je pense être un droit qui se situerait au niveau des principes — il faudrait, me semble-t-il, que ce droit prévoie dans sa formulation les modalités de sa propre transformation et de sa constante adaptation. Est-ce que c'est un problème utopique qui est ainsi posé au juriste que vous êtes, ou est-il possible que le droit prévoie en lui-même à la fois les critères et les moyens de sa transformation ?

M. KÉBA M'BAYE : Effectivement, j'ai posé le thème : droit et développement à deux niveaux. D'abord à un niveau technique, pour dire qu'il est vraiment curieux qu'à l'heure actuelle on puisse considérer le droit comme un facteur de développement, alors que, par définition, vous venez de le rappeler, le droit est essentiellement conservateur. Et ce droit qui a pour objectif de « propulser » la société est évidemment techniquement nouveau. Tellement nouveau qu'il n'est pas enseigné dans les facultés, à ma connaissance. Il est enseigné uniquement à l'Institut international d'administration publique de l'avenue de l'Observatoire, à Paris.

Le deuxième niveau est social. Mais s'agissant du droit et du développement, il y a un autre phénomène — notamment en Afrique — qui rejaillit sur la mission du juriste. Il existe en Afrique de nouvelles sociétés qui, alors que sur le plan du développement économique et social, elles se trouvent à un très bas niveau, sont obligées de vivre sur le plan international exactement au même diapason que les sociétés très avancées techniquement et économiquement parlant.

Et alors, les dirigeants gouvernementaux de ces pays, qui ont la responsabilité de l'évolution des habitants, sont obnubilés par l'action.

Quand des gouvernements ont la responsabilité de quelques millions d'hommes qui, il faut le rappeler, n'en sont pas à la question du choix de la satisfaction de leurs besoins, mais pour qui il s'agit de savoir comment subsister, la Déclaration des Droits de l'Homme, en particulier, doit être mise à l'arrière-plan ; alors on se demande s'il est légitime pour ces gouvernements de prendre des mesures qui heurtent de front ces principes juridiques.

Evidemment, il y a un choix souvent dramatique à faire : et les juristes en particulier qui, de par leur formation, sont attachés à ces principes, mais qui ont la réalité sous leurs yeux, sont tiraillés entre deux pôles et en viennent très

La liberté et l'ordre social

souvent à sacrifier le droit. Dans certains cas, c'était tout à fait légitime. C'est pourquoi j'ai dit hier que les juristes sont devenus des tailleurs. On leur demande un boubou, ils le font ; un tailleur, ils le font ; une camisole, ils la font. Ils exécutent exactement les commandes des gouvernants.

Mais d'autre part, je crois qu'ils ont aussi une mission. Il leur faut, dans la mesure où il n'y a pas un état de nécessité, s'opposer à certaines p.177 initiatives qui, habillées du boubou de l'intérêt général, n'ont pas d'autre dessein que de sauvegarder les intérêts particuliers de quelques minorités. Ce problème existe certainement en Europe, mais il est démesurément grand en Afrique.

C'est tout le problème que j'avais évoqué hier assez brièvement : confrontation du droit et du développement sur le plan technique, et sur le plan social, de l'action de tous les jours, des hommes politiques, d'une part, des juristes de l'autre.

M. ANDRÉ BUNGNER : Je voudrais souligner, en ce qui concerne le développement ou la mutation dans un certain nombre de pays du monde, le caractère positif d'une certaine déroute du droit. Je veux dire que le développement est toujours une tension et une contestation. Mais une tension et une contestation en vue de... Et c'est cet « en vue de » que peut-être on ne met pas assez en évidence quand on parle de déroute.

Tout à l'heure, l'exemple de Socrate a été longuement discuté. Mais l'exemple de Socrate se situe à l'intérieur d'un système de valeurs dont nous sommes tous plus ou moins héritiers.

En revanche, on constate que dès qu'on aborde les trois quarts du monde, ce sont des systèmes complètement étrangers que l'on rencontre.

L'hiver dernier, à Genève, à l'Institut africain, nous avons organisé avec l'Institut Henri Dunant un séminaire de recherches sur l'implantation de l'idée Croix-Rouge en Afrique, et nous nous sommes aperçus que la réaction spontanée d'un certain nombre d'hommes présents était de dire : il est évident que dans notre système traditionnel, l'attitude à avoir, par exemple à l'égard du prisonnier, ne correspond absolument en rien aux principes Croix-Rouge que vous voulez maintenant importer sans préparation en Afrique, et que prônent un certain nombre de délégués qui sont tous des Occidentaux.

La liberté et l'ordre social

M. M'Baye faisait remarquer hier que les systèmes juridiques africains, par exemple, sont des systèmes cohérents qui ont leur sens, leur signification, qui sont intégrés de très près à la vie, qui représentent peut-être plus que la justice, un certain ordre, une certaine organisation harmonieuse. Je pense que les hommes profondément marqués par ces systèmes-là réagissent à des rapports de dépendance ou d'inégalité comme à une mise en question fondamentale qui entraîne précisément cette déroute du droit.

Il y a un certain nombre d'exemples classiques. Jacques Lombard parle du fameux vol du trône des Achanti. Les Achanti sont une confédération qui occupe en grande partie le Ghana. C'est la population la plus importante du Ghana, population restée extrêmement cohérente dans son propre système de valeurs et dans son propre système politique. Le trône des Achanti, symbole et signe, sacrement de l'unité achanti, représentait quelque chose de capital pour eux. Lorsque le trône a été volé, la loi anglaise a considéré cela comme un simple acte de brigandage sans importance, alors que pour les Achanti il s'agissait d'un crime de lèse-majesté qui ne pouvait être puni que par la mort. La loi anglaise p.178 a été appliquée et les Achanti n'en ont pu tirer qu'un mépris considérable pour cet occupant qui ne comprenait rien aux vraies valeurs.

Le vide juridique ainsi créé a entraîné une absence de sécurité dont aujourd'hui il faut sortir. Mais cette « déroute du droit » me semble représenter à cet égard peut-être l'effacement du mythe d'un droit en soi. Nous sommes dans une période de recherches, de tâtonnements, de tentatives ridicules parfois. M. M'Baye parlait hier soir de lois aussi absurdes que celle qui interdisait de se reposer l'après-midi ou de dépenser plus de 350 francs pour une réception familiale. On sent là quelque chose qui est assez pathétiquement la recherche du nouveau, la recherche du valable maintenant.

De même, l'absence de coopération des populations au respect du droit me semble extrêmement facile à expliquer dans cette perspective. Il s'agit de populations qui jugent encore ce droit comme une espèce de pièce rapportée qui n'a pas de signification directe pour elles, mais qui, peu à peu, et peut-être à l'exemple des juristes d'ailleurs, qui ont une tâche de vulgarisation, entre dans cette perspective nouvelle.

Cette situation d'insécurité que représente l'absence d'un droit dont on soit sûr, l'absence de modèle social d'où pourrait sortir un certain droit, donne

La liberté et l'ordre social

liberté à un certain nombre de mouvements. C'est l'époque des utopies. J'appelle « utopie » ici tout système, toute perspective, tout espoir qu'il y aurait ailleurs un monde mieux organisé ; un monde qui représenterait la vérité. C'est une chose très typique, lorsqu'on parle avec des étudiants africains, de sentir à quel point ils sont persuadés qu'il y a toujours un meilleur système qui pourrait être appliqué. Notre critique facile est de dire : ils manquent de réalisme. Mais cette absence de réalisme est précisément le besoin de trouver cette sécurité.

C'est aussi la période des conservatismes où l'on se durcit dans certaines positions pour éviter de changer, pour éviter d'être trop complètement mis en question. Il est assez intéressant de constater, par exemple, que l'apartheid que dénonçait à juste titre, hier, M. M'Baye, n'est pas soutenu surtout par les financiers ou les économistes. L'apartheid est soutenu surtout par les populations rurales blanches qui, étant les plus près des modèles traditionnels dans lesquels ils ont vécu depuis un, deux ou quatre siècles, n'envisagent pas de changer de vie.

Voilà, me semble-t-il, un certain nombre des problèmes qui se posent et la déroute du droit me semble, comme je le disais, un certain effacement des mythes, une espèce de chute du droit occidental, naturel ou positif, peu importe ici ; d'une conception occidentale de la vie, qui apparaît désormais comme étant peut-être moins sûre ; mais en même temps, comme il y a nécessaire développement, c'est-à-dire marche en avant, il y a tentative de synthèse, tentative de recherche de quelque chose de nouveau. Et, dans cette perspective, par exemple, la Déclaration des Droits de l'Homme m'apparaît comme étant une hypothèse optimiste qui doit devenir une réalité.

Il s'agit maintenant, non pas de parler de « déroute » — car la déroute se référerait au passé, au souci de maintenir quelque chose qui existait — mais au contraire d'aller en avant. Et peut-être le droit du ^{p.179} développement, par exemple, est-il à voir dans cette perspective de construction de quelque chose de neuf, de découverte d'un certain nombre d'éléments que les peuples du monde, les hommes peuvent avoir en commun, et qui peut redevenir l'assise d'un droit.

M. JULIEN FREUND : Je m'étonne quelque peu que M. M'Baye ait pu s'étonner qu'on puisse considérer le droit comme un facteur du développement.

La liberté et l'ordre social

En fait, que traduit le droit ? Il traduit une certaine mentalité et il est une des images possibles de la mentalité d'une société à une époque déterminée. Il me semble, par conséquent, qu'il faut inclure le droit dans un système de développement, comme on inclut l'économie, comme on inclut d'autres aspects.

Celui qui a dit les choses les plus intelligentes sur ce phénomène du développement les a dites à une époque où on n'en parlait pas encore. Je fais allusion à Max Weber, mort en 1920, qui a élaboré une magnifique théorie du développement dans son livre « Economie et société ». Or Max Weber montre que le développement est un problème de mentalité. Vous pouvez apporter la plus belle technique économique, si cette technique n'est pas accordée à la mentalité, toute cette technique ne pourra pas s'appliquer. Il y a donc un phénomène de mentalité qui est essentiel.

Et maintenant, j'aimerais aborder un deuxième point. Lorsque nous envisageons le problème du développement, il y a une chose qu'on ne dit pas, c'est qu'il n'y a pas de théorie du sous-développement. Il est possible de faire une théorie du développement, mais il n'est pas possible de faire une théorie du sous-développement. Vous ne pouvez pas faire une théorie du sous-développement, parce que vous ne pouvez pas montrer comment un peuple va se développer ou se sous-développer.

Lorsqu'en mai 1968 s'est posé aux étudiants le problème de la déstructuration, ils ont pu démolir les structures, mais ils ont été incapables de faire une théorie de la déstructuration. On peut faire une théorie de la structuration, mais non de la déstructuration. Pas plus qu'on ne peut faire une théorie du sous-développement. On ne peut que faire une théorie du développement. C'est de là que le droit, en tant qu'il est une forme de la rationalisation de la vie, entre comme un des facteurs dans une théorie du développement.

Mme FAWSIA ASSAAD : J'aimerais savoir à quoi sert la théorie du développement. Ne faut-il pas plutôt un programme ?

M. JULIEN FREUND : C'est de la théorie...

Mme FAWSIA ASSAAD : Prenez le programme d'un parti politique...

La liberté et l'ordre social

M. JULIEN FREUND : C'est de la théorie...

Mme FAWSIA ASSAAD : C'est de la pratique.

M. JULIEN FREUND : p.180 De là à la pratique, il y a tout un problème. Mais le programme d'un parti, c'est ce qu'on n'applique pas, c'est la théorie.

M. KÉBA M'BAYE : Je voudrais répondre très brièvement à M. Freund en particulier sur le premier point.

Je commencerai par lui renvoyer ce qu'il m'a dit, à savoir que je m'étonne qu'il s'étonne que je m'étonne que le droit soit utilisé comme moteur du développement.

M. Freund nous a dit deux choses sur lesquelles je suis entièrement d'accord :

- d'une part, que le droit était l'image d'une société à un moment donné ;
- d'autre part, que le développement ne consiste pas seulement à augmenter la production et la productivité, mais à réaliser une révolution dans les mentalités.

Mais précisément, étant donné que le droit est une sorte de photographie d'une société à un moment donné, il est bizarre qu'on utilise ce facteur, qui est un facteur statique, pour réaliser un développement qui est précisément mouvement. C'est pourquoi le droit du développement ne consiste pas à photographier la société à un moment donné ; le droit du développement consiste à appliquer un droit qui n'est pas le droit « normal » de la société à ce moment.

Je m'explique : à l'heure actuelle, en Afrique noire, par exemple, 80 pour cent des personnes vivent sous le régime de la coutume. A peu près 90 pour cent des coutumes africaines admettent la polygamie. Or, un pays comme la Côte-d'Ivoire applique, depuis cinq ans, le Code civil français, ce qui ne correspond pas du tout à l'état d'évolution de la société ivoirienne. Mais on pense qu'en réalisant la protection de la femme par le droit de la famille on accélérera sa participation à l'évolution de la société et, d'une façon générale, sa participation au développement économique et social.

La liberté et l'ordre social

Il est certain que la loi ivoirienne de 1964 sur la monogamie n'est pas appliquée intégralement. Elle est méconnue par une très forte proportion de la population. Mais, rien que du fait de l'existence de cette loi, il y a une attraction vers son application, et tel est précisément le but du droit du développement.

M. ANDRÉ BUNGENER : J'ai de la peine à suivre M. Freund dans ce qu'il dit sur l'inexistence d'une théorie du sous-développement. Evidemment, les mots sont ce qu'ils sont ; on ne sait jamais très bien ce que recouvre le mot « théorie ». Il est vrai qu'il y a une dizaine d'années, lorsqu'on parlait de sous-développement, on ne faisait que décrire une situation objective. On parlait d'écoles insuffisantes, de mortalité infantile grave, d'absence de consommation d'énergie, etc.

Il reste que, depuis quelques années, un certain nombre de travaux de psychologie sociale ont mis en évidence des phénomènes qui semblent relativement clairs : la dépendance, la dépossession culturelle, le fait ^{p.181} d'être envahi par des modèles étrangers que précisément la culture antérieure n'assume pas, le fait que la société n'est pas en mesure de répondre à des besoins de consommation, à des nécessités de modernisation qui sont directement importés de l'étranger, et que la société, qui était en équilibre et relativement apte à faire face à un certain nombre de problèmes de son existence, cesse de pouvoir le faire. Des études comme celle de Germaine Tillon sur l'Algérie, qui date de 1957, où l'on trouve des mots tels que « clochardisation », situent cette descente progressive de la pauvreté vers la misère.

Par des travaux comme ceux de Roger Bastide et de son Centre de psychologie sociale, on sait de plus en plus ce que sont les mécanismes du sous-développement, et il faut en tenir compte. Et si, aujourd'hui, on parle de crise dans l'assistance technique, et si on pense de plus en plus à revoir les procédés de cette assistance technique, c'est qu'on s'est parfaitement aperçu qu'il y avait des conditions psychologiques de transmission du savoir, et que si l'on écrasait des populations sous des modèles étrangers sans respecter leur personnalité de base, on pérennisait une situation de sous-développement. C'est Anna Freud qui, sauf erreur, parlait de la réaction de fuite de ceux qui en sont venus à se détester eux-mêmes parce qu'on leur a montré qu'ils n'étaient rien du tout.

La liberté et l'ordre social

Mlle JEANNE HERSCH : Je voudrais poser deux questions à M. M'Baye.

La première concerne ce qu'il a dit tout à l'heure à propos de cette application du droit à une région qui n'est pas prête à le recevoir, mais qui doit préparer le futur. Je voudrais savoir quels sont, d'après vous, les résultats qu'on peut attendre de ce droit « futuriste ». Et notamment, si cela entraîne à la fois une déroute de la coutume sous laquelle vivait cette population et une déroute du droit, quelle sorte de conséquences cela a-t-il ?

Je suis personnellement convaincue que les sociétés occidentales ne peuvent pas vivre sans droit. Je ne sais pas s'il en va autrement des sociétés africaines.

Deuxième question, elle est plus particulière.

Vous avez parlé aussi de la déroute du droit par dépassement. Par exemple, la substitution de méthodes médico-pédagogiques aux méthodes judiciaires dans la délinquance juvénile.

Je voudrais savoir quels sont pour vous les critères d'application de cette fuite en avant en Afrique ? Quels sont les critères qui permettent de violer certains principes de droits fondamentaux quand vous dites qu'on a raison de le faire. Je suis convaincue qu'il y a des cas où on doit avoir raison de le faire et je voudrais savoir si vous pourriez préciser certains critères.

M. KÉBA M'BAYE : Pour répondre à votre première question, à savoir si le droit du développement, qui est un droit que vous qualifiez de « futuriste », est ou non appliqué, je voudrais rappeler un mot de Ripert qui dit à peu près que le droit est fait pour la société ; si la société ignore cela, le droit se venge en l'ignorant.

^{p.182} Cela veut dire que, lorsqu'on fait un droit qui n'est pas adapté en général, il n'est pas appliqué. Mais il y a quand même un phénomène, à savoir que l'existence même de la loi implique une sorte de propension à son application.

Je m'explique. Lorsque dans un pays comme la Côte-d'Ivoire, on prend en 1964 une loi pour décider que désormais la monogamie est instituée, il y a d'abord le fait que certaines personnes obéissent encore à la loi — heureusement elles existent — sans avoir besoin de deux gendarmes derrière elles. Il y a ensuite le fait des personnes qui ont intérêt à ce que cette loi soit

La liberté et l'ordre social

appliquée. Je pense en particulier aux femmes dont la majorité ne voudrait pas de la polygamie. Si bien qu'il y a toujours un début d'application de la loi lorsqu'elle s'inscrit dans le droit du développement. Et rien que ce début est une sorte d'amorce qui permet par la suite de propager la loi par des propagandes faites à la radio, ou dans des réunions politiques, et de la faire appliquer par un nombre beaucoup plus grand. Mais il est certain qu'au moment où la loi est prise, et dans les jours, mois et années qui viennent, elle est appliquée par un nombre extrêmement réduit de personnes. Pour ma part, j'ai la conviction que c'est là une bonne technique, parce qu'elle permet, en familiarisant petit à petit la société avec une façon de voir, une façon de penser, une façon d'agir beaucoup plus favorables à l'éclosion du progrès économique, de réaliser ce progrès lui-même.

En ce qui concerne la deuxième question, à savoir : le problème du dépassement du droit, il s'agit finalement d'un phénomène des sociétés développées.

Dans les sociétés développées, en particulier dans les sociétés scandinaves, quand un enfant ou un adolescent commet une infraction, il n'est pas question de lui appliquer une sanction juridique, comme on l'aurait fait au Sénégal, par exemple.

L'enfant ne relève plus des tribunaux ; il relève d'une institution spécialisée qui assure sa rééducation en vue de son insertion dans la société à laquelle il est destiné. Il en est ainsi du droit du travail qui, de plus en plus, sort complètement du droit *stricto sensu*. On en vient de plus en plus à le « publiciser » mais également à le rendre, disons institutionnel, à le sortir de son cadre originel. Même le droit des affaires s'efforce de plus en plus à sortir du cadre strict du droit classique.

Ce sont là des phénomènes de sociétés économiquement très évoluées, que l'on ne retrouve pas du tout dans les pays sous-développés où l'on ne peut pas se payer le luxe d'avoir des institutions semblables pour les enfants délinquants. Les enfants délinquants, au Sénégal, on les met en prison parce qu'on n'a pas d'autre endroit où les mettre ; on n'a pas les moyens de faire autrement. C'est donc au fur et à mesure que la société évolue économiquement que l'on peut réaliser ce dépassement du droit.

La liberté et l'ordre social

M. JEAN WAHL : Devant ce titre « la déroute du droit », j'avais formulé la crainte que nous semblions enterrer une idée que l'humanité a mis beaucoup de siècles à acquérir et qui est précieuse : p.183 l'idée qui s'est présentée sous différentes formes : droits de l'homme, droits naturels. Je craignais que nous semblions les fossoyeurs de cette idée. Mais telle n'a pas été la réalité.

Je crois qu'il faudrait dire « la route » du droit plutôt que la déroute du droit. J'admets — je me laisse aller — que la route du droit est courte, mais qu'il y a toujours cette idée d'universalité sur laquelle insistait M. Campagnolo en s'inspirant de Kant.

Maintenant, la bonne volonté est la seule chose absolument bonne, dit Kant. Peut-on tout à fait dire qu'il n'a fondé cela sur rien ? Kant a trouvé naturellement un « truc » très ingénieux pour fonder son idée, c'est ce qu'il appelle postuler. Et alors, peut-on dire qu'il y a quelque chose dans l'univers qui fait que nous avons foi dans cette bonne volonté, que nous avons foi dans le fait qu'elle ne se trompe pas toujours et constamment, qu'elle est souvent dans la bonne route... ? Mais c'est tout ce que je voulais dire.

M. KÉBA M'BAYE : Après ces mots fort sages, je n'ai évidemment rien à ajouter, sinon que j'ai également la conviction que la déroute actuelle du droit est simplement un signe annonciateur de l'évolution de notre société.

LE PRÉSIDENT : Je remercie les invités qui, par leurs interventions, ont contribué à éclairer certains aspects des problèmes posés dans la conférence de M. M'Baye.

L'entretien est clos.

@

DEUXIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par Mgr Henri van Camp

@

LE PRÉSIDENT : p.185 Le débat de Paul Ricœur me paraît un débat essentiel (comme d'ailleurs tous les débats qu'il provoque) et qui porte simultanément, comme tous ses discours, à au moins deux niveaux. Le premier, évidemment, est l'objet même de son discours : l'existence et les conditions de possibilité d'une politique. D'autre part — et je tiendrai personnellement beaucoup à ce deuxième sujet — il présente une réflexion sur les conditions de possibilité d'une philosophie politique.

La question concrète que je ne cesse de me poser, précisément parce que notre souci professionnel va dans ce sens, est de savoir ce que la philosophie peut aujourd'hui. Dans le monde que nous connaissons comme préoccupé, comme déchiré, comme profondément inquiet au niveau individuel, personnel, comme au niveau social, international, que peut le philosophe ? Je pense particulièrement à la question que les jeunes, et plus particulièrement les jeunes universitaires, peuvent se poser à ce sujet.

La leçon que M. Ricœur a faite hier soir paraît justement avoir été une prise de position à ce sujet. A nous maintenant de la juger avec respect, mais aussi en toute sévérité ; et d'autre part, à nous de nous faire expliquer par M. Ricœur les présupposés de son exposé qui devrait être, je crois, développé sur certains points.

Il y a deux secteurs essentiels de questions. Le premier porte sur les présupposés proprement philosophiques de l'exposé de M. Ricœur, et le second serait plus concret. Nous allons partager l'entretien en ces deux aspects. La première question pourrait être formulée par Mlle Hersch. Ce n'est pas une désignation arbitraire ; elle résulte de la préparation à la discussion.

Mlle JEANNE HERSCH : Je voudrais adresser à M. Ricœur deux questions qui sont, je crois, deux objections.

¹ Le 5 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

M. Ricœur a voulu construire son exposé directement contre une certaine conception de la liberté, qui lui paraît abstraite. Je voudrais lui ^{p.186} adresser un reproche d'abstraction. Je crois que cela tient au fait que M. Ricœur a voulu faire une construction philosophique, dans laquelle il parle d'articuler les notions les unes par rapport aux autres. Cela l'amène à dire qu'il a posé le problème de la mise en place d'un Etat. Or, je crois que la condition fondamentale de toute dimension politique est qu'on se trouve toujours déjà dans un Etat mis en place. Je crois que si on néglige cette donnée primordiale, cela altère toute la suite du développement. Je voudrais savoir ce que M. Ricœur en pense.

La deuxième question que je voulais poser concerne le sens, tel qu'il a été lié hier dans la conférence, à l'idée d'une liberté sensée, ce qui signifie — si j'ai bien compris — une liberté orientée vers..., une liberté qui veut quelque chose, tendue vers un sens. Là, je suis tout à fait d'accord. Mais, là où je vois des difficultés, c'est que M. Ricœur a voulu orienter la liberté vers la création d'une œuvre, particulièrement d'une institution et plus particulièrement encore d'une constitution. Je crois qu'une institution n'est jamais un sens ; une institution et une constitution sont des conditions pour que des sens puissent se déployer, qu'une action puisse viser un sens. Mais jamais l'institution elle-même ne peut être le sens de quoi que ce soit.

M. PAUL RICŒUR : Les philosophes se font volontiers les uns aux autres le reproche d'abstraction ; l'abstraction que j'assume est celle-ci : je tente d'élaborer les notions fondamentales qu'il faut articuler pour pouvoir rendre compte d'une existence humaine sensée. Par contre, je récusé l'objection d'abstraction, si l'on entend, comme je l'ai fait, par philosophie abstraite une philosophie incapable de rendre compte des secteurs fondamentaux de l'existence humaine dans lesquels nous réalisons quelque chose.

Mlle Hersch dit que j'ai voulu commencer le monde et donner naissance à l'Etat alors que l'Etat est déjà là. Je réponds en sens inverse : si je dis que l'Etat est déjà là, je ne le comprends pas. Il est l'autre de moi-même, l'étranger absolu, à la limite l'ennemi, le tyran. La philosophie est alors condamnée à établir la destinée et le salut de l'individu en marge de l'Etat qui reste l'insensé. Cela ne veut pas dire que je crée l'Etat ; je ne fais pas une chronologie ; j'essaie de donner un ordre de succession des notions qu'il faut articuler pour pouvoir rendre compte de l'Etat : liberté, sens, œuvre, droit, institution, constitution ;

La liberté et l'ordre social

c'est une sorte de progression rationnelle, qui me permet en même temps d'enrichir la notion de volonté à mesure qu'elle s'institutionnalise ; mais, parce que cet ordre n'est pas du tout chronologique, j'admets parfaitement que l'Etat est déjà là, qu'il précède ma réflexion.

Mlle JEANNE HERSCH : Vous avez dit quelque chose de caractéristique : si je dis que l'Etat est déjà là, je suis obligé d'établir une théorie de l'Etat comme tyran. Cela veut dire que ce qui est déjà là m'est totalement hostile. Vous l'avez repoussé du côté de l'ennemi. Je crois que c'est une des attitudes vicieuses de la pensée contemporaine d'admettre que ce qu'on trouve devant soi est de ce p.¹⁸⁷ fait l'ennemi. Je crois qu'on trouve l'être, le monde ; je crois qu'on trouve la nature, Dieu. Il est déjà là aussi ; cela ne veut pas dire qu'il est l'ennemi.

M. PAUL RICŒUR : Je le comprends comme déjà là, en ce sens que je ne peux pas le tirer de la liberté sauvage ; mais lorsque j'essaie d'articuler les conditions d'une existence sensée, je le trouve précisément parmi les conditions déjà là du sens.

Mgr PAUL BOUVIER : Mlle Hersch a souligné cette opposition qu'il y a entre l'individu et l'Etat qui se trouverait déjà là. C'est là tout le nœud du problème. Comment concilier, à l'heure où les Etats font usage de la violence, où il y a un conflit terrible, où la tyrannie de l'Etat est là, le secteur étatique et l'individu ? Comment surmonter cette opposition entre la personne et la société, le fait de l'individu qui a sa personnalité, son existence, et qui a une existence rattachée à une communauté, à un ensemble ?

Est-ce peut-être parce que vous vous êtes trop appuyé sur Hegel que vous continuez à maintenir cette espèce de climat de lutte et de tension, puisque Hegel procède par oppositions ? Est-ce que le fait de poser le problème sur ce plan ne fait pas que cette opposition, cette violence se perpétue ? Là, je verrais peut-être une autre orientation philosophique : dans la conception même de l'individu qui est à la fois personne et communauté. Sur ce plan, ne pourrait-on pas surmonter cette difficulté, puisque de la même personne jaillirait ce besoin de communauté et de personnalité qui se tient dans l'existence ?

M. PAUL RICŒUR : Je suis bien d'accord que, dans sa constitution la plus

La liberté et l'ordre social

intime, le vouloir humain comporte la double dimension individuelle et communautaire. Le problème est précisément de les articuler, de passer d'un « je veux » arbitraire à un vouloir sensé, c'est-à-dire à une volonté qui comporte un aspect de légalité, d'universalité, de rationalité. Il est essentiel à la philosophie de la volonté de tenir ensemble l'élément irrationnel du surgissement et la dimension rationnelle du sens.

Mlle JEANNE HERSCH : L'institution n'est pas le sens.

M. PAUL RICŒUR : La progression que je propose va du plus abstrait au plus concret. Le premier concept est celui du sens ; il désigne seulement le contraire de l'arbitraire. Toutes les autres notions ne servent qu'à l'explicitier ; ainsi, chez Kant, la notion de droit sert à expliciter les conditions de coexistence des volontés qui règlent, si j'ose dire, la notion de sens à plusieurs. J'ai pensé qu'il y avait une notion plus primitive que celle de droit, celle d'œuvre qui marque la simple volonté de réaliser quelque chose en entrant dans le fini d'une réalisation. Mais, pour que cette œuvre soit reconnue par les autres, il faut une loi de mutualité ; c'est ici que viennent les notions de droit, p.188 d'institution, de constitution. L'ordre n'est pas du tout chronologique, c'est un ordre d'explicitation. Il arrive parfois que l'ordre chronologique soit manifestement inversé ; ainsi Hegel pense les conditions du droit pénal avant celles de la constitution politique. Cela signifie simplement que l'on peut penser le droit pénal avec des notions plus abstraites et plus pauvres que celles qui sont requises pour penser une communauté politique concrète.

Mlle JEANNE HERSCH : Ce n'est pas du point de vue chronologique que je disais cela. Mais alors, je pose une autre question, liée à celle-ci : est-ce qu'en politique on peut négliger complètement cet ordre chronologique essentiel ? Est-ce que, pour l'action politique la situation n'est pas toute changée du fait qu'on ne met pas en place un Etat, mais qu'il y en a déjà un ? Est-ce que cela ne change pas les fondements mêmes de la réflexion ?

M. PAUL RICŒUR : La préexistence de l'Etat est précisément la condition pour que le philosophe le pense ; le philosophe n'invente rien ; c'est le lieu de rappeler l'image de Hegel dans les *Principes de la Philosophie du Droit* : le

La liberté et l'ordre social

philosophe vient après coup, au crépuscule, comme la chouette de Minerve. Ce qui se donne à comprendre, c'est que l'institution est cela même que je veux fondamentalement. Un projet révolutionnaire présuppose que j'attends quelque chose de l'institution, à savoir la restitution en liberté de ce que j'aurais cédé en obéissance.

Mlle JEANNE HERSCH : Je suis avec vous pour ce qui est la défense de la nécessité de l'institution, mais l'institution n'est pas un sens. Elle apporte un sens.

M. PAUL RICŒUR : Je veux bien dire que l'institution n'est pas un sens mais apporte un sens, si l'on entend par là que la recherche du sens ne s'achève pas au plan politique. Mon exposé, précisément, s'arrête volontairement à un certain point ; l'Etat est seulement le terminus d'un certain parcours ; au-delà il y a l'esthétique, la religion, la philosophie ; la notion entière et complète du sens se déploie donc plus loin. Mais il y a un certain segment d'existence sensée qui est notre existence politique.

M. JEAN WAHL : Je voulais parler des termes hégéliens et des termes de dialectique et de synthèse. Vous avez dit que pour comprendre la dialectique il faut l'admettre dès l'origine, c'est-à-dire dans la volonté. Je me demande ce que c'est que cette dialectique qui sera intérieure à la volonté. C'est mon premier point pour le moment. Mon second point est l'idée de synthèse, que je n'aime pas. Je me méfie. Je crois qu'au fond, ce que vous appelez synthèse, c'est ce que j'appelle un équilibre de contestations, et ce n'est pas une synthèse. Tant mieux, parce que la synthèse et la dialectique sont choses dangereuses. Je me demande si on a le droit philosophique d'employer le mot dialectique.

p.189 Je vais très loin dans le sens contraire au vôtre, car idéologiquement, dialectique est dangereux. Plus tard, j'aurai peut-être l'occasion de prendre la défense de Kant et de Descartes.

M. PAUL RICŒUR : J'ai défendu l'idée de dialectique dans les seules limites d'une philosophie de la volonté : je ne peux comprendre ce qu'est une volonté humaine sans recourir à une composition de notions contraires : je veux exister moi-même autre que tout autre, mais en même temps je veux être avec les

La liberté et l'ordre social

autres ; l'Etat en est la condition. Je veux donc à la fois sauver ma particularité et la perdre. Il y a ainsi une dramatique intérieure à la constitution même de la notion de volonté, qui scande l'entrée en institution. Par contre, je ne défendrais pas l'idée d'une synthèse philosophique achevée et dissocierais la notion de dialectique de celle de savoir absolu. Si l'« esprit » hégélien a quelque part un sens, c'est dans la philosophie de la volonté, comme le montre la préface à la *Philosophie du Droit*. Je ne crois donc pas que la synthèse puisse être achevée ; la volonté est seulement l'appétit de la synthèse ; c'est cela que j'appelle le sens, le sens du sens. Nous sommes à la recherche de quelque chose comme d'une réconciliation ; mais elle ne s'achève pas dans la sphère politique ; c'est pourquoi la politique reste le lieu d'une certaine déception ; je poursuis quelque chose que je n'atteins que partiellement. Il y a un aspect sensé qui est la constitution, mais un aspect insensé qui est l'arbitraire. Cette contradiction reste invincible dans l'ordre politique. C'est pourquoi je poursuis la vie sensée ailleurs, dans d'autres sphères, dont je n'ai pas parlé hier, afin de ne pas tout mêler. J'ai voulu rester dans la région du politique, pour y porter aussi loin que possible l'affrontement du sensé et de l'insensé.

M. JEAN WAHL : Est-ce que vous ne dramatisez pas un peu ? Plus naïvement que vous, je crois qu'il y a certaine naïveté à dire : je suis puissant, mais l'Etat l'est davantage encore ; je dirai plus naïvement encore : l'Etat me défend et m'opprime, et il y a là une balance.

M. PAUL RICŒUR : C'est précisément ce que j'essaie de comprendre. En quoi l'Etat me défend-il ? En ceci que, quelle que soit la protestation de la liberté, elle s'exprime encore à la faveur d'un certain ordre public ; la revendication de la liberté la plus sauvage, si elle n'est pas reconnue, tolérée, protégée, n'a pas de signification ; voilà ce que je comprends de l'Etat.

M. JEAN WAHL : L'Etat nous protège.

M. PAUL RICŒUR : Il est la condition de l'exercice mutuel de la liberté, en tant qu'il est au service du public. La tyrannie absolue est une fable. Même l'Etat nazi rendait certains services au public, en tant qu'il était Etat.

La liberté et l'ordre social

Mme FAWSIA ASSAAD : p.190 Dans la mesure où il devient service public, n'y a-t-il pas suppression de l'Etat ? Si vous comprenez par Etat l'ordre public, il y a une suppression de l'Etat et de la notion d'Etat. On ne parle plus de l'Etat. En fait, s'il y a Etat, il y a un monstre. Je suis partie du présupposé de l'Etat dangereux pour la liberté de l'individu.

Vous avez dit que l'Etat est bon et peut être sensé. Vous avez dit qu'on peut discuter avec l'Etat. Or, si l'Etat est l'ennemi, comme vous le disiez au début, je fais une politique du tyran. Vous écartez l'idée que l'Etat puisse être un tyran.

M. PAUL RICŒUR : Je ne l'écarte pas.

Mme FAWSIA ASSAAD : L'Etat tyran est autre chose. Il faut se défendre de cet Etat.

M. PAUL RICŒUR : Je me demande au nom de quoi vous pouvez dénoncer la tyrannie sinon au nom de l'exigence d'un Etat qui ne serait pas tyrannique. Si vous ne pouvez concevoir un tel Etat, si vous n'en percevez aucun signe dans la trame de l'histoire, depuis l'Empire romain jusqu'à l'Etat moderne, je me demande comment vous pouvez faire la critique du tyran.

Mme FAWSIA ASSAAD : Aussitôt que l'Etat la prend en main, elle devient tyrannique aussi bien que les autres. Votre idéologie, prise en main par un Etat, deviendra tyrannique, si on ne cherche pas à l'intérieur de cette institution une possibilité de révolte contre l'Etat.

M. PAUL RICŒUR : C'est pourquoi j'ai dit que la liberté individuelle restait un irréductible jusque dans ses aspects sauvages ; il faut jouer d'un arbitraire contre l'autre ; c'est la fonction de la contestation ; il y aura toujours une réserve de contestations contre l'Etat existant, parce que l'Etat n'est jamais conforme à sa propre idée.

Mme FAWSIA ASSAAD : Ne serait-il pas prudent, pour une philosophie politique qui défend la liberté de l'individu, de partir de ce postulat que le problème posé par Rousseau est un problème insoluble, qu'il n'y a pas de conciliation possible, de synthèse possible, entre la liberté de l'individu et l'Etat ?

La liberté et l'ordre social

M. JULIEN FREUND : Il y a toujours des solutions provisoires, non définitives. Tout Etat est une solution qui vaut ce qu'elle vaut. C'est pourquoi je voudrais revenir sur l'idée exprimée tout à l'heure, que tout Etat, même l'Etat nazi, remplissait nécessairement des fonctions d'Etat. C'est pourquoi j'ajoute qu'il n'y a pas d'Etat totalitaire. Il n'y a que des partis totalitaires. C'est la grande confusion que nous faisons : nous croyons que les Etats sont totalitaires, alors que c'est la volonté du parti qui occupe l'Etat qui introduit le totalitarisme.

M. JEAN RUDHARDT : p.191 Il y a dans l'exposé de M. Ricœur une certaine démarche, et il y a un lieu de cette démarche qui demeure obscur pour moi. Je comprends très bien ce passage de la liberté vide à la liberté concrète, le passage soumis à la loi du fini, qui permet à cette liberté concrète de se manifester dans une œuvre. Je comprends moins bien le passage de la notion d'œuvre à la notion d'institution considérée comme œuvre.

Si je peux bien concevoir que l'institution est le produit de l'action humaine — institution juridique ou de l'Etat —, il ne s'agit plus de l'action d'un individu, mais de l'action d'une pluralité d'individus. Et la volonté qui, ici, devient concrète, n'est plus une volonté singulière. Il me semble que l'on n'échappe pas à la difficulté que vous avez dénoncée chez Rousseau, du passage de la volonté individuelle à la volonté commune.

Je me demande si, pour se rendre compte de ce passage, de cette aliénation au sens de Rousseau de la volonté individuelle dans l'institution, il ne faut pas ajouter à la simple considération du fini comme condition de la réalisation concrète une autre référence : une référence à l'exigence de valeur, qui possède une transcendance irréductible et qui consiste dans des exigences universelles, même si elles ne se révèlent que dans la liberté et dans la finitude.

Cela m'amène à demander si cette liberté, que vous avez appelée abstraite ou réflexive, se réduit vraiment au pouvoir de dire oui ou non, et si elle n'est pas, elle aussi, le lieu de divergences des valeurs en considération desquelles les libertés individuelles pourront consentir à leur limite : l'institution. Je me demande si l'on peut poser simplement le problème de la liberté, sans considérer immédiatement les valeurs et la transcendance.

M. PAUL RICŒUR : Le mot « valeur » n'a pas paru dans mon exposé, parce

La liberté et l'ordre social

qu'il est suppléé par celui de « sens ». Qu'est-ce en effet qu'une valeur comme la justice, sinon la possibilité de la coexistence des libertés ? Ma liberté reconnaît la vôtre. Je veux que vous viviez aussi libre que moi ; la reconnaissance mutuelle des libertés est à cet égard la valeur. On le voit déjà avec le contrat qui transforme la possession simple des choses par la reconnaissance mutuelle d'un droit : c'est précisément ce qui fait la valeur d'une chose ; celle-ci résulte de l'échange et de l'universalisation du vouloir par l'échange. La transcendance de la valeur n'est telle que pour chacune des volontés, mais elle n'est pas distincte du rapport mutuel des volontés. Si nous ne voulons pas mystifier la transcendance de la valeur, il faut revenir à son origine : la reconnaissance de la volonté d'autrui.

M. JEAN RUDHARDT : D'où vient en moi le besoin de reconnaître la volonté d'autrui ?

M. PAUL RICŒUR : L'impulsion à reconnaître la volonté d'autrui est une impulsion qui vient d'ailleurs : elle consiste à dire que l'autre vaut autant que moi. Si nous voulions discuter sur l'origine ^{p.192} et le fondement de cette impulsion, nous serions certainement amenés à sortir de la sphère politique pour entrer dans la sphère éthique et religieuse. Mais je n'ai pas voulu le faire ; je me suis tenu au plan d'une pensée rationnelle et laïque ; mon exposé était volontairement non religieux. Il y a en effet un niveau de l'existence humaine qui peut être reconnu par tous, croyants et incroyants. Pour faire une cité en commun, il nous suffit de cette exigence minimale, la reconnaissance mutuelle des libertés. Une philosophie politique n'exige vraiment rien de plus. Si nous mêlions le plan religieux et le plan politique, nous risquerions d'instituer une nouvelle tyrannie, celle du groupe religieux. La structure philosophique du politique exige la nette distinction du politique et du religieux.

M. ALFRED WERNER : Je pense également qu'il serait contre-indiqué, dans un entretien tel que le nôtre, de faire intervenir des schémas de pensée « agnostiques » ou « religieux » qui seraient fabriqués d'avance. Il s'agit cependant de ne pas oublier que toute philosophie politique suppose un a priori d'ordre spirituel, un choix fondamental quant au but de l'existence. Comment, d'autre part, sur le plan des faits, méconnaître un certain nombre d'évidences

La liberté et l'ordre social

touchant l'insertion de la liberté dans les relations humaines ?

Tout en rendant hommage au souci de M. Ricœur concernant « l'entrée en institution » de la liberté subjective et métaphysique, je regrette pour ma part une grave lacune du panorama historique tracé dans sa conférence d'hier soir. J'entends par là le rôle capital que le christianisme a joué dans la définition de la liberté personnelle de tout homme en face de l'Etat, notamment l'Etat-dieu qui sévissait dans les sociétés antiques.

Puis-je rappeler certaines pages admirables de Guglielmo Ferrero touchant la victoire que l'Évangile a remportée sur l'« esprit pharaonique » — sa victoire, autrement dit, sur l'idolâtrie monstrueuse qui s'attachait au pouvoir impérial et à sa prétention de régner souverainement sur les consciences ? En désacralisant l'autorité politique et en intensifiant comme on sait le contact direct de l'âme avec Dieu, la révolution chrétienne a complètement transformé la situation de l'individu par rapport à l'Etat. Elle a fait plus encore ; et qu'il me soit permis, à ce propos, de souligner que le Nouveau Testament n'a pas attendu Hegel pour tracer la voie d'une conciliation possible entre ces deux réalités antagonistes : le caractère irréductible et sacré de l'intériorité personnelle d'une part, l'institution politico-sociale de l'autre.

A l'affirmation de base qu'« il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes » (Actes 5 : 29), le message biblique ajoute en effet la perspective du « service » que le magistrat reçoit vocation d'assumer, dans l'unique intérêt de la communauté humaine. Étroitement relié à la notion de justice (qui fait corps avec la pensée judéo-chrétienne), l'impératif du service éclate dans le texte de Marc 10, où Jésus — par opposition à la volonté de puissance — définit la véritable grandeur au sens évangélique du terme. Il ressort également du célèbre passage de Romains 13, où ^{p.193} l'apôtre Paul déclare que le chef politique doit être considéré comme un « ministre » de Dieu entièrement appliqué au bien de ceux qu'il gouverne. Il y aurait beaucoup à dire sur cette articulation de la vie spirituelle avec les exigences du corps social, ou plus exactement sur cet aspect précis de la vérité qui fait l'essence même du message chrétien : l'incarnation de l'Amour éternel dans les réalités temporelles et transitoires d'ici-bas.

Dans le texte paulinien que je viens de citer, une ambiguïté s'est malheureusement glissée, qui a porté des fruits pernicieux. Car si l'absolutisme

La liberté et l'ordre social

et le culte de l'ordre établi se sont réintroduits dans l'histoire postchrétienne, c'est trop souvent à partir d'une fausse interprétation de Romains 13 : malentendu favorisé par le verset selon lequel toutes les autorités qui existent ont été instituées par Dieu. L'injustice sociale, l'étatisme oppresseur et le militarisme n'ont pas manqué d'exploiter pareille affirmation, sans oublier les théories du gouvernement par droit divin. Il n'empêche que les deux contributions maîtresses de l'Évangile à l'histoire des idées politiques resteront à jamais ineffaçables. Ce sont, je le répète, la transcendance de la personne (d'où le droit d'opposition) et l'impératif du service (d'où l'idée d'une solidarité pratique entre tous les hommes).

M. PAUL RICŒUR : Je suis bien d'accord qu'au point de vue « historique », la revendication de la personne est d'origine juive et chrétienne ; Hegel lui-même le dit : c'est là le tournant de l'Antiquité aux temps modernes. Mais mon problème n'était pas du tout historique ; il était d'établir l'ordre de composition des notions qui me permettent de vivre de façon sensée le conflit de l'individu et de l'État. Si je ne conçois pas un schéma d'intégration mutuelle de la liberté et de l'État, je ne dispose pas d'un instrument de pensée pour vivre de façon sensée les conflits. La confession chrétienne de Jésus comme Sauveur n'était pas requise à ce niveau de pensée.

LE GRAND RABBIN ALEXANDRE SAFRAN : Il est caractéristique dans la littérature rabbinique que liberté et loi s'expriment par un seul et même mot hébreu. Celui-ci n'est que littéralement prononcé pour signifier sous forme de *hérout*, la liberté, et sous forme de *harout*, la loi (ou plus exactement les paroles gravées sur les Tables de la Loi). C'est en insistant sur cette identité étymologique que les sages juifs réduisent l'opposition entre la liberté individuelle et la loi instituée. Ils ramènent toutes deux à leurs racines communes qui les alimentent, leur servent de vie, se renouvelant continuellement par leur propre effort qui leur vient d'un facteur conciliateur transcendant : Dieu.

En s'adressant sur le Sinaï à la fois à la personne israélite et au peuple d'Israël, et au singulier par les mots : « Moi je suis l'Éternel ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, d'une maison d'esclavage », Dieu constitue harmonieusement la personne et la société en les désabsolutisant, en les

La liberté et l'ordre social

relativisant, et il offre à la première la liberté en se ^{p.194} fondant en son « Moi » divin, en même temps qu'il propose à la seconde par les neuf commandements qui suivent, ce que le professeur Ricœur a appelé un « concept large de droit », un fond constitutionnel raisonnable, universel.

Son « Moi » justifie et garantit notre propre moi, et sa Loi nos propres lois. Un homme et une société humaine sont ainsi nés en assumant leurs responsabilités réciproques et dont le Dieu, à la fois de l'un et de l'autre, peut affirmer — ainsi que les sages juifs nous le font entendre — qu'ils sont ses serviteurs et non pas les serviteurs des serviteurs, qu'ils soient intérieurs ou extérieurs, instinctuels ou pharaoniques.

M. PAUL RICŒUR : Je suis très intéressé d'apprendre qu'il existe une langue où la même racine veut dire liberté et sens. Cette racine commune désigne pour notre action un vaste programme, car il s'agit de faire exister historiquement, dans une œuvre correspondante, ce qui est déjà « dit » par le moyen d'une de nos langues. L'existence de cette racine commune est comme un encouragement pour notre recherche. Si cela a déjà été « dit », cela peut devenir aussi une réalité.

LE PRÉSIDENT : Je crois que nous pouvons maintenant passer au second volet de questions.

M. CONSTANTIN DESPOTOPOULOS : Oublions Hegel et Rousseau et revenons au problème en nous demandant ce qu'est la liberté. La liberté est d'abord la puissance de l'homme de dire non à ses impulsions instinctuelles et aussi de dépasser la perspective du moment actuel, d'anticiper sur le futur de sa vie et de transcender son existence individuelle. Elle est encore cette force inventrice qui est une possibilité révélatrice des valeurs qui constituent la civilisation.

Cette liberté est le seul point de vue à partir duquel poser le problème : pour quelle raison l'Etat doit-il, ou ne doit-il pas exister ? De ce point de vue, le reproche que Jeanne Hersch a adressé au conférencier n'était pas fondé. La philosophie doit poser radicalement le problème de l'Etat, comme s'il n'existait pas.

La liberté et l'ordre social

Quelle est la raison d'être de l'Etat ? C'est une question inéluctable de la philosophie politique, et Paul Ricoeur a bien fait de la poser. Il n'a pas fait aussi bien de rester dans le chemin hégélien, alors qu'en tant que philosophe de la volonté il devait se poser la question : « Pourquoi ne suis-je pas libre ? Pourquoi dois-je accepter de me soumettre à l'administration, à la législation et encore à la police qui assure le respect et l'ordre de la législation, de l'administration ? » C'est le problème essentiel.

Liberté signifie inéluctablement initiative de dire oui ou non. Pour pouvoir dire oui ou non à ces problèmes, on doit s'expliquer. Y a-t-il une raison pour qu'existe un Etat ? Force est de constater l'insuffisance de la liberté, c'est-à-dire que l'homme ne peut vivre avec sa liberté qu'en société. Il ne peut faire ni culture ni civilisation sans société ; et p.195 pour que la société existe, l'Etat doit exister également, pour coordonner l'action et assurer le respect. Donc, la prise de conscience de l'insuffisance de la liberté est la raison d'être de l'administration, de la législation et de la police.

Le problème qui se pose est de savoir : quelles sont les limites de l'initiative de chacun des adultes ? N'oublions pas qu'à l'égard de l'enfant, il n'y a pas de problème de liberté. L'enfant est une valeur en soi que l'Etat doit protéger, et l'Etat fait une obligation à toute mère de restreindre sa liberté individuelle pour se tenir au service de l'enfant.

Il y a d'autres fonctions sociales et culturelles, qui ne sont pas susceptibles d'être accomplies par la liberté individuelle. Le grand problème est de savoir jusqu'à quelle limite doit s'avancer l'administration ou même la législation, pour dicter à la liberté certaines directions la restreignant, mais aussi pour l'enrichir, pour lui dicter des dimensions d'existence impensables sans l'administration et sans la législation. C'est un problème fondamental. Le problème se trouve dans le fait qu'il y a une répression sociale indispensable pour défendre l'ordre établi, c'est-à-dire la liberté de chacun, et la règle de l'administration et de la législation, et que d'autre part la police ou l'armée peuvent abuser de leurs compétences et miner l'Etat au service duquel elles ont été instituées.

Mais il y a une autre dimension de cette problématique. Quelle sera la composition des organes qui exercent l'administration ou ses effets répressifs ? C'est le problème de Rousseau et des autres. Quelle sera la participation des hommes qui ont la liberté individuelle à la consistance des organes compétents

La liberté et l'ordre social

pour légiférer et exercer l'administration ? Comment y répondre si on ne distingue pas trois niveaux : liberté individuelle, liberté politique et défense de la liberté contre l'armée et la police ?

M. PAUL RICŒUR : Je serai bref sur tout ce qui concerne encore la première phase de notre discussion. Vous dites qu'il y a quelque chose dans la liberté individuelle qui ne peut pas entrer dans le politique ; je le dis aussi et je pense à ce que Kierkegaard appelait la passion du possible ; mais il y a un autre versant dans notre recherche de la liberté, c'est d'inscrire la liberté dans la réalité, de produire une nature selon la liberté ; au-delà de la passion du possible, il y a celle de l'œuvre à faire.

Ceci dit, je suis bien d'accord que l'Etat ne peut réaliser pleinement son idée ; je voudrais faire appel ici à d'autres aspects de notre expérience que ceux qui ont été examinés hier au soir. L'Etat prend des décisions à long terme, car sa perspective est celle de la survie de la communauté. Cette exigence du durable est à une autre échelle que ma propre volonté et que ma demande de satisfaction individuelle. Peut-être ne peut-on pas concevoir d'Etat qui satisfasse à la demande à court terme de l'individu. La vie est courte, l'Etat a des projets à long terme. Il y aura toujours conflit entre mon exigence de bonheur et de bien-être et le long terme de la perspective politique ; c'est là une des sources du conflit entre la technocratie et la liberté protestataire.

M. JULIEN FREUND : p.196 Je vais continuer une discussion déjà abordée à plusieurs reprises. Je reviendrai sur la définition que M. Ricœur a donnée de la politique à la fin de sa conférence. Il a dit que la politique est la gestion des conflits. Je crois que c'est très juste. Cet aspect de la gestion est fondamental pour le politique, mais je ne crois pas que de ce fait on rende compte philosophiquement de tout le problème politique.

Dans la gestion du conflit, le problème du conflit est un problème extrêmement important. On le voit actuellement avec la polémologie qui s'intéresse à ce problème du conflit. Il y a deux sortes de conflits : il y a le conflit non politique au départ, et le conflit proprement politique comme la guerre. N'importe quel conflit non politique — par exemple économique ou religieux — quand il arrive à une certaine intensité, tombe dans le politique. Nous avons des exemples assez précis de l'actualité, où nous voyons comment

La liberté et l'ordre social

des conflits religieux, arrivés à un certain degré d'intensité, deviennent automatiquement politiques, alors qu'au départ ils ne le sont pas.

Il y a un problème qui est posé pour cette gestion des conflits. Plus encore : puisqu'il y a conflit, cela montre bien que ce n'est pas l'institution elle-même qui est sens, mais que le sens vient à l'institution d'ailleurs. Nous pouvons prendre l'exemple de la Russie qui a une Constitution éminemment démocratique — du moins telle qu'elle est formulée. Pourtant, bien que la Constitution de l'Etat soit démocratique, le parti lui donne un sens non démocratique. Donc, le problème est de savoir qui donne ce sens, qui juge. C'est alors, à côté de la gestion, le problème de la décision qui se pose.

Lorsque nous posons le problème de la décision et de la gestion, nous comprenons très bien et mieux le phénomène de la contestation actuelle. Ce que les jeunes contestent, c'est l'institution, c'est-à-dire la gestion, l'Etat, l'ordre donné. Ils ne contestent nullement la décision, car eux-mêmes prennent des décisions politiques lorsqu'ils contestent. Lorsqu'ils ont occupé les facultés, ils ont pris une décision politique et c'est à ce moment qu'ils ont donné un sens à l'action politique. C'est là-dessus que je voudrais demander à M. Ricœur comment il veut intégrer dans sa gestion le problème de la décision.

M. PAUL RICŒUR : Je suis bien d'accord pour subordonner la gestion au pouvoir plus général de prendre des décisions. Je ne pensais pas du tout d'ailleurs, sous le terme de gestion des conflits, à autre chose qu'à l'art même de les arbitrer. Vous dites qu'un conflit devient politique quand il atteint une certaine intensité ; à vrai dire, cette intensité est seulement l'indice qu'il met en jeu l'exercice du pouvoir et appelle une décision de nature politique ; une décision est politique lorsque seul l'Etat peut la prendre. Lorsque les étudiants ont occupé les facultés, ils ont fait un « geste » politique ; la « décision » politique a été d'envoyer la police. L'activité des citoyens a une dimension politique lorsqu'elle pénètre dans la sphère où la décision est prise par l'Etat.

p.197 Je ne suis pas d'accord lorsque vous dites que l'institution n'a pas de sens, que le sens vient d'ailleurs ; de fait une constitution politique peut être un simple trompe-l'œil, une sorte de paravent derrière lequel se cachent des rapports d'une autre nature. Du moins la légalité peut être un recours ; ainsi quand Krouchtchev a dénoncé les crimes de Staline, il a pu le faire au nom de la

La liberté et l'ordre social

légalité socialiste. La rationalité s'était réfugiée du côté de la Constitution. Par contre, je suis entièrement d'accord lorsque vous dites que ce n'est pas l'Etat qui est totalitaire, mais le parti qui l'investit. Cela confirme mon analyse que l'Etat, dans sa structure de pouvoir, a un aspect de rationalité du seul fait qu'il est l'Etat.

Mlle JEANNE HERSCH : Ne faudrait-il pas faire une distinction entre le formel et le contenu de la constitution et de l'institution ? Vous pouvez avoir une constitution nazie et il y a légalité. Le monde contemporain met en évidence qu'il y a rationalité du fait qu'il y a légalité ; mais si le fait qu'il y ait une légalité des institutions est rationnel, cela ne veut pas dire que toute institution, du fait qu'elle est constitution, ait un contenu rationnel. Je serais pour distinguer la valeur impérative qui vient du formel — ce n'est pas de l'abstrait — et le contenu qui peut être bon ou mauvais.

M. PAUL RICŒUR : J'ai insuffisamment développé dans mon exposé la contrepartie de mon affirmation que la liberté n'a de sens que lorsqu'elle entre en institution ; il faut dire aussi que l'institution n'a de sens que si elle est l'instrument de la liberté. C'est là que la contestation trouve un point d'appui, car les institutions que j'ai sous les yeux ne sont pas uniquement, ni souvent fondamentalement, des instruments de la promotion de la liberté. Mais si je revendique contre des lois injustes, c'est encore au nom d'une légalité que je peux concevoir, ce ne sera jamais seulement au nom de la satisfaction personnelle. Ainsi la réflexion des médiévaux sur la loi injuste et toute leur théorie du régicide procède non de la protestation de l'individu mais de la protestation d'un sens de l'existence en commun que la pratique politique a trahi.

LE PRÉSIDENT : Il nous vient de Benoît Jacquet une question tout à fait concrète qui se réfère à votre attitude et à vos projets. Je crois que cela pourrait nous faire entrer dans le vif du sujet et ensuite nous permettre d'engager une conversation pour laquelle nous avons, autour de cette table, des questionneurs.

M. PAUL RICŒUR : On me demande d'illustrer par mon action à Nanterre ce

La liberté et l'ordre social

que j'ai dit sur la liberté sauvage et l'institution. J'accepte bien volontiers. L'Université est précisément le lieu où s'affrontent la liberté contestataire et le système institutionnel. Le vrai problème pour moi c'est que la contestation ne devienne pas marginale, que la société ne s'en accommode pas comme d'un luxe supplémentaire, ^{p.198} donc qu'elle soit politiquement efficace. Cela se traduit de la façon suivante pour les responsables universitaires : il faut laisser leur place aux « comités d'action » en dehors des institutions légales, les considérer comme des groupes de pression et tâcher d'instaurer une dialectique très concrète entre la partie institutionnalisée et la partie non institutionnalisée à l'intérieur des facultés. Pour ma part, j'admets que je suis contraint de tolérer un minimum de désordre afin que notre institution reste une institution de la liberté et pour ne pas devenir moi-même un flic. Mais il y a une limite : des destructions de documents, ou des agressions contre des personnes franchiraient la frontière du tolérable.

M. RADOMIR LUKIC : Il apparaît, dans le cadre de l'exposé de M. Ricœur, qu'il n'y a pas de solution au problème de la conciliation entre la liberté individuelle et le pouvoir de l'Etat. La solution que M. Ricœur donne est une solution de la démocratie formelle. Il faut une communication de bas en haut et de haut en bas. Je crois que quand nous entrons dans le problème de la notion des conflits, nous voyons que cette solution ne peut pas nous satisfaire. Je crois que cette dimension sociale, disons sociologique ou historique, manque peut-être dans l'exposé de M. Ricœur.

Je veux dire que l'Etat n'est pas seulement le pouvoir de décision, c'est aussi une institution qui a une force publique. Ce souverain applique cette contrainte, cette force publique. Or, appliquer la force, la contrainte, signifie traiter l'homme en objet, comme une chose. L'emploi de la force publique nie la liberté humaine, nie même l'homme, l'essentiel de l'homme.

Si nous devons reconnaître qu'il est nécessaire, qu'il est inévitable que l'Etat emploie la force et la contrainte envers l'homme, nous reconnaissons par là même qu'il n'y a pas de conciliation possible entre la liberté individuelle et le pouvoir de l'Etat. Le problème n'est pas résolu par la démocratie, même dans un compromis sans emploi de la force. Lorsque l'Etat emploie la contrainte, que faire pour concilier les choses ?

La liberté et l'ordre social

Peut-être qu'au fond de la pensée de M. Ricoeur, une idée n'est pas tout à fait explicitée ; je veux parler de l'idée de la rationalité de la décision étatique. C'est une illusion que Hegel n'a pas dépassée. C'est une vieille tradition platonicienne et du christianisme, qui dit que quelque chose d'objectif, de rationnel, doit s'imposer à l'homme. C'est l'Etat qui représente cette instance objective.

Hegel disait que l'Etat c'est le sens, le rationnel ou le moral réalisé, ou quelque chose d'approchant. Je trouve que c'est une illusion du point de vue social et politique. Nous n'avons pas et nous ne pouvons pas avoir l'objectivité dans les moyens pour atteindre des buts ; nous ne pouvons pas avoir l'objectivité des buts eux-mêmes. Entre un but et la rationalité, il y a une contradiction — je ne veux pas parler longuement de cela. Entre un jugement de valeur et un jugement de réalité, il y a une opposition absolue.

Pour résoudre le problème, il ne suffit pas d'invoquer la rationalité, car chaque individu a son propre projet d'une société qui doit persister p.199 après lui. Par conséquent, il y a un conflit des valeurs, des idéologies, des sociétés qui peuvent réaliser des projets. Où est la solution, si solution il y a ?

M. Ricoeur a écarté un peu vite cette pensée marxiste — qui n'est pas seulement marxiste mais anarchiste, utopique. J'accepte qu'elle puisse être utopique. La seule solution possible serait de réaliser un Etat social exempt de conflits, un Etat social dans lequel il n'y aurait pas de conflits insolubles, dans lequel les hommes puissent trouver au moins des compromis, sinon l'unanimité de Rousseau. C'est le but vers lequel nous devons tendre. Il est peut-être irréalisable ; mais les idéaux ne sont-ils pas en général irréalisables ?

Si nous acceptons que l'Etat, tel quel, a quelque chose de rationnel en lui-même, nous hypostasions l'Etat. Nous supposons que l'Etat ce n'est pas nous, que ce ne sont pas des hommes qui font l'Etat, mais quelques êtres supérieurs à nous. Nous posons par là les bases de l'arbitraire de l'Etat, de la tyrannie de tous les services de l'Etat.

Je crois qu'ici nous pourrions entrer dans le problème du développement social, des classes sociales, de la lutte des classes, de bien-être matériel, de la productivité matérielle. Nous pourrions peut-être envisager une société dans laquelle les problèmes économiques seraient résolus. Nous pourrions peut-être nous approcher d'une société sans conflits insolubles et d'un Etat qui, par

La liberté et l'ordre social

conséquent, ne serait pas le détenteur d'une force publique.

M. PAUL RICŒUR : Je constate que vous n'avez pas parlé d'Etat social sans conflit mais d'Etat sans conflit « insoluble ». Je m'attendais un peu à ce que vous évoquiez la théorie du dépérissement de l'Etat ; vous ne l'avez pas fait et je vous en sais gré, car c'est là à mes yeux une illusion dangereuse. L'Etat me paraît une instance irremplaçable, précisément parce qu'il y aura toujours des conflits, ne serait-ce que les contradictions entre les projets à long terme de la société et le désir de satisfactions à court terme des individus. Il faut donc faire une place à la notion de contrainte au service de la liberté ; un Etat sans contrainte ne signifie rien ; nous n'avons dans notre histoire aucun signe en ce sens. Nous pouvons certes réduire l'arbitraire de la contrainte politique, son aspect policier, ce que Eisenhower appelait le « complexe militaro-industriel ». Mais c'est un rêve de vouloir éliminer de l'Etat la contrainte politique et même un rêve dangereux.

Je suis d'accord pour dire avec vous que la divinisation de l'Etat par Hegel est malheureuse. Ce qui reste vrai de la conception hégélienne de l'Etat, c'est que l'Etat ne procède pas du contrat d'un individu avec un autre et se situe à un autre niveau de la compréhension du sens de notre existence.

M. RADOMIR LUKIC : Il faut des analyses sociologiques et politiques pour savoir si, et dans quelles conditions, il est possible de nous approcher de cet idéal. Je ne suis pas certain qu'il soit possible de le réaliser, et c'est ce qui manque dans votre exposé.

M. PAUL RICŒUR : p.200 Mon exposé se bornait à explorer les conditions sous lesquelles il est possible de penser ce que nous faisons au plan politique.

Mlle JEANNE HERSCH : Je voudrais déranger cet accord presque parfait. Si vous allez très loin dans le sens de M. Lukic, je ne ferai pas un pas dans le même sens. Je crois en effet que l'espoir en une société dont les conflits insolubles seraient éliminés, est extrêmement dangereux, et contraire à la nature humaine. Je crois qu'il y a des options, toutes valables, irréductibles les unes aux autres, qui entraînent dans toute situation de liberté des choix radicalement contradictoires entre les individus d'une communauté.

La liberté et l'ordre social

Je crois que la société socialiste, même évoluée, qui satisferait tous les besoins élémentaires, n'éliminera jamais cet antagonisme dernier. C'est pourquoi je crois que tout l'effort doit tendre à l'élaboration de procédures non violentes d'arbitrage des conflits, et nullement à la suppression des conflits.

M. RADOMIR LUKIC : Je crois que ce n'est pas dans la nature humaine, mais dans la nature de la société humaine.

M. PAUL RICŒUR : J'appelle précisément démocratie l'ensemble des procédures de contrôle de l'Etat grâce auxquelles on peut passer de l'idée de contradiction insoluble à celle de contradiction soluble. Si vous parlez de procédure, c'est que les contradictions ne sont pas insolubles.

M. MARC FAESSLER : Je voudrais reprendre la fin de votre conférence où vous avez dit du gauchisme que ce qui lui manque, c'est l'exigence d'une entrée de la liberté en institution. Pire, vous avez affirmé qu'aujourd'hui nous sommes devant une politique manquée, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'institution heureuse capable de recevoir cette entrée en institution. Enfin, vous avez défini une synthèse politique inachevée.

Lorsqu'il est dit qu'aujourd'hui le politique est manqué, il me semble qu'il y a une part qui n'est pas innocente. C'est-à-dire que si la politique est manquée, c'est pour des raisons très profondes. On a beaucoup parlé aujourd'hui de l'Etat comme gestionnaire et comme arbitre des libertés. Peut-être a-t-on oublié que derrière cette gestion il y a toute une civilisation.

Il me semble que nous assistons aujourd'hui, à travers la contestation des jeunes, à l'élaboration d'un projet de civilisation en rupture totale avec celui dans lequel se meut la légalité institutionnelle. Vous avez écarté la liaison entre l'infrastructure économique et la superstructure idéologique que serait l'Etat, en défendant contre le marxisme une essence propre à l'Etat, en quoi je crois que vous avez raison. Encore faut-il bien comprendre que l'infrastructure conditionnant la superstructure étatique intervient à l'intérieur de cette essence.

p.201 Le drame, me semble-t-il, aujourd'hui, c'est que les jeunes posent une sorte de préalable à l'entrée en institution ; celui de la destruction d'un système

La liberté et l'ordre social

dans lequel s'est élaborée une institution périmée. On se trouve devant un dialogue impossible. A la question posée tout à l'heure, vous avez répondu que vous tendez à laisser un volant de contestation qui fasse bouger l'institution. En réalité, ce qui se passe, c'est une sorte de désintérêt pour le projet de faire bouger l'institution au profit du projet de reconstituer une société d'un autre type. Il suffit de regarder les 400.000 jeunes qui se retrouvent aux Etats-Unis, les « hippies » qui essaient de reconstruire une civilisation. Il y a un problème fondamental, dans lequel je ne vois pas qu'on puisse réfléchir, sans poser la notion de rupture.

C'est là-dessus que porte ma question. Est-ce que dans l'enchaînement de vos notions, dont je vois bien qu'elles ne sont pas chronologiques, il n'y a pas un moment où intervient une rupture par rapport au projet de civilisation de cet Etat-nation ? Il me semble qu'il y ait un lieu d'intelligibilité philosophique essentiel et j'aimerais connaître votre avis là-dessus.

M. PAUL RICŒUR : Je ne cesse de retourner les mêmes questions. Vous dites que nous sommes en face d'un fait nouveau, à savoir l'exigence d'une société d'un autre type. Je répondrai que nous ne saurons si nous sommes en face d'un véritable projet de civilisation et non pas seulement d'un déchet, d'un phénomène marginal, que si la contestation produit des institutions nouvelles. Seul l'avenir le dira. Au XVIII^e siècle il y a eu contestation d'un projet de civilisation ; cette contestation a produit la Révolution française ; nous pouvons dire aujourd'hui que la contestation était porteur d'un projet de civilisation parce qu'elle l'a effectivement produite. Aujourd'hui les deux possibilités sont ouvertes devant nous : ou bien une nouvelle civilisation naîtra, ou bien la contestation restera un phénomène marginal que la société pourra parfaitement tolérer ; autrefois les sauvages étaient à l'extérieur ; il se peut très bien que demain ils soient à l'intérieur, dans les lacunes du système, et qu'un nouvel équilibre s'établisse sur ces bases. Dans cette hypothèse, la contestation aura seulement été un facteur de mobilité sociale et la responsabilité du changement aura appartenu aux responsables de l'institution, aiguillonnés en quelque sorte de dehors par la contestation.

M. NICOLAS TERTULIAN : En rejoignant le problème discuté, vous avez proposé, à la fin de votre conférence, une réforme libérale. Votre philosophie

La liberté et l'ordre social

débouche dans le libéralisme. Vous avez parlé d'une déception que les philosophes trouvent souvent dans leur pratique politique, et c'est vrai. On ne manque pas d'exemples de la solitude politique des philosophes, qui ont élaboré une philosophie avec des conséquences politiques et qui, dans la pratique, sont isolés. Ils n'ont pas été suivis par la pratique effective. Il y a eu divorce entre la pratique politique et la réflexion philosophique. Vous avez essayé de combler cela p.202 par cette formule d'un réformisme libéral, d'un Etat qui permet la conciliation des contraires.

Mais le problème est justement là : on doit s'interroger plus à fond sur la formule de la contestation permanente. Pourquoi Sartre, à la Sorbonne, en se solidarisant avec le mouvement des étudiants, a-t-il utilisé cette formule de la contestation permanente, suggérant que toute institutionnalisation du mouvement porte en elle-même le danger de l'embourgeoisement, ou un fond de compromis dangereux ? Je pense que cette position de Sartre est opposée à la vôtre, car il craint justement l'institution. Je me demande pourquoi il y a chez lui et chez beaucoup de dirigeants du mouvement étudiant cette crainte de l'institution.

Ils croient que l'institution, dans les conditions de la société actuelle, est un compromis. Alors, ils pensent que les étudiants, en acceptant de se mettre dans une institution qui représente une réglementation des conflits, acceptent la structure de la société existante ; et c'est ce compromis que les extrémistes, les radicaux de la « nouvelle gauche » veulent éviter. Si nous acceptons l'Etat comme réglementation, nous sommes portés au compromis, à certaines libertés qui sont données pour conserver le statu quo et non pas pour le renverser. Dans l'idée d'institution, qui dit que les deux parties en conflit doivent accepter le règlement d'une contradiction, il y a l'idée d'un compromis. D'un côté il y a réforme et d'un autre côté on accepte le statu quo. On accepte des réformes, mais pas le bouleversement.

C'est ce problème de la révolution sur lequel j'aimerais avoir votre opinion, car tout le mouvement de la « nouvelle gauche » se caractérise par le refus de l'Etat, dans le sens où l'Etat paraît toujours un instrument de l'armistice des conflits ; et la « nouvelle gauche » part de l'idée que les conflits sont irréductibles. Quelqu'un doit abandonner sa position. Tout conflit est temporaire. La question que je voudrais poser est de savoir si vous tenez toujours l'Etat pour une instance de réglementation.

La liberté et l'ordre social

Il est dit que le compromis est inadmissible, que l'Etat ne peut pas être accepté dans sa forme actuelle, qu'il doit être renversé. La « nouvelle gauche » n'admet un nouvel Etat que sous la condition d'une démocratie directe qui donnerait une justification permanente et qui présenterait des comptes à ceux qui vous ont donné le pouvoir. Ils craignent beaucoup, à juste titre, que ce mouvement soit accaparé par une minorité qui prendrait les décisions.

Ma seconde question est la suivante : croyez-vous possible un Etat radicalement nouveau qui soit, de façon permanente, exposé aux critiques d'en bas, et contesté d'une façon permanente ? Marcuse propose un bouleversement total, mais en même temps un Etat politique dans lequel il y aurait une confrontation permanente.

M. PAUL RICŒUR : Il serait très discourtois que je discute les idées de Marcuse en son absence. Je voudrais justifier en dehors de toute polémique ce que j'ai appelé le nouvel esprit libéral. D'abord l'idée d'une rupture totale me paraît chimérique dans les sociétés industrielles avancées ; une catastrophe économique est un luxe ^{p.203} que les sociétés dans lesquelles nous vivons ne peuvent plus s'offrir, sinon au prix d'une régression et de souffrances énormes qui atteindraient les pauvres plus tôt que les petits bourgeois révolutionnaires. La machine économique est extrêmement sensible et délicate. C'est pourquoi tout mouvement révolutionnaire qui a un projet cohérent et responsable doit préserver le niveau de vie tout en révolutionnant les structures. Les révolutions style XIX^e siècle, avec barricades et journées sanglantes, sont terminées. Il faut donc renoncer sur le plan théorique et pratique à l'opposition fictive de la révolution et de la réforme. Le vieux révolutionnarisme et le vieux réformisme sont morts ensemble ; il nous faut entrer dans un nouveau style politique qui est justement cette espèce de réformisme extrêmement précaire que j'ai décrit. Il faut inventer des institutions légères, qui comportent toujours des procédures de révision, qui ne se pensent pas comme définitives mais comme provisoires, et qui restent sans cesse soumises à la contestation. Mais, de son côté, le phénomène de contestation peut rester marginal, faute de produire un véritable projet politique. Plus exactement, il ne comporte pas l'essentiel d'un projet politique, c'est-à-dire l'échelonnement de l'action dans une tactique et une stratégie. Le gauchisme conçoit le changement sur un mode magique : je veux changer tout, tout de suite ; mais je ne changerai rien, parce que je ne peux

La liberté et l'ordre social

pas changer tout. Du même coup le gauchisme renforce l'ordre social. Ou bien il milite pour un projet politique extrêmement primitif, valable peut-être pour des économies de « décollage », dans le passage du sous-développement au développement ; c'est ainsi qu'on célèbre Che Guevara. Mais ce qui est peut-être valable pour l'Amérique du Sud cesse de l'être pour des sociétés avancées. On dit que le compromis est conservateur ; je prétends que la contestation est, par ses effets, d'essence conservatrice. Nous devons pouvoir entrer dans un cycle de réformisme hardi, propre aux sociétés industrielles avancées.

M. NICOLAS TERTULIAN : Je disais que cette solution se montre valable, à condition que les intéressés, les contestataires l'acceptent. Je ne parle pas d'une minorité restreinte, mais de ceux qui représentent le ferment de cette contestation. Le réformisme est valable. Vous savez que la société se développe de façon réformiste depuis pas mal d'années et on accepte la revendication ; on donne de plus en plus de satisfactions, mais on ne donne pas les satisfactions fondamentales ; et si l'antagonisme reste irréductible, le réformisme aboutit à l'impasse.

Je suis d'accord qu'on ne peut pas hypostasier un climat révolutionnaire et vivre dans un climat permanent de révolution. La plus bienveillante des réformes ne donne qu'un état de crise qui doit déboucher sur une révolution réelle qui bouleverse. Je ne sais pas pourquoi vous pensez que la société industrielle ne peut plus supporter la révolution. Peut-être pas une révolution du type soviétique, bien sûr ; mais elle peut supporter un changement de pouvoir au travers du passage du pouvoir d'un groupe à un autre.

M. PAUL RICŒUR : p.204 Je veux préciser ma position par rapport à la pensée révolutionnaire. Je lui donne une grande signification au plan des « motivations », mais je ne crois pas qu'elle comporte un « programme » politique. J'entends ceci, par motivation : je peux, comme le faisait tout à l'heure notre collègue yougoslave, concevoir un Etat qui soit le véritable arbitre des conflits solubles. Cette utopie, je dois la maintenir en moi-même, car c'est elle qui préserve le sens de toute entreprise politique. Mais elle ne peut passer dans les faits que par le moyen de changements institutionnels qui restent toujours partiels. La fonction de la pensée révolutionnaire est d'exiger un changement total, afin d'obtenir des changements partiels. Le fruit de la

La liberté et l'ordre social

motivation révolutionnaire, c'est la mobilité institutionnelle.

M. NICOLAS TERTULIAN : Ce qui s'est passé en Tchécoslovaquie est un mouvement de protestation, qui a les traits d'une révolution avortée. Vous voyez là que la société moderne accepte aussi des points de rupture.

M. PAUL RICŒUR : Je vois la place de l'idée de rupture surtout au plan des motivations révolutionnaires. Or mon exposé ne se situait pas à ce plan, mais à celui des structures rationnelles du politique.

M. MARC FAESSLER : Vous avez insisté sur le problème du fascisme. Il semble qu'il y ait une sorte de dialectique entre la marginalisation de la contestation et le renforcement du pouvoir qui risquerait de tourner au fascisme dans plusieurs pays européens.

M. PAUL RICŒUR : Je redoute le fascisme sous deux formes : d'un côté sous la forme réactionnaire, issue de la peur du corps social en face de la contestation ; de l'autre côté sous la forme maoïste aux Etats-Unis et en Europe, avec le recours à l'action de commandos et à la guérilla. Il ne faut pas croire que le fascisme est mort, ni non plus qu'il tient à un type de société ; ce serait une erreur de dire que le fascisme est le produit du capitalisme. C'est une perversion du politique comme tel, qui peut affecter n'importe quel régime politique.

LE PRÉSIDENT : J'ai reçu ici une question intéressant particulièrement notre conférencier : Est-ce que la notion même de l'Etat, et surtout de l'Etat-nation, est surannée ? A quoi devons-nous notre loyauté morale : à l'Etat ou à l'humanité tout entière ? De plus en plus nous pensons à l'humanité considérée comme unité éventuelle.

M. PAUL RICŒUR : L'Etat universel est un projet politique valable, mais nous ne savons pas comment passer de l'Etat-nation à l'Etat universel. Nous sommes arrêtés à ce stade de l'histoire où seul l'Etat-nation est porteur de la décision politique. Cela n'empêche pas de penser, avec Kant et Hegel, que l'histoire universelle est en p.205 marche vers une autre sorte d'Etat. Mais cet Etat

La liberté et l'ordre social

universel peut être, lui aussi, violent ; ce serait le cas s'il résultait d'un Etat-nation qui aurait imposé à la terre entière sa domination. Le véritable Etat universel serait un Etat éducateur de la liberté ; mais cet Etat est seulement idéal, ce qui est la négation même de l'Etat, car l'Etat est précisément la puissance réelle capable de prendre des décisions de caractère politique.

LE PRÉSIDENT remercie les participants et déclare clos cet entretien.

@

TROISIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par M. Julien Freund

@

LE PRÉSIDENT : p.207 Je me trouve, ici, à Genève, dans une sorte de paysage familial, puisque hier, à cette même table, nous accueillions M. Ricœur dont j'ai eu le bonheur d'être l'élève pendant les derniers mois de mes études. Et quel admirable professeur c'était, toujours tendu entre l'inquiétude et l'espoir !

Aujourd'hui, nous sommes réunis autour de M. Raymond Aron, qui fut mon patron de thèse — c'était la servitude officielle — mais qui est mon maître.

Et j'insiste sur cette notion de maître, car le disciple ne sera jamais qu'un simple étudiant s'il ne sait pas reconnaître son maître. Contrairement à ce qu'on croit, la relation de maître à disciple est une relation de liberté parce qu'elle reconnaît la hiérarchie.

Evidemment, dans cette relation, il y a toutes sortes d'alternances, des alternances d'admiration, de reniement, parce qu'il n'y a pas de disciples sans admiration et sans reniement. Mais quel maître Raymond Aron fut pour moi, c'est là mon secret. J'ai cependant l'impression qu'on comprendra peut-être demain la manifestation extérieure de cette maîtrise quand se combattront la gauche marcusienne et la droite aronienne.

Mais n'anticipons pas, et revenons au présent, c'est-à-dire à la conférence que M. Aron a faite hier, qui, par sa manière d'aborder la question, nous a forcés à nous interroger, car elle n'a cessé de nous déranger, nous qui sommes déjà installés dans la contestation.

En effet, pour nous professeurs, dans des universités particulièrement agitées comme celle de Strasbourg, la contestation fait déjà partie de notre horizon quotidien.

Donc, revenant à notre débat d'aujourd'hui, nous avons divisé la conférence de M. Raymond Aron en deux grands groupes de questions :

¹ Le 6 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

— un premier groupe de questions concerne la définition qu'il a donnée de la liberté et de ce qu'on pourrait appeler la récupération de ^{p.208} la critique socialiste dans la formation du concept de liberté tel que nous l'entendons aujourd'hui ;

— le deuxième groupe de questions comprend le problème de la « nouvelle gauche » et le phénomène de la contestation à l'intérieur de celle-ci. C'est cet ordre que nous allons suivre. Et, pour commencer par le premier groupe, je donnerai la parole au sénateur Terracini.

M. UMBERTO TERRACINI : Je voudrais soulever la question de la confrontation que M. Aron a évoquée hier soir, entre les sociétés de l'Ouest, les sociétés capitalistes, les sociétés libérales, démocratiques qui ont eu le grand mérite de « récupérer » une grande partie de la critique socialiste en acceptant les libertés économiques et sociales à côté des libertés politiques et personnelles qui découlent naturellement de leurs structures originelles — et d'un autre côté, les sociétés de l'Est, les sociétés socialistes, qui sont coupables de n'avoir pas accepté l'héritage libéral des droits individuels entraînant la sûreté, la participation, le droit à l'opposition, etc.

De là, M. Aron a conclu à une supériorité de la société d'Occident face aux sociétés de l'Est, ou mieux encore, à une victoire intellectuelle de l'Occident face au monde socialiste.

Victoire intellectuelle ! Je pourrais poser la question de savoir si les problèmes intellectuels ne sont pas une partie de l'histoire et si, l'histoire elle-même n'est pas, elle aussi, un fait intellectuel. Mais laissant de côté cette question, je vais faire une observation.

La société occidentale a accepté une partie de la critique socialiste. Mais d'abord, elle a été obligée de l'accepter. Cela n'a été qu'un processus d'évolution naturelle et spontanée. La société libérale a mis un siècle et demi à s'approprier — et non par sympathie, mais par nécessité — une partie de la conception socialiste face aux problèmes des droits économiques et sociaux, c'est-à-dire des libertés économiques et sociales. Plus encore, dans les sociétés occidentales, même lorsqu'on a été obligé d'accepter ces choses, on est toujours disposé à les abandonner, à les repousser, à les étouffer, ou au moins à les reléguer à l'arrière-plan. Et chaque jour nous constatons de tels processus de

La liberté et l'ordre social

retrait qui, non pas faute de bonne volonté de la part des groupes hégémoniques de l'Occident, mais en raison de forces d'opposition toujours présentes, n'arrivent pas à se conclure.

Il ne me semble pas que, du point de vue scientifique, on puisse accepter la comparaison. Il y a une erreur de méthode. Comment peut-on comparer entre elles deux sociétés : l'une qui a achevé sa transformation jusqu'au point final, qui a deux siècles derrière elle, comme la société capitaliste et libérale, et la société socialiste, qui n'a qu'un demi-siècle d'existence et qui, j'en suis bien sûr, n'est pas encore arrivée à réaliser toutes les possibilités qui sont en elle ?

Je pense personnellement que le modèle socialiste qui existe aujourd'hui n'est pas le modèle définitif ; ce n'est pas un modèle unique, même aujourd'hui. M. Aron a toujours parlé du « modèle soviétique », mais il sait bien qu'il y a d'autres modèles, moins anciens, mais qui sont dotés p.209 d'une énergie à peu près égale à celle de la société socialiste. Je suis en tout cas persuadé que la société socialiste est dans une phase d'évolution ; qu'elle n'est pas encore complètement formée et qu'à la fin elle acceptera l'héritage de la civilisation précédente qui donne à l'humanité des choses qui ne peuvent plus être repoussées ou niées.

Je pose la question de savoir si cela se produira spontanément. Il est probable que non ; il y aura des périodes de luttes. Nous en connaissons déjà. Mais la lutte — le mouvement dialectique — se retrouve dans toutes les sociétés humaines au cours de l'histoire, et la société socialiste connaît dès maintenant des luttes. Mais ces luttes iront dans une direction, auront des objectifs, en vue de « récupérer » — et ici le mot est bien employé — les conquêtes de la civilisation passée pour compléter la structure et les superstructures de la société socialiste.

Voilà pourquoi je ne crois pas qu'on puisse déjà lever l'étendard de la victoire intellectuelle de la société occidentale face à la société socialiste. Avant de pouvoir chanter victoire, il faut attendre encore au moins un siècle...

M. RAYMOND ARON : Je souhaite répondre, d'ailleurs brièvement, car nombre des observations faites, je les accepterai sans difficulté.

Je n'ai jamais pensé que la « récupération » d'une partie de la critique socialiste par les sociétés libérales résultât exclusivement du bon cœur des

La liberté et l'ordre social

dirigeants. Je suis suffisamment marqué par l'enseignement hégélien ou marxiste pour savoir que c'est à travers des luttes, des conflits que se réalisent les synthèses entre les thèses opposées.

Deuxième remarque : j'ai dit, juste en passant, que je considérais la synthèse démocratico-libérale, dans la phase actuelle, supérieure aux différentes versions que nous offrent les sociétés de type soviétique. Puisque j'ai le plaisir de voir en face de moi M. Herbert Marcuse¹, je le citerai. Dans un de ses derniers livres : *L'Homme unidimensionnel*, j'ai trouvé une petite note, seulement une note qu'il faut chercher avec soin, dans laquelle il indique que les sociétés démocratiques présentent un avantage : il y subsiste ce qu'on appelle en allemand le « Rechtsstaat », un Etat de droit ; en dépit de la répression et de la manipulation, l'individu y garde un minimum de garanties, de sûreté et de sécurité.

Ce que j'ai voulu dire hier, en deux mots, c'est qu'entre les deux types de sociétés, selon certains également détestables, il y en a une qui tout de même présente une supériorité, à savoir : les garanties données aux individus et à leurs libertés.

M. Terracini nous invite, en invoquant la méthode scientifique, non pas à comparer les deux types de sociétés sous leur forme actuelle, mais la société de type occidental sous sa forme actuelle, et la société socialiste dans un siècle. Ma conception de la science est un peu différente. Je connais la réalité actuelle, je ne connais pas la réalité de demain. Ce que j'ai constaté, c'est que, de ces deux sociétés, l'une a repris p.210 partiellement ce qu'il y avait de valable dans la critique socialiste tout en conservant les valeurs de la philosophie des Lumières, les valeurs des libertés personnelles et intellectuelles.

Bien entendu, M. Terracini se donne à l'avance ce qu'il devrait démontrer en affirmant que les sociétés occidentales arrivent au bout de leur course ; mais je lui répondrai qu'en bonne méthode scientifique, il faudrait démontrer ce qu'il affirme, à savoir que l'avenir appartient aux sociétés qui, un demi-siècle après la Révolution, ne sont pas encore capables de donner aux peintres la liberté de peindre, aux écrivains la liberté d'écrire et aux musiciens la liberté de composer.

Je ne souhaitais pas la polémique mais, s'il y tient, je ne m'y refuserai pas.

La liberté et l'ordre social

M. IVAN BOLDIZSAR : Je voudrais demander à M. Aron s'il considère que sa conception d'un système monolithique, en ce qui touche les pays socialistes, est toujours valable ?

Hier, il a parlé, plus que « juste en passant » des avantages de la société occidentale. Et il a dit qu'il y avait des différences entre les pays de l'Est, par exemple entre la Hongrie et la Tchécoslovaquie, mais je ne sais pas si ce n'était pas seulement une façon de parler.

M. RAYMOND ARON : Non.

M. IVAN BOLDIZSAR : Il n'a pas été aussi conséquent sur ce point qu'il l'a été sur d'autres.

Comme l'a dit M. Terracini, on ne peut plus parler de « modèle soviétique ». Je crois qu'il y a eu une évolution, un développement, une croissance. Et M. Raymond Aron ne se rend peut-être pas compte de ce que ces jugements sur l'infériorité du « modèle soviétique » constituent le point de départ de beaucoup de discussions à l'Est comme à l'Ouest.

Je voudrais lui demander s'il n'aurait pas l'occasion non pas de souligner les différences entre les pays de l'Est, mais de se rendre compte des éléments, des forces de croissance qui existent dans nos pays. Il y a des Roumains, des Yougoslaves, des Hongrois, etc., ce n'est pas tout à fait la même chose...

Puis-je ajouter une chose qui va peut-être le surprendre ? J'ai bien écouté sa conférence et je crois que du premier au dernier mot il aurait pu la prononcer à Budapest...

M. RAYMOND ARON : Est-ce que vous m'invitez ?...

M. IVAN BOLDIZSAR : Oui...

M. IGNACY SACHS : J'avoue que le terme de « récupération » me trouble quelque peu, et dans deux sens.

D'abord, il dédramatise le problème, si je puis employer ce néologisme. Il

¹ Resté dans la salle (N. d. l. r.).

La liberté et l'ordre social

me semble que depuis cinquante ans le sens profond de l'histoire est dans cette confrontation. Parfois on appelle cela coexistence, parfois ^{p.211} « coexistence malaisée », mais quel que soit le terme, il est évident que le paradoxe de l'histoire a fait que les résultats des révolutions dans l'Est de l'Europe se sont fait sentir, sur le plan social, plus vivement en Occident peut-être que dans ces pays mêmes. C'est d'ailleurs une chose que j'inscrirais personnellement à l'actif des révolutions des pays de l'Europe de l'Est, et je me suis toujours étonné que cela ne soit pas fait d'une façon plus active. C'est la première difficulté que j'éprouve.

La seconde, c'est que ce terme « récupération » implique une certaine suffisance. Je trouve extrêmement faible, extrêmement insuffisante cette récupération de la critique socialiste. On pourrait croire que les problèmes sociaux, dans la synthèse démocratico-libérale de l'Occident, sont vraiment en train d'être résolus. Je passe sur le problème des Noirs aux Etats-Unis ; je crois que nous sommes en train d'entrer dans une époque qui s'appellera peut-être un jour « l'Europe des métèques » pour ne citer que l'exemple extrêmement complexe des travailleurs étrangers venant en Europe occidentale. Il y a là encore pas mal de choses à « récupérer ». Il me semble donc que ce terme n'est pas tout à fait adéquat à la situation que nous vivons.

M. RAYMOND ARON : Je voudrais répondre aux deux points soulevés, à savoir : la diversité des sociétés de type soviétique et, d'autre part, le mot de « récupération ».

Je ne sais pas si je me suis bien fait comprendre mais j'ai employé volontairement le terme de « récupération » dans une intention d'auto-ironie. Comme vous le savez, les contestataires dénoncent tous ceux qui veulent reprendre et traduire en institutions certaines de leurs revendications comme des « récupérateurs », et, à leurs yeux, il n'y a rien de pire qu'un récupérateur.

Par le choix de ce mot, je me livrais à l'avance aux coups des contestataires. Peut-être l'auto-ironie n'est-elle pas apparue avec évidence au public qui ne connaît pas le langage des contestataires aussi bien qu'un anti-contestataire, mais, personnellement, je sais que le mot « récupération » rend un son déplaisant, désagréable, et qu'il comporte une équivoque.

Ce que j'entends par là, c'est le processus dialectique par lequel un parti

La liberté et l'ordre social

d'opposition, une classe exclue, un régime hostile, transforment les partis, les classes, le régime contre lesquels ils combattent en les obligeant à reconnaître ce qu'il y a de bien-fondé dans leurs critiques. La récupération telle que je la formulerais si je parlais dans mon langage, consiste à se laisser à moitié convertir par son adversaire dans le dialogue et de réaliser en institutions ce que l'adversaire vous reproche de négliger. La récupération, c'est ce que le contestataire dénonce ; la récupération, au sens où je prends le mot, c'est la transformation de soi-même par son adversaire. C'est une manière à la fois de l'apaiser et de lui donner raison.

Voilà dans quel sens je prenais le mot. Il aurait mieux valu que je fisse cette analyse hier, mais un cercle plus réduit se prête mieux à l'analyse que la salle où j'ai parlé hier soir.

M. JEAN STAROBINSKI : p.212 C'est en ce sens que l'Empire romain a « récupéré » le christianisme.

M. RAYMOND ARON : En ce qui touche la diversité des sociétés qui se recommandent de l'Union soviétique, ou du modèle soviétique, je suis fondamentalement d'accord avec vous, et j'ai souvent insisté sur les transformations intérieures des différents pays d'Europe orientale.

Je reconnais la simplification excessive de la formule des « sociétés de type soviétique ». J'espère que lesdites sociétés récupéreront la critique libérale, au sens où je viens de définir la récupération, c'est-à-dire qu'elles reconnaîtront ce qu'il y a de valable, de vrai, de nécessaire dans la critique libérale et qu'elles se transformeront elles-mêmes, de manière à traduire en institutions nombre de valeurs que ces sociétés ne nient pas par principe, à la manière dont les sociétés de type fasciste niaient par principe ces valeurs. Les sociétés de type soviétique n'accomplissent pas ces valeurs, mais elles ne les rejettent pas en tant que telles.

Cela dit, je ne voudrais pas entrer dans une discussion plus poussée et plus difficile. Je ne suis pas sûr que le rôle dirigeant du parti communiste, tel que les doctrinaires le présentent dans certaines circonstances, permette la liberté de l'opposition ou de la discussion intellectuelle. J'admets la possibilité d'une évolution intérieure des sociétés de type soviétique au terme de laquelle elles se

La liberté et l'ordre social

transformeraient elles-mêmes en fonction de la critique libérale. En ce qui concerne la réalité présente, je ne suis pas aussi optimiste que vous, mais, depuis longtemps, j'ai affirmé que, pour surmonter le conflit entre sociétés développées, il fallait centrer son espoir dans cette dialectique ou ce dialogue, ces récupérations réciproques ; chacun est transformé par son adversaire, à condition que celui-ci cesse d'être un ennemi que l'on veut mettre à mort et apparaisse en interlocuteur avec lequel on puisse mener un dialogue.

M. IVAN BOLDIZSAR : Ce que vous dites me satisfait, mais — et il s'agit seulement d'une observation sémantique — au moment où vous parlez des sociétés de type soviétique, vous préjugez déjà.

M. RAYMOND ARON : Je pourrais vous démontrer, je crois, que la formule a un sens sociologique précis ; mais cela nous mènerait un peu loin.

Mlle JEANNE HERSCH : Mais lorsqu'on parle des « sociétés occidentales », n'est-ce pas aussi un peu préjuger ?

M. IVAN BOLDIZSAR : Pas avec la même connotation...

M. RAYMOND ARON : Je pense, personnellement, qu'il y a plus de diversité dans les sociétés de type occidental qu'il n'y a dans les sociétés de type soviétique. Mais, dans ma conférence, cette question de la comparaison entre les deux régimes a tenu, au maximum, trois minutes sur plus d'une heure, et je ne souhaitais pas du tout que la discussion s'engageât sur cette voie où le risque est grand que nous opposions affirmations à affirmations sans aborder les problèmes que j'ai traités avec un peu plus de détails.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant passer à des problèmes que souhaitent soulever MM. Girod, Picot et Nantet.

M. ROGER GIROD : J'ai été d'accord sur tout ce qu'a dit M. Aron, mais j'aurais simplement voulu lui demander peut-être de prolonger sa réflexion sur un point qui me paraît fondamental. La sécurité qu'il envisage et que, selon lui, l'ordre libéral peut assurer, me semble être une sécurité extrêmement fragile dans les

La liberté et l'ordre social

circonstances actuelles. En effet, tant que le consensus est suffisamment large pour qu'on puisse accepter les divergences, le système fonctionne sans qu'il y ait à s'interroger sur ses fondements. Mais ce qui, me semble-t-il, caractérise l'époque actuelle, c'est un retour, ou plutôt un essor de la métaphysique par opposition à la pensée scientifique.

Il nous est, certes, facile de nous mettre d'accord sur les questions qui peuvent être posées en termes tels qu'une réflexion d'ordre scientifique peut se faire à leur sujet ; mais dès l'instant où les problèmes sont posés de cette façon, ils cessent d'être vraiment importants parce que, par définition, ils ne touchent plus au sens de l'existence.

Les positivistes ont cru, à l'origine, que l'humanité se détournerait de ces problèmes. C'est exactement le contraire. Plus elle satisfait ses exigences matérielles, plus elle trouve le temps et mieux elle est formée pour s'interroger sur les problèmes du « pourquoi ».

Dès lors, le libéralisme ne peut pas postuler simplement un consensus ; il doit faire face à des contradictions allant jusqu'au fond. Et, comme ces contradictions prennent des formes violentes, il ne peut se maintenir lui-même qu'en acceptant d'exercer la violence. Comme l'a dit M. Aron, il n'y a pas de système qui, d'une manière ou d'une autre, n'implique pas une contrainte. Cette contrainte est explicite ou implicite, elle est latente ou elle est effective ; elle prend la forme d'une violence proprement dite ou non, mais en fait elle est impossible à écarter.

Il y a alors un point au-delà duquel aucun système ne peut admettre la contestation sans accepter de disparaître.

La notion de « sécurité » me plaît beaucoup, j'aimerais pouvoir m'y maintenir. Je sais que cela ne sera pas possible pour les générations qui viennent et que ces générations auront à combattre.

Il y a un point qui est celui de la limite entre licite et illicite ; j'aimerais voir M. Aron préciser davantage sa pensée. Ce que je lui demande en somme c'est : quelles sont les valeurs fondamentales de son système qui, lorsqu'elles sont menacées, justifient les ruptures dont il nous a parlé. Pourquoi rompre en 1940 ? Pourquoi rompre sur l'Algérie ? Quelle est la différence entre les problèmes qui se posaient à ce moment et ceux ^{p.214} que nous posent, par

La liberté et l'ordre social

exemple, les contestataires ou le tiers monde ? N'y a-t-il pas aussi des motifs de rupture ?

Deuxième volet de ma question : à supposer même que nous puissions nous accorder sur des valeurs suffisamment larges pour qu'une fraction importante de la population s'y rallie, et que par là un équilibre durable puisse être envisagé, il resterait à savoir ce que l'on ferait dans ce cadre. L'équilibre en soi n'est pas suffisant pour occuper une existence et il faut un projet. Alors, on retrouve la même question que tout à l'heure, celle de l'absolu. Je la posais en termes de défense contre la contestation. On peut aussi poser la question de l'absolu en termes de société future à construire. Quel projet peut-on proposer aux nouvelles générations notamment, au-delà d'une simple soumission possible à la société que vous appelez celle « des vieux messieurs » ?

M. FRANÇOIS PICOT : Ma question portera sur le mode de défense d'une société libérale.

Nous avons entendu Paul Ricœur faire une critique de la liberté abstraite, et nous montrer ce que c'est que la liberté concrète, la liberté en actes, dans l'institution qui comprend elle-même sa propre limitation. Il a employé cette formule que l'entrée en liberté coïncidait avec l'entrée en institution.

Et vous avez, hier soir, repris d'une manière peut-être plus pratique, plus concrète que Paul Ricœur, ce thème de la liberté, en nous expliquant avec des exemples très frappants comment la liberté des uns comprend forcément une limitation de la liberté des autres. Et actuellement nous voyons une société de type libéral — que vous avez décrite hier comme une société souhaitable à condition qu'elle cherche toujours à s'améliorer, à « récupérer » certaines des critiques formulées contre elle — profondément contestée. Or, vous avez montré que la société peut retirer un certain bénéfice de cette contestation, notamment en revoyant ses structures et en cherchant à instaurer des structures plus démocratiques. Mais à un certain moment, cette contestation prend un caractère tout à fait global, un caractère de contestation totale. La question se pose alors de savoir jusqu'à quel point cette société peut continuer le dialogue ou comment elle doit se défendre.

Vous avez montré qu'une société libérale — et on le sait lorsqu'on s'occupe de politique — fonctionne selon des mécanismes très délicats qu'on pourrait

La liberté et l'ordre social

assimiler à cette politesse, mêlée peut-être d'un peu d'hypocrisie, que vous avez décrite comme une vertu nécessaire pour le fonctionnement de l'Université. Mais lorsque ces mécanismes sont radicalement contestés, la société libérale peut-elle accepter un dialogue qui pourrait aller, à l'extrême, à une sorte de dilution, de défaite de cette société ?

Vous avez dit : il faut combattre la contestation. Il m'intéresserait que vous précisiez les limites entre le dialogue et le combat.

Mlle JEANNE HERSCH : Mon intervention s'enchaîne avec celle de M. Girod ; c'est une question à la fois particulière et centrale.

p.215 Vous vous rappelez qu'hier j'ai objecté à M. Ricœur d'avoir fait de l'institution le sens de la liberté, et je lui ai dit que l'institution en était la condition et jamais le sens. Il me semble que d'une façon générale le sens a été constamment escamoté. Hier après-midi, on a été jusqu'à employer couramment, autour de cette table, les expressions suivantes : il y a la liberté métaphysique, puis il y a des libertés réelles, c'est-à-dire que métaphysique c'est le contraire de réel.

Je ne suis pas d'accord. Je pense que si la liberté n'a pas un sens réel, les libertés n'ont aucun sens. Je pense que le sens des libertés est précisément dans cette chose très difficile à définir et impossible à constater positivement qu'est la Liberté.

Alors, quel est le sens de la Liberté ? C'est toute une philosophie. Mais je voudrais fondamentalement dire que je ne me contente pas du tout de la définition : faire ce qu'on veut. Pourquoi parle-t-on de la liberté d'un homme et non de la liberté d'un éléphant ou d'un poulet ? La liberté, c'est la capacité de prendre un engagement, de s'engager. Et de s'engager à quoi ? Là, il y a une quantité de variantes. Mais ce qui ne varie pas, je crois, c'est qu'il y a un lien entre la liberté et la raison ; c'est-à-dire qu'il y a un lien entre la liberté et la vérité. Et on s'engage à préférer le vrai au faux quand on ouvre la bouche et qu'on prononce une phrase. La liberté de parole est à ce prix. Je considère que la liberté de parole n'a aucune espèce de valeur si celui qui parle veut produire des bruits et non pas dire la vérité. Il peut se tromper. Il faut lui laisser le droit à l'erreur, parce que personne ne possède la vérité absolue, mais il faut qu'il ait l'intention de dire vrai et qu'il soit entendu par les autres hommes ayant

La liberté et l'ordre social

l'intention de dire vrai. Autrement, il ne parle pas. Il bruite.

Cela étant, je pense que ce sens de la liberté est tout à fait essentiel. Ici, j'en viens à un passage de ce que vous avez dit hier, qui m'a proprement désolée : c'est celui qui concernait la civilisation « hippy » dont vous avez dit que notre société était assez riche pour en supporter la présence, pour en assumer l'inutilité économique. Cela me rappelle, je vous le dis en toute amitié, les théories libérales selon lesquelles il est bon d'avoir une frange de chômage pour le confort du développement économique.

M. RAYMOND ARON : C'est précisément le contraire !

Mlle JEANNE HERSCH : C'est la même chose ! Dans un certain sens, c'est le contraire économiquement parlant, mais c'est la même chose quant au fond humain, parce que ce qui offense, dans cette prétendue civilisation « hippie », c'est qu'ils ont renoncé, précisément, au sens de la liberté ; c'est-à-dire que lorsqu'ils se droguent, ils consentent à détruire cette admirable mécanique qui nous sert à voir clair et qui a si admirablement fonctionné dans votre tête, hier soir, et à laquelle nous devons un respect sacré ; mécanique qui nous permet de chercher le vrai, dans notre petite boîte crânienne, et qu'ils corrompent par la drogue ; qu'ils n'ont pas le droit de corrompre, parce qu'ils ^{p.216} offensent l'image et le sens de l'homme. Et ils ne peuvent pas revendiquer de le faire au nom de la liberté parce que la liberté trouve là sa raison et ses fondements, sa justification.

M. RAYMOND ARON : Faites attention, ma chère amie, vous êtes sur la voie d'une certaine intransigeance rationaliste...

Cela dit — bien que vous ayez prétendu que votre intervention s'enchaînait avec le dialogue précédent — je pense que les trois interventions que je viens d'entendre représentent deux questions fondamentalement différentes. Il y a une première question, aussi vieille que le libéralisme, à savoir : la liberté pour les ennemis de la Liberté. De quelle façon une société qui accepte l'expression de toutes les opinions, qui tolère l'opposition, peut-elle accepter des partis ou des mouvements qui mettent en question la structure même de la société libérale : question pratique, institutionnelle, à laquelle je ne suis pas sûr qu'il y ait une réponse valable une fois pour toutes.

La liberté et l'ordre social

La question de Jeanne Hersch est différente car au fond elle touche à la métaphysique même de la liberté. Est-ce que la liberté n'a de sens que si l'homme libre cherche la vérité au sens où nous, philosophes, nous entendons la vérité, et je crains qu'il faille dire aux différents sens où nous, philosophes, nous entendons la vérité.

Mais reprenons ces deux questions l'une après l'autre :

Pour commencer, je dirai à M. Girod que je me fais de la société libérale une représentation qui ne me semble pas coïncider avec celle qu'il s'en fait ; la société libérale, à mes yeux, c'est une société de conflits, de conflits autant que possible réglés sans violence. Société de conflits réglementés et institutionnalisés. Mais à chaque instant les conflits risquent de franchir la limite de l'institutionnalisation.

Je n'éprouve nullement la crainte que la société libérale tende vers une satisfaction paisible et vers un équilibre parfait. L'essence même d'une société, que j'appelle plus volontiers pluraliste que libérale, c'est qu'elle laisse se développer ouvertement les conflits. Bien entendu, les diverses sociétés de type soviétique comportent aussi des conflits, mais elles les refoulent, les nient, ne veulent pas les institutionnaliser. Nos sociétés libérales, conflictuelles, essaient, par l'intermédiaire des institutions sociales et des constitutions politiques, de maintenir ces conflits à l'intérieur de certaines normes, d'éviter que ces conflits n'aboutissent à la violence physique. Cela dit, il arrive que les conflits prennent une intensité telle que les opposants refusent d'accepter la légalité de la société libérale. Que faire en ce cas ?

Le principe d'une société libérale, c'est de ne pas accepter la violation de sa propre légalité, cette légalité étant la condition de la sécurité de chacun et de l'institutionnalisation des conflits.

Cela dit, je suis tout prêt à admettre que, dans certaines circonstances historiques, la société libérale aurait tort de maintenir, dans toute sa rigueur, le principe du respect de la légalité. Il vaut mieux, parfois, que les opposants recourent à des méthodes plus ou moins illégales, afin que la société satisfaite prenne conscience de l'insatisfaction de certains ^{p.217} groupes et que la violence de la menace l'oblige à faire des réformes.

Je sais que je suis sur la corde raide. Il y a un certain consentement à

La liberté et l'ordre social

l'illégalité qui entraîne la mort des institutions, mais il y a aussi une rigidité juridique qui empêche la transformation des institutions.

En ce qui touche, par exemple, l'Université dont on a tant parlé, quelle que soit ma fâcheuse réputation à cet égard, je suis tout prêt à reconnaître que l'on ne peut pas ne pas accepter certaines formes de contestation, à condition d'ajouter que la capitulation devant telle ou telle contestation me paraît absolument indigne d'adultes.

Dans chaque cas précis, je crois pouvoir dire où se situe la limite. Mais si l'on me demande dans l'abstrait comment une société libérale maintient sa structure libérale dans une phase de conflits aigus, je réponds qu'il faut étudier chaque cas en particulier.

En ce qui touche la période actuelle, le danger est que le recours à l'illégalité symbolique ou à la violence, même verbale, dans des institutions fondées sur la politesse, entraîne la ruine de ces institutions. C'est pourquoi, en diverses circonstances, j'ai montré les dangers que contenait en germe cette forme de contestation usant de l'illégalité. Mais il ne m'est pas interdit, en d'autres circonstances, de montrer que ces protestations peuvent avoir, en dépit d'elles-mêmes, des résultats heureux à condition naturellement que les libéraux se défendent. Ce qui revient à donner réponse à la question : qu'est-ce que le combat ?

Le combat c'est, face à des revendications absurdes ou impossibles, de les dénoncer comme telles ; face à l'illégalité, de maintenir la légalité ; mais si la protestation illégale porte en elle la volonté de réforme nécessaire, nous n'y répondrons pas simplement par le maintien des institutions existantes, nous essaierons de supprimer les causes de cette protestation, même sauvage.

Voilà en gros ce que je peux répondre à la question de la défense d'une société libérale, réponse que les uns jugeront équivoque et les autres dialectique. Mais je pense que la nature même des sociétés conflictuelles c'est qu'elles sont perpétuellement sur le point de se trahir soit par l'emploi de la force, soit par la capitulation.

Venons-en maintenant à la question que me pose Jeanne Hersch, à laquelle je ne répondrai qu'en quelques mots, parce qu'elle touche au fond même du problème métaphysique de la liberté.

La liberté et l'ordre social

Elle a probablement conservé le souvenir que j'avais dit au point de départ que je voulais traiter de la liberté au sens politique et social. Si un groupe important de jeunes ou de moins jeunes refuse d'entrer dans la société institutionnalisée et rationalisée, il ne me paraît pas contraire à l'esprit du libéralisme de tolérer ces groupes marginaux qui trouvent leur satisfaction, leur sens dans une vie pour ainsi dire sans travail et sans contrainte. Je ne crois pas personnellement que ces groupes marginaux représenteront, sur la durée, une fraction importante de la population ; ces phénomènes se situent à la limite entre la bohème et la religion ; il est difficile de savoir dès maintenant ce qu'ils signifient.

Mlle Hersch va plus loin : est-il conforme à une philosophie de la liberté de tolérer que des jeunes gens, des hommes même trouvent le ^{p.218} sens de leur vie dans le refus du travail, dans l'indifférence à la vérité ? Essayons de cerner le problème.

Supposons une société, par exemple la société américaine, assez riche pour se passer du travail d'une minorité de la population. Pourquoi le mode de vie choisi par les hippies ne représenterait-il pas le contenu possible de cette marge de liberté personnelle qui appartient à chacun, de ce droit reconnu à l'individu de se choisir son existence dans les interstices des obligations sociales ?

Une liberté qui n'est pas engagement ne signifie rien, dit-elle. Là-dessus, je suis d'accord avec elle ; mais le hippy, d'une certaine façon, s'engage ; il s'engage dans un mode de vie fondamentalement différent du mode de vie courant normal.

Jeanne Hersch dit encore : si l'on ne parle pas pour chercher la vérité, on ne parle pas. Oui. Mais y a-t-il une seule notion de vérité ? Si un savant parle sans chercher la vérité scientifique, il ne parle pas. Si un homme parle pour dire le mode d'existence dans lequel il trouverait satisfaction, comment décréter qu'il cherche ou ne cherche pas la vérité ?

En d'autres termes, Jeanne Hersch ne se donne-t-elle pas, par hypothèse, « une » vérité de l'existence vécue ?

Or cette hypothèse ne va pas de soi. D'une certaine manière, la liberté de la recherche de la vérité humaine implique que cette vérité nous échappe toujours ou encore que chacun en aperçoive un aspect ou une version.

La liberté et l'ordre social

Ce dialogue avec Mlle Hersch m'inspire une sorte de gêne ou de mauvaise conscience parce que je sais combien nous sommes proches l'un de l'autre. Peut-être suis-je moins résolu qu'elle dans le rationalisme, plus porté au doute ou au libéralisme fondé sur l'infirmité de la raison humaine. Mais peut-être que je la comprends mal et elle veut me répondre.

Mlle JEANNE HERSCH : Je n'ai pas du tout parlé du contenu de l'engagement ou de s'engager à ceci ou à cela. Je dis que pour s'engager en général, pour parler un langage humain, il faut s'efforcer d'avoir un esprit clair. J'ai parlé de la drogue et vous aussi. C'est quelque chose de sérieux. Je dis, par exemple, que la liberté de la drogue est, à mon avis, une aberration ; c'est une contradiction dans les termes. Si vous me dites que ce n'est pas la police qu'il faut envoyer, qu'il faut employer d'autres moyens, c'est un tout autre problème.

M. RAYMOND ARON : Distinguons d'abord, si vous voulez bien, le style de vie des hippies et l'usage de la drogue. Cet usage semble assez général dans les rassemblements hippies mais certaines communautés, en marge de la société de travail, ne s'adonnent pas à la drogue. Peut-être faudrait-il encore distinguer entre les drogues qui compromettent l'intégrité de l'intelligence ou de la raison et celles qui passent pour non dangereuses. Mais, après toutes ces distinctions, il faudra bien en venir au point décisif. La société peut-elle, doit-elle tolérer l'usage de stupéfiants, usage qui, à la limite, équivaut à une sorte de suicide mental, de destruction, par l'individu lui-même, de sa capacité ^{p.219} de raison ? Le suicide est-il ou non licite ? Le suicide de la raison est-il plus illicite que le suicide au sens ordinaire du terme ? J'ai longuement réfléchi à ce problème que je crois extraordinairement difficile. J'hésite entre reconnaître le droit à certaines expériences et la tolérance inacceptable d'une sorte d'autodestruction. Probablement Mlle Hersch va-t-elle me convaincre de choisir le deuxième terme de l'alternative — décision qui laisse aux autorités la charge ingrate d'imposer une interdiction, contraire aux mœurs.

M. JEAN STAROBINSKI : Puisque Raymond Aron a évoqué hier une formule de Montesquieu : la liberté comme sûreté ou comme sécurité, j'aimerais, partant de là, aboutir à notre temps. C'est à partir de cette conception de la sûreté que s'est élaborée l'idée des conflits réglés qu'il a développée tout à l'heure.

La liberté et l'ordre social

Pour définir la société libérale, on part du principe que les hommes sont naturellement violents ; que cette violence est une atteinte perpétuelle à la liberté de chacun et que, pour régler cet état de violence, il faut que s'établisse un équilibre, une balance entre les groupes, les sectes, les différents pouvoirs, les partis, les intérêts économiques, et qu'ainsi ils se limitent en s'opposant ; qu'un système de poids et de contrepoids devienne la condition de la sécurité de chacun.

C'est ce principe qui a été défendu par les Founding Fathers de la Constitution américaine, Madison en particulier. Mais Montesquieu, homme lucide, historien lucide, savait aussi que les gouvernements dégénèrent. Et ici, je me ferai l'interprète de certains de mes amis de la « nouvelle gauche » américaine qui me disaient encore tout récemment : nous avons une Constitution qui, en principe, prescrit que le pouvoir doit arrêter le pouvoir, que la puissance doit limiter la puissance, que la concurrence doit jouer au bénéfice de la liberté de tous ; mais notre démocratie est une oligarchie, qui en tout état de cause arbitre les conflits dans son sens ; les conflits ne sont pas dépassés mais tranchés dans le sens désiré par l'establishment ou le complexe militaro-industriel.

Ainsi paraît surgir un grave problème : celui de la démesure de certains groupes économiques (ou groupes dits de pression) qui accaparent le pouvoir, qui d'une démocratie ont fait une oligarchie. Il y a quelque chose comme une monopolisation du pouvoir, me disaient ces jeunes Américains, et ainsi, ajoutent-ils, se réduit à l'inefficacité l'exercice des droits traditionnels ; ils sont en principe maintenus, mais en fait réduits à néant.

Ce problème me paraît au moins aussi important que celui qui vient d'être posé tout à l'heure, du maintien de l'ordre libéral.

M. JACQUES NANTET : La réflexion que je voudrais faire rejoint, dans une certaine mesure, la préoccupation de M. Starobinski en l'abordant peut-être par un autre côté.

Je reviens à ce que M. Raymond Aron disait hier soir. Parmi les moyens de récupération qu'il évoquait (je n'aime pas non plus le mot « récupération »), figurait la possibilité d'une participation accentuée des ^{p.220} travailleurs dans l'entreprise. C'est là un point précis et qui, à mon sens, présente un caractère

La liberté et l'ordre social

primordial, car je suis de ceux qui pensent que les structures économiques d'une société sont un des moyens déterminants de la possibilité, pour cette société, d'accéder à un certain nombre de valeurs, et notamment la liberté-sécurité.

Comment envisager une modification de la libre entreprise et une participation — qui serait en principe une liberté définie par elle-même — qui ne détruise pas pour autant le système économique libéral ?

Si l'on confronte la société socialiste avec la société libérale, on constate que c'est l'entreprise privée qui est le moteur de la société libérale. Donc, toucher à ce point, c'est toucher à un point absolument capital.

Je crois que Raymond Aron a prononcé hier le mot d'« autogestion ». Autogestion, c'est extrêmement délicat. Nous arrivons au point central : comment peut-on envisager une autogestion en respectant l'autorité du chef de l'entreprise ? Le mot « autorité » est aussi un mot qui compte pour Raymond Aron, et il en a beaucoup parlé comme d'un élément capital à la tête de l'entreprise.

Comment envisager une autogestion qui ne devienne pas une néosocialisation et qui, de ce fait même, ne détruise pas complètement les normes sur lesquelles vit cette société libérale ? Je voudrais que sur ce point il précise sa pensée.

On a beaucoup parlé de « récupération » et de l'opposition « nouvelle gauche » ou de l'opposition « hippy » dans les sociétés libérales.

Un point sur lequel on n'a pas insisté, c'est le caractère de ces oppositions. Nous savons tous que les jeunes ont tendance à s'opposer à ce qui est ; nous restons profondément convaincus qu'il en est ainsi dans nos sociétés parce que nous sommes dans des sociétés où cela peut se voir ; mais, au fond, il en est de même dans les sociétés socialistes, où c'est moins manifeste.

Il y a un certain nombre de jeunes qui, en devenant moins jeunes, se récupéreront d'eux-mêmes ; et pour autant, il y a une période de passage qui n'a pas été examinée complètement.

C'est sur le côté caractériel de cette contestation que je voudrais que Raymond Aron apporte des précisions.

La liberté et l'ordre social

M. MARC FAESSLER : Je suis ressorti avec une impression de malaise de votre conférence, hier soir, et je voudrais développer quelques réflexions à ce sujet, car je me suis efforcé d'analyser ce malaise.

Vous avez fait une conférence brillante, admirable, mais votre analyse, à mon avis, est restée froide, un peu superbe, manquant d'espérance. C'était un véritable feu d'artifice, mais sans beaucoup de feu intérieur pour la contestation. Si bien qu'on peut se demander si, finalement, cela n'était pas simplement un artifice.

J'aimerais dire qu'on ne peut pas, à partir d'une situation qui est la synthèse libéralo-démocrate, assimiler une contestation sans se remettre fondamentalement en question. Et il me semble que le problème ^{p.221} d'aujourd'hui, c'est que la contestation fait apparaître, dans cette synthèse et dans la structure interne à cette synthèse, des contradictions qui la condamnent comme synthèse.

Sur ces contradictions, j'en relèverai trois. Il me semble que le problème du prolétariat, créé par la révolution industrielle, s'est aujourd'hui déplacé sur les franges de l'Europe (avec les travailleurs étrangers qui viennent dans les pays hautement industrialisés) et sur le tiers monde.

Est-ce que cette contradiction majeure, que les jeunes ressentent — et dans les institutions internationales qui s'occupent du problème, on sait combien il est difficile d'amener à la raison les peuples occidentaux — n'est pas déjà une condamnation de la synthèse libéralo-démocrate ?

Il me semble qu'à travers la contestation apparaît cette formule simple : nous avons des moyens techniques considérables, et nous n'avons plus de but vers lequel faire converger ces moyens.

Il est d'ailleurs facile de démontrer que les partis politiques, dans nos pays occidentaux, quelle que soit leur étiquette, ont tous, dès qu'ils sont au pouvoir, le même programme politique. Il y a donc une sorte de nécessité économique dans cette synthèse (vous avez parlé de la « manipulation ») qui vient remplir la finalité même de notre société.

Je pense aussi qu'un certain nombre de contradictions, comme le conflit des cultures, le racisme, sont des contradictions qui sont très profondément vécues par la contestation. Si bien que cette contestation ne comprend pas simplement

La liberté et l'ordre social

un certain nombre de groupes politiques — maoïstes, trotskystes —, elle est plus généralement une sorte de malaise de la civilisation. Et en vous écoutant, j'avais en mémoire le discours qu'Edgar Pisani a fait en 1968, lorsqu'il s'est retiré de l'UNR. Il semble qu'Edgar Pisani avait vu ce malaise de la civilisation alors qu'hier vous êtes resté en arrière, face à la contestation comme devant un phénomène extérieur à notre propre dynamique sociale, et qu'il fallait intégrer. Vous avez donné des précisions sur ce terme, mais ce n'était pas le surgissement d'une sorte d'espérance nouvelle pour une transformation de notre politique et de la gestion même de notre civilisation occidentale.

M. RAYMOND ARON : Les trois dernières interventions posent trois questions fondamentalement différentes, et je n'essaierai pas de faire une réponse globale.

A M. Starobinski, je dirai immédiatement que je tombe d'accord avec lui sur le fait qu'au cours de l'histoire la plupart des régimes ont dégénéré, se sont corrompus. C'est là une des plus vieilles idées de la philosophie politique. Les auteurs grecs l'ont maintes fois développée. Aujourd'hui encore, si l'on peut concevoir un progrès unilinéaire de la capacité de production, on conçoit mal un devenir politique qui ne soit pas traversé, interrompu par des conflits, qui ne soit pas dialectique ou qui, éventuellement même, ne revête pas une forme cyclique.

Deuxième remarque : je ne connais pas de démocratie qui n'ait été oligarchique. Permettez-moi d'être brutal ou d'exprimer ce que l'on appelle mon pessimisme. Tous les régimes politiques connus dans ^{p.222} l'histoire du monde ont toujours été des régimes oligarchiques, ce qui signifie simplement que la démocratie telle qu'on peut l'observer, mise à part, peut-être, la démocratie directe dans des sociétés très étroites, disons, puisque nous sommes à Genève, sauf en Suisse — et encore ! je pense que quelques-uns dans l'assistance feraient des réserves sur ma réserve — disons que toutes les sociétés actuellement connues, qu'elles se déclarent ou non démocratiques, sont oligarchiques. La puissance de décider, la puissance de commander, la puissance de déterminer le sort de la collectivité n'est pas également répartie entre les individus. Il y a toujours des minorités dominantes : si l'on est disciple de Pareto, on parlera de l'élite politique, si l'on préfère un langage plus neutre, de classe politique, si l'on appartient à une autre formation, des producteurs des

La liberté et l'ordre social

moyens de production avec leurs valets. Il y a différentes façons de désigner ces groupes oligarchiques, mais toutes les sociétés démocratiques et également les sociétés socialistes sont oligarchiques en ce qui concerne la répartition du pouvoir. Dans les sociétés socialistes, le prolétariat est au pouvoir comme Dieu était au pouvoir quand Louis XIV régnait, c'est-à-dire que Louis XIV régnait au nom de Dieu et le parti communiste règne au nom du prolétariat mais ni dans un cas ni dans l'autre le prolétariat ou Dieu n'est au pouvoir...

Les Etats-Unis accèdent peut-être à la maturité politique dans la mesure où ils finissent par reconnaître que la démocratie des Founding Fathers, elle aussi, était une démocratie oligarchique et l'est restée.

De la démocratie de propriétaires terriens, nous sommes passés à une société de vastes entreprises, d'immenses conglomérats, aux complexes militaro-industriels. Les oligarques changent, l'oligarchie subsiste.

Ces oligarques manipulent-ils les Américains au point de leur faire faire ce qui est conforme à l'intérêt des minorités privilégiées et contraire à l'intérêt du grand nombre ? La discussion, classique, ne comporte guère une réponse catégorique, en quelques mots, dans un sens ou dans un autre. Mais, puisque nous traitons des libertés, je maintiens que les droits fondamentaux continuent, pour l'essentiel, d'être respectés. Ils le sont imparfaitement parce que toutes les sociétés humaines sont imparfaites et que les droits de l'homme représentent un idéal à atteindre et non un ordre existant. Mais personne ne niera que professeurs et étudiants expriment sans embarras et sans risque leur hostilité à la guerre du Vietnam, à la diplomatie du gouvernement. Dans des universités, il est plus facile de condamner que de justifier la politique américaine dans l'Asie du Sud-Est. Le *New York Times*, qui constitue une sorte d'institution nationale, a critiqué L. B. Johnson et continue de critiquer son successeur. Le droit d'opposition manifestement subsiste. Quant à la sûreté, imparfaite elle aussi, elle se trouve limitée ou compromise par la violence, tantôt de l'Etat, tantôt de groupes sociaux. Mais la situation, à cet égard, ne me paraît pas tellement différente aujourd'hui de ce qu'elle fut à d'autres périodes. Les Etats-Unis passent par des cycles d'autosatisfaction et d'autocritique. L'autocritique actuelle répond aux désirs de ceux qui pensent que les sociétés ont besoin de se critiquer pour progresser. L'insatisfaction peut devenir créatrice.

p.223 Les remarques de M. Nantet au sujet de la participation à la gestion des

La liberté et l'ordre social

entreprises posent un problème que je ne saurais traiter en quelques phrases.

Une précision tout d'abord : la plupart de ceux qui se veulent d'authentiques contestataires refusent de participer à la gestion des entreprises parce que la participation entraîne l'acceptation de responsabilités, donc l'intégration au système. Or le contestataire, du moins l'extrémiste, s'en prend au système global et ne peut donc, sans se contredire, assumer les responsabilités de la gestion, dans l'entreprise ou dans l'Université. Ainsi beaucoup des gauchistes français ont rejeté la loi Edgar Faure et refusé les élections-trahison. Voter ou participer, c'était entrer dans le système.

Peut-on concevoir, pour les individus, une vie plus satisfaisante dans l'entreprise productive grâce à la diffusion de l'autorité, grâce à la participation aux responsabilités de la gestion ?

Le problème philosophique se pose de la manière suivante en termes marxistes. Faut-il chercher la liberté dans le travail ou hors du travail ? Vous connaissez la fameuse note du Troisième Livre du *Capital* : « Le travail constitue le domaine de la nécessité », ce qui suggère que la liberté se réalise en dehors du travail. M. Marcuse a écrit que la technique moderne devrait permettre de réintroduire un certain coefficient de liberté dans le travail lui-même : la liberté pourrait s'accomplir grâce à la transformation des structures économiques et à la technique avancée, dans le travail en même temps que dans le loisir.

J'avoue ma perplexité. Je vois mal comment la technique moderne permettrait de soustraire le travail productif au règne de la nécessité ou de la rationalité. Je ne nie pas, pour autant, que certaines formes originales d'organisation puissent atténuer le sentiment de contrainte ou d'asservissement qu'éprouvent les travailleurs dans l'entreprise. Depuis plusieurs années, j'ai écrit — et je n'ai aucun mérite à l'avoir prévu — que la participation des travailleurs ou de leurs représentants à la gestion des entreprises constituerait le thème du prochain débat social. Pour employer un langage semi-philosophique, disons que la structure autoritaire ou semi-autoritaire de certaines institutions de la société civile, au sens de Hegel (*bürgerliche Gesellschaft*) est remise en question.

Il me reste à répondre aux remarques que j'appellerai moins critiques que subjectives de M. Faessler sur ma conférence et ma personne : « analyse froide », « artifice », « absence d'espérance ». Remarques auxquelles je suis habitué et qui ne m'atteignent guère (je vais encore me faire accuser de

La liberté et l'ordre social

superbe). Chacun conçoit son rôle, sa fonction, sa vocation si vous voulez, d'une certaine manière. Professeur ou écrivain, je voudrais inciter nos auditeurs et mes lecteurs à réfléchir, à user de leur raison. J'use devant eux de ma raison non pas pour leur imposer mes idées mais pour les aider à découvrir les leurs. Pour le reste, mes passions, le feu intérieur, les espérances métaphysiques, c'est mon affaire. Il y a toujours quelque indécence à mettre son cœur sur la place publique. Je prendrai donc pour un compliment la froideur attribuée à ma conférence et je ramènerai l'artifice à l'art.

p.224 Venons maintenant à la question authentique que soulevaient les propos de M. Faessler. Il m'a en somme reproché d'avoir traité de la contestation sans me remettre moi-même en question. A quoi je lui répondrai fermement : qu'en sait-il ? De quel droit suggère-t-il que je ne me suis pas interrogé sur moi-même et sur la société dans laquelle nous vivons ? Comme tout professeur digne de ce nom, j'ai réfléchi au défi que nous lançaient certains jeunes. Je n'ai pas pour autant renoncé à mes convictions essentielles ni procédé à une autocritique. Je laisse cela à d'autres.

Si froide que soit ma réponse, je ne dissimulerai pas qu'un vieil homme tel que moi n'écoute pas sans quelque irritation les leçons que d'aucuns prétendent nous donner au nom de ce qu'ils feront. D'aucuns parlent comme si les hommes de ma génération avaient vécu une époque tranquille et confortable, comme s'ils n'avaient pas eu, au cours des années trente, à répondre au double défi du communisme et du fascisme, comme si nous n'avions pas eu à livrer bataille avec le stalinisme que l'on nous reprochait de condamner en 1950 comme on nous reproche aujourd'hui de manquer d'indulgence pour la « nouvelle gauche », comme si les jeunes, forts de leurs ambitions, avaient le droit de nous regarder de haut. Peut-être la passion qui m'anime ce matin fera-t-elle pardonner le détachement manifesté hier soir.

Il va de soi que les sociétés occidentales n'ont ni surmonté tous les conflits ni résolu tous les problèmes. Le problème des travailleurs étrangers, auquel on a fait allusion, constitue un aspect d'un problème beaucoup plus général, l'inégalité du développement économique et social non pas seulement entre les pays industriellement avancés et les autres, mais, à l'intérieur d'un même pays, entre les régions et les groupes favorisés et les autres. Inégalité qui résulte du mécanisme de l'économie moderne,

La liberté et l'ordre social

abandonnée à elle-même et qui appelle des mesures correctives.

Quelques mots en ce qui concerne le but. Evidemment, la production n'est pas une fin en soi. J'étais tenté tout à l'heure de répondre à Jeanne Hersch que la liberté, en dernière analyse, c'est la liberté de chercher le sens de sa vie. Mais — et c'est par là que je redeviens libéral et individualiste — je ne pense pas qu'aucun régime économique et social donne le sens ultime de l'existence humaine. Lorsque l'on confond un objectif économique-social avec la réponse à l'interrogation métaphysique, on risque d'entrer dans le cycle infernal du fanatisme.

Quant aux conflits des cultures et au racisme, les sociétés modernes, qu'elles soient capitalistes ou socialistes, ne les ont pas définitivement surmontés. Hélas, le racisme me semble aussi vieux que l'espèce humaine. Certaines collectivités archaïques réservent le mot qui désigne l'homme à leurs seuls membres : ceux qui appartiennent à d'autres collectivités ne sont pas désignés par le même mot. Les Espagnols, au moment de leurs conquêtes, se demandaient si les Indiens avaient une âme et se livraient à d'étranges expériences pour dissiper leur doute. Le racisme a précédé le capitalisme, je crains qu'il ne persiste, même après l'actuelle génération des contestataires. En tout cas, personne ne saurait m'accuser de ^{p.225} méconnaître le problème du racisme : je n'ai jamais dissimulé que j'étais juif.

LE PRÉSIDENT donne lecture d'une question posée par un auditeur dans la salle : « Comment peut-on entendre la Liberté ou les libertés dans un système où ceux qui détiennent le pouvoir sont en même temps ceux qui créent les besoins ? »

M. CONSTANTIN BOTEZ : On peut établir un test entre sociétés totalitaires et non totalitaires. Ce test serait le fait de confondre ou non erreur et péché. On a tout à l'heure parlé de « récupération » dans certains pays de l'Est. Cette récupération est en train de se faire et on est en train de distinguer erreur et péché, c'est-à-dire de donner une certaine liberté à la discussion.

Mme FAWSIA ASSAAD : Mon malaise est légèrement différent de celui de M. Faessler. (Je ne crois pas qu'il soit provoqué par la conférence de M. Aron qui était brillante et fort humoristique, mais par la discussion.) On considère les contestataires comme des hippies et des drogués. Or il ne s'agit pas du tout de

La liberté et l'ordre social

cela ; les contestataires sont des gens très sérieux. Je crois que M. Aron le confirme. Il y en a même, en milieu anglo-saxon, qui peuvent faire du travail social et canaliser les énergies des délinquants que seraient ces drogués et ces hippies. C'est un mouvement sérieux qui comporte des valeurs non pas à récupérer, mais à mettre en évidence.

Ce qui provoque aussi mon malaise, c'est qu'il ne s'agit pas du tout d'une querelle entre idéologies du monde contestataire, mais d'une tentative où l'on essaierait de trouver une solution, encore confuse ou diffuse, au problème des libertés et des Etats, où l'on chercherait une universalité, un internationalisme sincère et réel.

Les contestataires m'ont surtout été sympathiques du fait qu'ils ressentent les problèmes du tiers monde et qu'ils cherchent à provoquer une contribution, une collaboration libérale, sans contrepartie, entre pays développés et pays sous-développés, à empêcher les guerres, à se soulever contre les Etats en vue d'une humanité plus grande.

Peut-être y aurait-il là un moyen d'anticiper, à partir de la réalité actuelle, ce que sera la réalité dans un siècle.

M. DANIEL CHRISTOFF : Ma question rejoint celle qu'a posée Mlle Hersch.

Je n'en répéterai que la fin, d'une autre manière : qu'est-ce qui permet de séparer l'ensemble des libertés politiques et sociales du problème métaphysique de la Liberté ?

Est-ce parce que ces problèmes ne s'impliquent d'aucune manière, ou bien est-ce précisément parce qu'ils s'impliquent qu'il y a tant de difficultés à les distinguer ?

M. MUNZIGER : Ma question vise la « récupération », et je crains d'introduire une rupture dans le débat parce que je vais poser une question assez précise :

p.226 En examinant les possibilités de récupération, vous vous demandez si, dans les groupes humains en général, dans l'industrie en particulier, l'efficacité maximum est atteinte par une structure autoritaire ou par la coopération que vous appelez de style démocratique.

On sait que dans une situation de concurrence, les hommes s'organisent

La liberté et l'ordre social

spontanément dans des rapports hiérarchiques. Il semble donc que l'autorité soit en quelque sorte naturelle. Mais, dans les groupes où la concurrence n'existe pas, où le critère de rendement a peu d'importance — je pense en particulier à l'Université — est-ce que le style démocratique n'est pas plus efficace ?

Ma seconde question est plutôt une constatation : vous ne croyez pas tellement à la réforme universitaire, qui est pourtant un instrument privilégié de récupération, et je vois là votre principale divergence avec M. Ricœur qui, lui, pour l'instant en tout cas, joue à fond le jeu de la réforme, bien que, par ailleurs, il se soit un peu « aronisé », sans doute au contact de ses nouvelles responsabilités.

M. RAYMOND ARON : Je commencerai par répondre à la dernière question pour l'écartier. La discussion de la réforme universitaire française deviendrait inévitablement « provinciale », je ne pense pas que l'on doive confondre les réformes de M. Edgar Faure avec la solution des problèmes fondamentaux des universités dans tous les pays du monde. La gestion par comités n'est pas la seule façon d'introduire un style démocratique à l'intérieur des universités.

Laissons cette question, que je serais tout disposé à discuter en détail dans un autre cadre, et revenons aux deux interventions précédentes. A M. Botez, je n'ai rien à objecter ; je l'ai écouté avec intérêt et l'idée me semble valable.

Il n'est pas question de confondre tous les contestataires avec une des formes de refus de la société moderne qui constitue le style de vie hippie. Il y a plusieurs formes de refus, je l'ai dit, et les contestataires sérieux se sentent souvent étrangers à l'atmosphère hippie. Radicalement politisés, ou convaincus de la nécessité du service social, ils demeurent disponibles pour une action réformatrice. Rien n'est plus loin de ma pensée que de confondre ces deux groupes.

Qu'il y ait parfois mélanges ou rapprochements entre ces deux groupes ou ces deux attitudes ne signifie pas que je les ai jamais confondus. Nous allons, dans la deuxième partie du débat, discuter de la « nouvelle gauche » et de la contestation politique, sociale et culturelle, et non pas du pop art.

En ce qui concerne les relations entre la liberté politique et la liberté métaphysique, je ne pense pas que nous en soyons réduits à choisir entre deux

La liberté et l'ordre social

conceptions, entre l'implication totale ou la séparation radicale. A l'intérieur d'une certaine philosophie, disons de type hégéliano-marxiste, la liberté, même au sens métaphysique du terme, ne s'accomplit que dans et par la cité. L'individu ne réalise sa liberté qu'à la condition de l'exercer selon la raison, à l'intérieur d'une société, elle-même conforme à la raison, qui n'entraîne pas de contradiction ^{p.227} entre le vouloir de l'individu et l'obéissance aux lois. Cette implication réciproque de la liberté métaphysique et de la liberté politique se fonde à la fois sur une métaphysique et sur une philosophie politique.

Selon une autre conception, celle que suggérait ma conférence, les libertés peuvent être définies socialement, objectivement sans se référer au débat du libre-arbitre. Mais « les » libertés posent de multiples manières le problème de « la » liberté : à quelle condition l'individu affirme-t-il « sa » liberté à partir de la socialisation ? La capacité d'obéir aux lois sans manquer à la raison ne signifie pas que la liberté s'épuise dans la conscience de la nécessité : des libertés telles que je les conçois permettent à la personne de trouver le sens de sa vie, de faire son salut selon son génie.

Il y a toujours un lien entre le sens métaphysique de « la » liberté et « les » libertés politiques et sociales, mais la métaphysique elle-même détermine la nature de ce lien. J'ai suivi la voie inverse de celle de Ricœur : il a montré que la liberté sauvage devait s'exercer effectivement et que cet exercice effectif exigeait l'institution. Je suis parti « des » libertés, assurées par le système des interdits, et j'ai été jusqu'au seuil de la problématique philosophique. Les libertés politiques ont pour fin dernière de donner à chacun « la » liberté de déterminer son existence.

LE PRÉSIDENT : Nous passons au deuxième groupe de questions qui concernent directement la « nouvelle gauche ». Et là, je donnerai la parole au doyen de la Faculté de droit de Belgrade, M. Lukic.

M. RADOMIR LUKIC : Je commencerai par dire que je suis très hésitant devant la conférence si brillante de M. Raymond Aron. Il est difficile de ne pas être d'accord avec lui, mais il me semble encore plus difficile de l'être.

Je dois aussi avouer une erreur personnelle (car nous avons tous le droit à l'erreur). Lors d'une discussion sur le même sujet, à Belgrade, j'ai été amené à

La liberté et l'ordre social

dire à peu près la même chose que ce qu'a dit M. Aron quant à la valeur, et surtout à la force de la « nouvelle gauche », à savoir que les faiblesses essentielles de cette « nouvelle gauche » sont évidentes. Il est vrai tout d'abord qu'elle sait mieux ce qu'elle ne veut pas que ce qu'elle veut, et d'autre part, elle ne peut pas faire la révolution, ou cette réforme profonde de la société, sans la force réelle qu'est encore la classe ouvrière. Mais tout en étant d'accord sur ce point-là, je crois que je ne peux pas être d'accord sur d'autres points, et par conséquent que je dois prolonger ma propre analyse. Et paradoxalement, ce sont les côtés forts de l'exposé de M. Aron et non pas les côtés faibles qui font que je dois réfuter sa position essentielle. Sa critique était tellement réussie et anéantissante, que je commence à avoir pitié de cette pauvre « nouvelle gauche » et à réfuter cette critique.

M. Aron s'est méfié de la science de l'avenir. Moi aussi je me méfie de cette science dite futurologie, qui est tellement hétéroclite qu'elle ne peut pas être une science. Mais, grâce à Dieu aussi, M. Aron s'est démenti lui-même lorsqu'il a démenti Terracini disant qu'à l'avenir les deux ^{p.228} sociétés — capitaliste et socialiste — vont, en récupérant des critiques mutuelles, arriver à peu près à s'unifier ou à être uniformes.

M. Aron ne nie pas la possibilité de parler de l'avenir. En bref, je dirai que M. Aron et moi-même, nous sommes un peu dans la position de quelqu'un qui aurait critiqué le mouvement socialiste en 1848 lors de l'apparition du « Manifeste du Parti communiste » — toutes proportions gardées bien entendu — car on pouvait dire que Marx et Engels n'avaient pas de programme positif et qu'il n'existait pas une classe capable de réaliser ce programme : la classe future du prolétariat ou la classe ouvrière.

M. Aron le sait aussi bien que moi : même aujourd'hui on déclare volontiers dans les milieux socialistes et même marxistes qu'il ne faut pas chercher le modèle du socialisme chez Marx et Engels, parce qu'ils ne pouvaient pas le donner en ce temps-là, et que c'est notre tâche et la tâche des générations futures de modeler un socialisme complet, concret, historique, positif.

Je crois donc qu'on peut faire une analogie entre la position de la « nouvelle gauche » d'aujourd'hui et la position d'autrefois du mouvement socialiste. Je ne vois d'ailleurs pas en principe de contradiction fondamentale entre la « nouvelle gauche » et le mouvement socialiste. Je pense que c'est

La liberté et l'ordre social

quand même un essai d'adaptation d'anciens idéaux à la nouvelle réalité.

Mais pour être bref, il est nécessaire de dire que la « nouvelle gauche » peut avoir à l'avenir plus d'importance que nous pouvons le croire maintenant.

Je vais donner des arguments quant à sa valeur intellectuelle ou politique ; quant à la valeur de son programme qui n'est pas suffisamment concrétisé, mais qui comporte quand même certaines idées très générales. Je simplifierai, mais je dois dire ce qui existe dans ce programme, et d'autre part la base sociale qu'elle peut avoir.

Je crois que la jeunesse, par l'intermédiaire ou à l'aide de la « nouvelle gauche », a commencé à s'intéresser à la politique et à l'idéologie. Alors qu'on parlait de la fin des idéologies, il est très bon que la jeunesse s'intéresse activement, et même lutte pour certains idéaux politiques et sociaux. Quant au programme lui-même, commençons par la base économique. En simplifiant, on peut dire que c'est un socialisme ou un collectivisme et que le terme qui convient est celui de « démocratie économique », signifiant un système basé sur une autogestion économique. En tant que Yougoslave, je ne vais pas vanter mon pays, ni lui attribuer le mérite d'avoir essayé de réaliser une autogestion non seulement dans le cadre de l'entreprise, mais dans le cadre global de la société. Il est évident que nous n'avons pas découvert la vérité totale, mais je crois que c'est la bonne direction et que cette pensée vaut quelque chose.

Quant au domaine social, la « nouvelle gauche » est contre les institutions, c'est-à-dire qu'elle accentue plus le contenu que la forme ; je crois que beaucoup d'institutions se sont « formalisées » et sont devenues vides, et cela aussi est une valeur de cette direction de pensée.

p.229 Quant au point de vue politique, la démocratie directe que vous avez opposée à l'oligarchie est l'idéal vers lequel tendent aussi les sociétés socialistes ; et c'est, je crois, une valeur indubitable.

Quant au point de vue des relations internationales, on a déjà mentionné la paix et cherché avec sincérité la collaboration entre nations développées et sous-développées.

Au point de vue culturel, c'est plus de liberté et plus d'humanisme.

Quant à la base sociale, nous sommes tous d'accord que la classe ouvrière change beaucoup plus que nous ne sommes enclins à le voir. La classe ouvrière

La liberté et l'ordre social

devient de plus en plus une classe intellectuelle (je ne dirai pas intellectualisée), et ce n'est pas par hasard que le centre d'action de cette « nouvelle gauche » se trouve dans les universités, chez les étudiants et peut-être encore chez quelques professeurs plus jeunes.

Peut-être est-ce la préfiguration d'une société dans laquelle il n'y aura pas de classe ouvrière au sens classique et où la force productrice, la force sociale réelle sera cette nouvelle classe des intellectuels.

Je ne crois pas que les étudiants, lorsqu'ils seront devenus des fonctionnaires ou même des directeurs et des politiciens, oublieront tout à fait les idéaux de la « nouvelle gauche » de leur temps d'étudiant.

Evidemment, je ne suis pas sûr de ce que je dis quant à l'avenir, mais on peut discuter dans cette direction, et je serais très heureux si vous pouviez être d'accord avec moi et « récupérer » quelque chose de cette critique.

M. IVAN BOLDIZSAR : je me demande si, contrairement à ce qu'a dit M. Lukic, M. Raymond Aron et nous tous n'attachons pas trop d'importance à la « nouvelle gauche », au gauchisme français. Je vais un peu plus loin : est-ce que cette préoccupation n'est pas un peu trop franco-centrique ? Est-ce qu'on ne considère pas trop, à nouveau, que le centre du monde est à Paris ? Je crois personnellement qu'il est bien là (mais pas en matière politique), parce que tous les penseurs, chercheurs, sociologues et politiques sont en majorité, d'une manière ou de l'autre, rattachés à l'Université. Je crois que la contestation des étudiants français a été exagérée dans le monde parce qu'elle s'est produite à Paris. On oublie qu'au début elle avait trait à des questions touchant à l'Université, aux universités surpeuplées, etc. Je me demande si nous ne nous embarquons pas sur une voie qui ne mène pas à des horizons plus larges.

Je vais poser une question à laquelle j'aimerais recevoir une réponse : la « New Left », aux Etats-Unis, est un mouvement différent du mouvement gauchiste français, et également l'A.P.O. en Allemagne. N'est-ce pas votre avis ?

Enfin, je pose un défi, mais sans idée de provocation : pourquoi n'y a-t-il pas de mouvements tels que le gauchisme français dans les pays socialistes ?

Je vous demande tout de suite de ne pas répondre par l'expression dont

La liberté et l'ordre social

vous vous êtes servi hier : l'odieuse répression, car ce n'est pas une réponse digne de vous et digne de nos débats.

p.230 C'est une question qui préoccupe nos jeunes de vingt ans. Ce qui est arrivé en Pologne, ce qui est arrivé en Yougoslavie, est une chose tout à fait différente. Mais comme je ne suis pas en présence de Polonais ou de Yougoslaves, je ne vais pas en parler.

Les étudiants hongrois considèrent les contestataires français comme une génération plus jeune ou plus âgée qu'eux. Ils se disent qu'ils contestent la chose qui leur est la plus chère, pour laquelle ils luttent, à laquelle ils veulent arriver : la Liberté. Et lorsqu'on lit des livres sur le Mai parisien, des articles sur la contestation, on se dit que ces jeunes devraient avoir comme expérience dix ans de stalinisme pour savoir où ils en sont et ce qu'ils sont.

M. IGNACY SACHS : Je partage l'avis de M. Boldizar. On a beaucoup trop généralisé le problème de la contestation. Mais d'un autre côté, je ne partage pas son avis, à savoir qu'il n'y a pas de contestation hors des pays capitalistes développés.

Il y a une contestation dans les pays socialistes. Il y a contestation dans les pays du tiers monde. Il y a contestation dans les pays développés.

En deux mots, l'impression que j'ai est la suivante : nous — je veux dire ceux qui s'occupent des sciences sociales — nous nous sommes trouvés en désarroi. Presque personne n'avait prévu l'émergence et le développement de tels mouvements (j'emploie volontairement le pluriel). Et alors, nous sommes portés à des généralisations hâtives et surtout à des conclusions globales qui m'effraient sur le plan scientifique. Il y a des gens qui trouvent que la « nouvelle gauche » ne signifie rien ; il y en a qui trouvent que la « nouvelle gauche », c'est la rédemption du monde.

J'aimerais plutôt me placer sur un plan de doute, d'interrogation et d'appel à la bonne méthode scientifique. Bonne méthode scientifique qui devrait partir de distinctions, montrer que le terme global de « contestation étudiante » recouvre des choses très différentes. Les étudiants de Varsovie ou de Prague avaient un programme politique très concret — d'ailleurs assez timide pour ce qui est de ceux de Varsovie. Cela diffère des grands groupes de contestataires français ou anglais.

La liberté et l'ordre social

Les étudiants de São-Paulo, ou d'autres étudiants du tiers monde, ont aussi un programme très concret, positif, et pas seulement négatif.

Une seconde distinction pourrait être importante pour une sociologie des mouvements d'étudiants : c'est la distinction fondamentale entre la situation d'étudiants contestataires de gauche qui peuvent espérer influencer les mouvements politiques existants, et la situation de ceux qui se trouvent complètement isolés. Et, à partir de là, on pourrait peut-être essayer de bâtir une typologie des situations qui vont se développer. C'est autre chose si un mouvement d'étudiants devient un groupe de pression qui pourra mettre en mouvement une gauche organisée, ou s'il est tout simplement un groupuscule isolé. En cherchant bien sur la carte, on trouverait des exemples des deux situations, et les pronostics que nous pourrions faire seraient très différents.

Mme MAGDALENA VAN EMDE BOAS : p.231 Je voudrais faire une remarque sur ce que l'orateur a dit hier soir à la fin de sa conférence. Il a fait l'éloge de l'esprit de liberté des jeunes Tchèques qu'il a rencontrés. Dieu sait si je les admire, moi aussi. Mais je me méfie toujours un peu des applaudissements à distance et un peu gratuits devant une révolte contre le système des autres.

Je suis d'accord avec M. Aron quand il nous dit que les événements de mai, en France, étaient marqués un peu par la peur du parti communiste d'être dépassé par la gauche. Toujours est-il que la presse soviétique applaudit chaleureusement les jeunes Américains quand ils font des démonstrations contre la guerre au Vietnam. Il en est de même dans nos pays occidentaux quand, confortablement installés dans nos fauteuils, devant notre poste de télévision, nous sommes pleins d'enthousiasme pour ceux qui s'engagent contre la police dans les pays communistes. Mais nous nous indignons dès que nos jeunes gens barbus, aux cheveux longs, touchent le moins du monde à l'ordre établi dans nos propres pays.

Je crois d'ailleurs que l'esprit de liberté des jeunes Tchèques, qui a tellement impressionné notre conférencier, n'est nullement le résultat des vingt ans d'une répression dont aujourd'hui de nouveau ces jeunes Tchèques sont menacés. Cela s'est plutôt développé à la suite d'un épanouissement incroyable, entre janvier et août de l'année passée, de la vie intellectuelle et politique, nourrie du respect pour les hommes qui ont eu le courage de procéder à une véritable

La liberté et l'ordre social

analyse du passé récent de leur pays ; analyse dont malheureusement on ne leur a pas permis de tirer les conséquences.

M. UMBERTO TERRACINI : Si je l'ai bien compris, M. Aron nous a dit que la contestation de la jeunesse, particulièrement de la jeunesse des écoles, des universités, mais spécialement de la « nouvelle gauche », refuse également — il l'a dit et même écrit — les deux modèles de régime que leur proposent les deux moitiés de l'Europe.

Je puis constater que la contestation que nous connaissons le mieux, c'est la contestation dans le monde occidental. Nous pouvons dire de cette contestation qu'elle est née et s'est développée sur le terrain de la société d'Occident, et qu'elle est arrivée à cette conclusion de refuser totalement, globalement, la société et toutes les institutions ainsi que les idéologies de l'Occident.

Je voudrais ajouter quelque chose au sujet de ce qui s'est passé dans les pays socialistes. Avant tout, il faut reconnaître qu'il n'y a pas eu, dans ces pays, un mouvement de contestation spectaculaire. Mais tout de même, il y a eu une contestation publique. Varsovie, Prague en sont des exemples. D'après ce que nous savons, ce mouvement de contestation de la jeunesse — et particulièrement de la jeunesse des écoles — n'a pas mis en question le système qui est aujourd'hui en vigueur dans leur pays, mais certaines réalités des régimes en place ; on n'a pas refusé totalement tout, mais on a demandé qu'il y ait des réformes, des modifications sur la base des principes qui aujourd'hui sont reconnus dans ^{p.232} ces pays. Ce sont des positions très différentes de celle de la contestation en Occident, qui refuse le système de l'Occident ; la contestation des pays socialistes refuse les formes actuelles dans lesquelles le socialisme a été réalisé, mais reste liée au socialisme. C'est, me semble-t-il, le premier point à souligner, d'autant plus que, même en Occident, la contestation, lorsqu'elle a commencé à traduire ses positions dans des formules concrètes, a pris des positions qui vont vers le socialisme. L'aile gauche est pour le socialisme, et — M. Aron nous l'a dit hier soir — elle veut d'un socialisme qui marche avec la révolution, c'est-à-dire avec les moyens de la lutte violente, etc. Elle ne veut pas s'adapter à la stratégie que les mouvements communistes des pays capitalistes avancés de l'Occident ont désormais adoptée. Il faut le dire pour se rendre compte de la réalité de la situation.

La liberté et l'ordre social

Lorsque la jeunesse contestataire, même de la « nouvelle gauche », doit prendre position face à un problème politique concret actuel, elle se range du côté du parti communiste. Aux dernières élections politiques en Italie, aux dernières manifestations démocratiques en France, la jeunesse contestataire a voté en grande majorité pour le programme communiste, c'est-à-dire pour le socialisme. C'est pourquoi je ne suis pas en accord avec M. Aron lorsqu'il dit que les contestataires de la « nouvelle gauche » refusent également les modèles occidentaux et le modèle socialiste.

Mais il y a un point sur lequel je suis en accord avec lui, et j'en suis très satisfait. Je ne crois pas que la « nouvelle gauche » soit un mouvement qui ait devant soi de longues perspectives. Cela pour une raison bien simple. Nous vivons aujourd'hui, à l'Est et à l'Ouest, dans une organisation sociale qui veut l'association des hommes, c'est-à-dire une stabilité et une continuité d'action qui peut avoir avec elle des rapports bien précis. Les contestataires refusent toute forme d'association. Et par cela même, s'il n'y a pas à cela d'autres raisons, la contestation telle que nous la connaissons aujourd'hui n'est pas destinée à agir longuement dans une position différente de celle du mouvement socialiste révolutionnaire.

Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas tenir compte de la contestation : d'abord, elle est un symptôme aigu du processus de désagrégation de la société d'aujourd'hui, particulièrement de l'Occident ; et en second lieu, parce que la contestation a créé des formes d'action originales et, dans le même temps, a donné naissance à des structures organisées nouvelles telles les assemblées, c'est-à-dire la base de la démocratie directe.

M. GEORGES IVASCO : Je voudrais dire d'abord que je regrette que M. Raymond Aron ait trop exagérément concentré ses attaques sur le mouvement contestataire de la « nouvelle gauche », nous donnant l'impression que les questions fondamentales des contradictions de la société occidentale ne se posent qu'à propos d'elle. La bourgeoisie, la petite bourgeoisie et le prolétariat, en France et dans les autres pays, ont évidemment une certaine conception de la liberté ; p.233 d'autre part, la « nouvelle gauche » est tout de même un signe de notre temps.

On ressent de plus en plus le besoin de perfectionner la société et les

La liberté et l'ordre social

institutions et cela a pour corollaire, à différents degrés, un appel de liberté. Mais je tiens à souligner qu'il faut tenir compte des conditions historiques précises dans lesquelles se trouvent et se sont trouvés tels ou tels pays, et que la liberté individuelle n'est concevable qu'à partir d'une prise de conscience de la liberté collective.

Au cours de ces dernières années, la presse occidentale a beaucoup parlé de la Roumanie. Je voudrais encore une fois exprimer le regret que Raymond Aron n'ait pas abordé la question de la liberté dans les pays de l'Est avec suffisamment de nuances, alors que là-bas se déroule un processus assez intéressant. La liberté s'y fait en se faisant.

M. NICOLAS TERTULIAN : Je voudrais simplement poser deux questions : la première concerne la façon un peu hautaine dont M. Aron a traité le concept de « manipulation » ; il a dit qu'il lui paraît souvent que ceux-là même qui contestent la manipulation peuvent être des gens manipulés qui ne s'en rendent pas compte.

Cette critique de la manipulation, qui a pris de l'expansion grâce à la « nouvelle gauche », a des fondements théoriques très profonds sur lesquels j'aurais aimé que M. Aron nous apporte ses éclaircissements, car d'un côté je vois des théoriciens marxistes de stricte observance comme Lukacs, et de l'autre, on trouve les grands représentants de l'École de Francfort, Adorno et le professeur Marcuse, et de grands sociologues américains comme Mills.

Il me paraît significatif que ceux qui font le procès de la société industrialisée moderne — du capitalisme d'un côté, d'un socialisme bureaucratique de l'autre — convergent dans une critique de la manipulation en incriminant la manipulation aussi bien dans un socialisme de type bureaucratique que dans les sociétés capitalistes. Je vois donc que ce problème a, au moins sur le plan théorique, un poids considérable. Et des concepts ont été forgés par ces théoriciens — tel le concept de réification ou de manipulation des besoins, ou de tolérance répressive — qui méritent une analyse plus nuancée que la position négative de M. Aron. Comme j'ai essayé de le montrer, c'est une direction de pensée qui comprend plusieurs tendances et qui a, je le répète, un poids considérable.

Deuxième remarque : le procès fait à la manipulation comme à un système

La liberté et l'ordre social

qui crée souvent des besoins pour neutraliser des besoins vitaux, ou qui bloque certaines possibilités, est en dernière analyse la critique d'une réalité qui porte le nom de capitalisme. Toute cette direction met en question non un système politique ou un système moral ou culturel seulement, mais la réalité d'un système social. Le capitalisme corporatiste, créateur de la société d'abondance, met en question ses structures fondamentales. Elle dit : on ne peut pas liquider un certain appauvrissement culturel, une manipulation des besoins, une neutralisation de certaines libertés contestatrices qu'en mettant en question ces structures sociales fondamentales.

p.234 La question que je pose est donc de savoir si le système libéral prôné par M. Aron est vraiment suffisamment libéral pour accepter cette mise en question de la structure capitaliste elle-même, et donner libre cours à l'expérience (qui est assez vague), au programme d'un réengendrement de toute cette société sur les fondements de l'autogestion et de la démocratie directe.

Il y a un point chaud où le système libéral est confronté avec ces revendications radicales. Et c'est ici que se pose le grand problème du divorce entre la position défendue par M. Aron et celle défendue par tous ces mouvements contestataires qui disent : nous ne voulons être ni récupérés, ni intégrés dans cette société. Nous voulons changer totalement cette société et proposer un autre modèle. C'est une proposition qui, compte tenu de la force de la critique, ne peut pas être repoussée.

Le malaise existe. Ces mouvements ne sont pas arbitraires, ils sont sortis d'un processus profond. Alors on doit liquider les causes du mal pour pouvoir apporter une solution.

M. RAYMOND ARON : Pour répondre à toutes les questions qui viennent de m'être posées, à toutes les objections qui m'ont été adressées, il me faudrait plus qu'une deuxième conférence de soixante-quinze minutes. Certains reproches portent sur les omissions, les simplifications, plus ou moins inévitables dans le genre dit de la conférence. Je n'ai pas analysé avec précision les formes diverses de la contestation à l'Est et à l'Ouest, selon les pays de l'Occident.

M. Tertulian regrette que je n'aie pas étudié l'origine de certaines idées de la

La liberté et l'ordre social

« nouvelle gauche », Lukacs, la théorie critique des marxistes de Francfort. Je n'ignore pas la pensée de l'Ecole de Francfort. J'ai collaboré à la *Zeitschrift für Sozialforschung* quand celle-ci paraissait à Paris, après l'arrivée au pouvoir de Hitler. J'aurais pu, en une autre conférence, marquer les différences entre la pensée d'Adorno, qui vient de disparaître, celle de Horkheimer et celle de Marcuse. A l'égard de la contestation, Horkheimer et Marcuse n'adoptent d'ailleurs pas la même attitude.

La plupart des remarques, questions et objections, venaient d'hommes qui ont vécu ou qui vivent en Europe de l'Est. Je vais répondre à quelques-uns d'entre eux et je commencerai par M. Sachs pour la simple raison que je me sens d'accord avec ce qu'il a dit.

A n'en pas douter, pour traiter scientifiquement des mouvements de contestation, il faudrait faire ce que j'ai, intentionnellement, omis de faire : au lieu de s'en tenir aux idéologies de ces mouvements, il faudrait les soumettre à une analyse proprement sociologique. Rien ne prouve que les causes de ces mouvements coïncident avec les idées qu'ils expriment ou les griefs qu'ils invoquent.

Il se peut que les étudiants, fils de bourgeois, qui dénoncent la loterie des examens ou déplorent le faible pourcentage des fils d'ouvriers dans les universités éprouvent, en fait, une sorte d'anxiété à cause de la compétition plus vive et du risque accru de l'échec. D'autres étudiants, venus des classes moyennes inférieures, craignent de ne pas monter ^{p.235} comme tels de leurs camarades craignent de descendre. En fait, les idéologies suggèrent peut-être une interprétation fautive des causes ; les idéologies dissimulent plus souvent qu'elles ne révèlent l'origine exacte des conflits.

Une analyse sociologique devrait, de toute évidence, mettre en lumière le contexte économique-social, le degré de développement, le caractère du régime. Les étudiants tchèques et polonais réagissent autrement que les étudiants français, allemands ou américains. En Occident, la présence ou l'absence d'un grand parti communiste entraîne des conséquences importantes. Tous les gauchistes, tous les idéologues de la « nouvelle gauche » ont tendance à voir le monde historique à travers les prismes conceptuels du marxisme-léninisme, ils en reprennent le vocabulaire. Mais l'attitude à l'égard du modèle soviétique dépend pour une part de la nature du parti communiste dans chaque pays.

La liberté et l'ordre social

Les gauchistes, en action et en pensée, adoptent un style libertaire, ils se méfient de l'organisation. De ce fait, nombre d'entre eux dénoncent la bureaucratie communiste ou la manipulation des masses par cette bureaucratie. En France, au mois de mai 1968, le mouvement de Cohn-Bendit s'affirmait violemment hostile aux communistes, « aux crapules staliniennes ». Les deux organisations d'étudiants qui ont joué le rôle principal, les J.C.R. (Jeunesse communiste révolutionnaire) et les F.E.R. (Fédération des étudiants révolutionnaires) se réclament du trotskisme, elles demeurent avant tout marxistes, libertaires seulement au sens où Lénine lui-même semblait l'être, à l'époque où il lançait le mot d'ordre des « soviets partout ». Les jeunes révolutionnaires recommencent la révolution qui a conduit à Staline sans même s'interroger sur les causes profondes de la dégénérescence bureaucratique du régime soviétique.

Les mouvements trotskistes sont destinés, me semble-t-il, à rester des groupuscules ; ils se donnent des objectifs politiques grandioses sans disposer d'une base sociale. Là où, comme en France, le parti communiste garde ses troupes, les trotskistes ne parviennent pas à mordre sur les masses. Là où n'existe pas de parti communiste, ils n'enlèvent pas non plus leurs électeurs aux partis démocratiques ou social-démocrates.

La jeunesse contestataire s'affirme idéologique, en ce sens qu'elle emploie un langage à la fois passionnel et politique, elle « politise » pour ainsi dire tous les problèmes, mais elle montre jusqu'à présent plus d'ardeur que d'originalité. Sans aucune intention d'offenser Herbert Marcuse avec lequel j'ai depuis nombre d'années des relations cordiales, je dirai que la popularité d'un homme, aussi caractéristique de l'Université, de la pensée et de la période weimariennes, parmi les contestataires d'aujourd'hui, confirme la pauvreté de l'imagination idéologique. Les uns répètent le trotskisme, les autres trouvent leur vérité dans une combinaison de Freud et de Marx qui jouissait déjà des faveurs de la mode dans l'Allemagne d'il y a quarante ans. Les contestataires qui, à en croire certains interprètes, n'ont pas de père ont du moins trouvé, en Herbert Marcuse, un grand-père. Peut-être ces jeunes changeront-ils la société mais jusqu'à présent, ils joignent à un marxisme simplifié, à un marxisme-léninisme non incarné en Union soviétique, une critique ^{p.236} socio-culturelle. Freud et Vance Packard permettent de renouveler le thème de l'aliénation par ceux de la répression (refoulement intérieur et répression sociale plus ou moins confondus) et de la

La liberté et l'ordre social

manipulation. Je me suis efforcé, dans ma conférence, de montrer comment le devenir même des régimes qui se réclament du marxisme, en Chine ou à Cuba, mettait à la mode cette exigence d'une société nouvelle et d'un homme nouveau. Les contestataires occidentaux, surtout français, jouent à plein de cette dualité ; révolutionnaires dans l'imaginaire, incapables de définir des objectifs, ils rêvent de Mao qu'ils ignorent, de Castro qu'ils transfigurent pour cautionner un refus radical, peut-être plus figuré qu'effectif, de l'ordre existant.

Ces dernières remarques s'appliquent surtout aux contestataires français ; les S.D.S. allemands, l'opposition extra-parlementaire me semblent plus sérieux et dans leur idéologie et dans leur action. Ils se réclament des mêmes slogans mais ils s'efforcent d'exercer une influence réelle.

La « nouvelle gauche » anglaise diffère et des S.D.S. allemands et des contestataires français. Les conditions de la vie universitaire ne favorisent, outre-Manche, ni les mouvements de masse ni la violence. Les Britanniques n'ont jamais pris le marxisme au tragique, la « nouvelle gauche » socialiste et marxisante me paraît « récupérable », elle ne réclame pas l'impossible, peut-être même pas tout le possible.

Situation différente encore aux Etats-Unis où n'existe ni tradition marxiste ni grand parti communiste, mais où des problèmes précis — condition des Noirs, guerre du Vietnam — sollicitent l'attention et provoquent l'indignation d'une fraction de la jeune génération. Aux Etats-Unis également, la révolte contre les impératifs et les interdits traditionnels, en matière sexuelle par exemple, revêt une violence extrême, la sous-culture que l'on baptise pour simplifier hippie s'étend, me semble-t-il, plus que dans aucun autre pays.

Un interlocuteur m'a reproché un certain francocentrisme : j'aurais considéré les seuls contestataires français ou parisiens sous prétexte de traiter de la « nouvelle gauche ». Reproche qui me paraît au moins exagéré : j'ai précisé, hier soir, que la « nouvelle gauche » différait de pays à pays. J'ai tenté une synthèse des *idées* de la « nouvelle gauche », je répète des *idées*, non des causes sociales de ces mouvements.

Mes interlocuteurs venus de l'Est insistent pour que je commente ce qui se passe en Europe socialiste. Intentionnellement, je m'étais gardé de le faire pour une raison qui me paraissait valable : je connais les pays de l'Est moins bien ou plus mal que les pays d'Occident. Vous reconnaîtrez, sans me taxer

La liberté et l'ordre social

d'agressivité, qu'une enquête par questionnaires auprès des étudiants hongrois ou tchèques se heurterait à des obstacles plus difficiles à surmonter qu'une enquête semblable auprès des étudiants d'Allemagne occidentale, de France ou des Etats-Unis. En me cantonnant à l'intérieur de l'Occident, je croyais, pour une fois, faire montre de tact à l'égard de nos collègues venus de l'Est, manifester des intentions iréniques. Je n'ai pas de chance : on me reproche cette réserve autant que mon agressivité... Je vais donc dire quelques mots sur ce vaste sujet puisque vous m'y invitez.

p.237 Première remarque, à laquelle je souscris : l'opinion occidentale applaudit à la contestation dans les pays socialistes cependant que les porte-parole des pays socialistes sont pleins d'indulgence à l'égard des contestataires occidentaux (la contestation, nous venons de l'entendre, prouverait la décadence irrémédiable des sociétés socialistes). L'establishment de chaque régime éprouve quelque sympathie pour ceux qui contestent l'establishment du régime rival.

Pourquoi la contestation ne prend-elle pas la même forme à l'Est qu'à l'Ouest ? Il y a de nombreuses raisons. M. Boldizsar m'a interdit de reprendre une expression que j'aurais employée dans ma conférence (je ne m'en souviens pas). Je m'inclinerai devant cet interdit mais non sans rappeler d'abord cette vérité peu contestable que les opposants ou contestataires, en Europe orientale, courent plus de risques qu'à Paris. En aucune capitale d'Europe orientale, les jeunes bourgeois contestataires de Nanterre ou de la Sorbonne n'auraient pu prolonger leurs exploits pendant plusieurs semaines.

Venons maintenant à d'autres raisons. Les contestataires à l'Est ne mettent pas en cause globalement le régime. Certes. Pourquoi en auraient-ils à la propriété publique des instruments de production ? Pourquoi en auraient-ils à une idéologie qui annonce le paradis sur terre à une date indéterminée ? Les sociétés occidentales tendent à se justifier sinon comme le moindre mal, du moins par leur supériorité sur les autres régimes, elles ne se donnent ni pour parfaites ni pour définitives. Il est plus facile de contester globalement des sociétés qui avouent leurs défauts que les sociétés dont l'idéologie répond aux vœux de tous les hommes de bonne volonté. Je ne rejette pas les principes d'une société dont on me dit qu'elle accomplira le paradis sur terre, je critique le mode de réalisation de ces principes.

La liberté et l'ordre social

Deuxième raison. Les étudiants entrent à l'Université, en Pologne, en Hongrie, au terme d'une sélection sévère. Ils sont des privilégiés, ils savent qu'ils le sont, ils savent qu'ils peuvent aisément perdre ces privilèges. Les étudiants français vivent dans un climat d'incertitude, parfois d'angoisse. Leur nombre a triplé en dix ans. Les uns, fils de familles qui appartiennent aux classes supérieures, se révoltent par romantisme révolutionnaire ou par crainte de l'échec scolaire ou social. Les autres, de plus en plus nombreux, viennent de la bourgeoisie moyenne, de la petite bourgeoisie, commerçants, employés, techniciens, agents de maîtrise. Ils s'engagent au hasard dans une voie, sans connaître à quoi elle aboutit, si elle ouvre une perspective quelconque de carrière. Les modalités de l'organisation universitaire, l'orientation et la sélection autoritaires créent à l'Est un contexte tout autre.

Troisième raison, qui me semble décisive. Ce dont les étudiants de l'Europe orientale prennent conscience, c'est de la contradiction entre l'idéal sublime de leur société et certains aspects de la réalité. Ils sont donc amenés à une critique positive, lucide, impitoyable de ces contradictions. Ils critiquent non le socialisme, mais le manquement au socialisme, l'absence de certaines libertés. En bref, en un pays de type soviétique (que M. Boldizar me pardonne), la contestation est ^{p.238} spontanément libérale alors qu'à l'Ouest où les étudiants jouissent de toutes les libertés-permissions que leurs camarades, à l'Est, souhaitent sans les obtenir, la contestation devient libertaire, exprimant à la fois la tolérance accordée et l'impuissance ressentie. Insatisfaits et incapables de définir des objectifs précis (sauf peut-être aux Etats-Unis), ils dénoncent globalement la société, faute de savoir quoi changer. Révolutionnaires dans l'imaginaire, ils refusent la société dans laquelle ils ont peur d'entrer mais dans laquelle ils se savent condamnés à entrer.

On m'a reproché de prendre les contestataires trop et pas assez au sérieux, de les surestimer et de les sous-estimer — ce qui ne signifie pas encore que je me suis tenu dans la juste mesure. Combien y a-t-il de véritables contestataires parmi les étudiants, en France, en République fédérale, aux Etats-Unis ? J'ai consulté les dernières statistiques françaises. En dehors des moments de crise ou d'illusion lyrique, les étudiants français expliquent les troubles de mai 1968 non par le refus de la société de consommation mais par l'inquiétude en ce qui concerne les débouchés ou la mauvaise organisation de l'Université. 7 % des étudiants mettent le refus de la société de consommation au premier rang des

La liberté et l'ordre social

causes, 10 % au deuxième rang, 8 % au troisième, alors que 56 % mettent l'inquiétude sur les débouchés au premier rang et 33 % au deuxième rang, 35 et 54 % mettent la mauvaise organisation respectivement au premier et au deuxième rang. Il serait donc absurde de confondre l'ensemble des étudiants français, l'ensemble de la jeunesse française avec les contestataires idéologiques. N'oublions pas que les « contestataires idéologiques », ces « anabaptistes de la société d'abondance », tiennent une place disproportionnée à leur importance numérique parce qu'ils viennent en majorité de la bourgeoisie et remplissent les colonnes de journaux dits de gauche, écrits par des intellectuels de la bourgeoisie, à l'usage de lecteurs bourgeois, amateurs ou admirateurs de la contestation.

Ne l'oublions pas : les troubles de mai, à Paris, ont pris souvent le caractère d'une jacquerie bourgeoise. Les ouvriers en grève entretenaient leurs usines et les maintenaient dans un état d'impeccable propreté. Les étudiants se plaisaient à souiller, à dévaster leurs lieux de travail, les bâtiments neufs que l'on avait construits pour eux. Révolte de la spontanéité ? Grandeur de l'idéalisme juvénile ? Ainsi en jugent les optimistes. D'autres, moins portés à ce que d'autres appellent espérance, plus enclins à l'analyse sociologique, s'interrogeront sur l'angoisse de cette jeunesse et chercheront à en supprimer les causes.

Non que je méprise les protestations élevées par les jeunes ou les moins jeunes contre les aspects déplaisants ou odieux — et il n'en manque pas — de la civilisation moderne. La meilleure preuve que je ne les sous-estime pas, c'est que je les ai pris au sérieux et que j'ai discuté leurs idéologies au lieu d'analyser, comme vous m'y invitiez ce matin, les motifs inconscients de leur révolte.

Le nombre des contestataires, il va de soi, n'autorise pas encore à trancher la question de l'importance historique de la « nouvelle gauche », à choisir entre ceux qui m'accusent de surestimer la portée de la « nouvelle gauche » et ceux qui m'accusent de l'erreur opposée. A certaines ^{p.239} époques historiques, des minorités représentent l'avenir et lancent des idées qui forgeront la société de demain. Cette incertitude explique la prudence, l'attitude ambivalente que j'ai adoptée à l'égard de ces mouvements.

Attitude qui me semble, tout compte fait, beaucoup moins mériter le

La liberté et l'ordre social

reproche de « superbe » que l'attitude prophétique qu'adoptent volontiers les contestataires et leurs idéologues préférés. Chacun parle à sa façon : je dis ce que je pense, comme je le pense, peut-être avec une brutalité volontaire pour ne pas que l'on m'accuse de timidité ou de libéralisme mou. Chacun appréciera selon son humeur ma manière de parler. Il ne s'agit pas ici de ma personne mais de mes idées.

Un dernier mot, qui tiendra lieu de conclusion, sinon de profession de foi. Je ne pense pas que nous soyons sur le point de sortir de la société rationalisée dont certains jeunes maudissent les cruautés et méconnaissent les bienfaits. Je ne pense pas que les contestataires aient inventé une méthode inédite de réconcilier spontanéité et organisation, qu'ils parviennent à inventer un modèle inédit, radicalement distinct des deux modèles qui présentent de multiples variétés, mais dont nous connaissons les traits distinctifs. Ces deux modèles peuvent et doivent s'enrichir réciproquement par la compétition et le dialogue. Encore vaut-il mieux ne pas dire, comme l'a fait M. Lukic en m'attribuant cette idée, que cette dialectique aboutira nécessairement à un modèle unique et uniforme. Que Dieu nous protège d'une telle réconciliation. Mais nous n'avons pas besoin de Dieu pour nous en préserver : les hommes y suffisent.

M. JEAN WAHL : C'est avec quelque scrupule que je prends la parole très rapidement. Nous avons entendu de très belles conférences : l'une de Paul Ricœur, je ne le lui ai peut-être pas assez dit, et c'est pour cela que je tiens à le dire, et l'autre également fort belle de Raymond Aron. Toutes deux avaient une tension équivalente ou égale. Peut-être pourrait-on dire que M. Ricœur se plaçait à l'intérieur, mais je ne veux pas signifier par là que Raymond Aron se plaçait à l'extérieur ou au moins s'il se plaçait à l'extérieur c'était pour rendre justice, pour être juste.

J'ai été frappé par la justesse de beaucoup de choses qu'il a dites, par sa connaissance de cette « nouvelle gauche ».

On a parlé tout à l'heure des journaux « dits de gauche », mais les mots « gauche » et « droite » n'ont plus guère de sens. Alors, dire « nouvelle gauche », ce n'est pas dire quelque chose qui apporte, dans cette expression double, beaucoup de signification.

Si Raymond Aron a été accusé d'un peu d'ignorance vis-à-vis des pays de

La liberté et l'ordre social

l'Est par nos amis venus de ces pays, il a très bien expliqué les raisons de cette ignorance, et je crois que ces amis de l'Est ne connaissent pas très bien les mouvements parisiens. Le refus des deux modèles, je crois, coïncidait sur ce point avec l'analyse de Raymond Aron et je me suis très souvent trouvé d'accord avec lui, et par conséquent je pense que cet accord a quelque chose de significatif.

p.240 Mais mon accord va avec une certaine réserve à propos du mot autorité : je ne trouve pas que l'Université soit de structure autoritaire. Je ne sais pas pourquoi le mot « autorité » ne me plaît pas, appliqué à l'Université. Je comprends bien qu'il soit appliqué à l'Eglise ; c'est aux hommes d'Eglise à discuter sur ce point ; mais je n'ai pas conscience d'une structure autoritaire de l'Université. Naturellement, le maître parle : en revanche, j'ai toujours laissé parler mes étudiants. J'ai écouté les objections ; plusieurs de mes anciens étudiants sont d'ailleurs dans cette salle et peuvent en témoigner. Je crois qu'il faut trouver un mot autre que « autorité », et je ne vois pas lequel.

Pour revenir au point de départ de mon intervention, je crois que ces deux conférences sont le signe que l'Université française (mais peut-être l'Université internationale) n'était pas si malade qu'on l'a dit ; que ce n'était peut-être pas la peine de prendre des mesures de réforme extrêmement dangereuses puisqu'il y a eu de si belles conférences qui sont malgré tout à la gloire de cette antique Université et de l'Université en général, car université et universalité, cela va ensemble.

LE PRÉSIDENT : Au nom des Rencontres Internationales, je remercie M. Raymond Aron et tous ceux qui ont pris la parole, d'avoir bien voulu participer à cet entretien.

@

QUATRIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par M. Jacques Rueff

@

LE PRÉSIDENT : p.241 Votre présence marque l'intérêt que vous portez au sujet inscrit à notre ordre du jour. Et le nombre des questions qui m'ont été préalablement communiquées indique que nous aurons un débat très nourri sur des points qui sont, je n'ai pas besoin de le dire, d'une extrême actualité et qui ont surtout des répercussions profondes sur les conditions de vie et parfois même sur l'existence de larges populations.

Les questions dont je suis informé se groupent dans deux ou même trois familles.

Il y a d'abord des questions préalables sur le concept même de développement. Je prierai les personnes qui les ont formulées, essentiellement Mlle Roulet, M. Van Emde Boas et M. Bernard Wall de bien vouloir les rappeler très brièvement.

Nous aurons ensuite une série de questions qui se rattachent au problème démographique, qui a tant d'importance pour les pays en voie de développement.

Nous avons enfin des questions très générales sur la stratégie du développement ; elles sont tellement générales qu'elles couvrent la quasi-intégralité du sujet qui est devant nous.

Mlle ODILE ROULLET : Je voudrais poser à M. Sachs une question fondamentale. Il me paraît nécessaire qu'il précise son concept de développement. En effet, sans vision claire du développement, nous ne pouvons pas arriver à des solutions claires ; nous allons tout à l'heure aborder le problème de la stratégie du développement, c'est-à-dire de l'adoption de mesures convergentes de concert par les pays industrialisés et les pays en voie de développement. Or, je ne vois pas très bien comment on pourrait aboutir à

¹ Le 8 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

une véritable stratégie du développement si on ne s'est pas mis préalablement d'accord sur ce concept du développement. Or nous savons bien qu'on entend beaucoup de choses sous ce vocable et qu'il recouvre même des visions diamétralement opposées.

M. BERNARD WALL : p.242 Ma question sera très brève parce que je parle en ignorant. Je ne suis pas économiste mais, comme chacun, je suis très frappé par le contraste entre notre civilisation européenne, notre civilisation de développés, comme nous disons, et le tiers monde.

Je connais énormément de jeunes, des Anglais, qui vont aux Indes, pour beaucoup de raisons (missionnaires, étudiants qui cherchent à aider au développement). Ce sont des gens généreux qui cherchent à redonner aux Indiens ce que les Anglais leur ont pris dans le temps. Mais le problème qu'ils se posent — et je parle pour eux — c'est de savoir s'il n'y a pas une certaine contradiction entre la technologie moderne dont nous avons l'habitude, et les traditions indiennes qui sont plus anciennes, très souvent, que les nôtres. Il se pose aux Indes une question religieuse. J'ai énormément de respect pour la religion et, dans ces temps œcuméniques, je dois souligner mon grand respect pour la religion des Indes, surtout la religion hindoue. Mais n'y a-t-il pas des difficultés à concilier ces traditions millénaires et la technique ?

M. CONRAD VAN EMDE BOAS : Pendant la belle conférence de M. Sachs, j'ai été frappé par le parallélisme (sinon l'identité) entre les difficultés qu'ont éprouvées les économistes progressistes occidentaux et les experts du planning familial qui ont été appelés aux Indes.

A un moment de notre histoire où le planning familial était souhaité en Occident par la population, mais négligé par le corps médical, condamné par la loi et par l'Eglise, Nehru a été le premier à nous appeler pour combattre le danger de l'explosion démographique. Il nous a donné toutes les possibilités. Il a inclus ce projet dans le plan quinquennal et a ouvert un budget de plusieurs millions de roupies. Et cependant, nos efforts n'ont abouti à rien. Pourquoi ? C'est pour la raison que M. Sachs a indiquée, à savoir que nous n'avons pas attaché d'importance à la mentalité, aux mœurs, aux sentiments de la population.

La liberté et l'ordre social

Qu'il me soit permis de rappeler un seul exemple : c'est la fameuse histoire du chapelet. On a voulu apporter la méthode Ogino à des femmes qui ne savaient ni lire ni compter. Et on leur a donc donné un chapelet comprenant des perles rouges pour les jours dangereux et des perles vertes — comme les feux de nos villes — pour les jours prétendument sans danger. On avait tout simplement oublié que dans les foyers indiens il n'y a pas de lumière électrique. Et après la découverte de cette erreur, on a remanié le chapelet et on a changé les perles rouges en cubes. Alors, les femmes ont porté ce chapelet comme talisman et ont été très étonnées d'avoir un bébé l'année suivante.

On ne peut pas transporter les méthodes de contraception ni les méthodes de l'industrialisation dans un peuple dont la mentalité est totalement différente de la nôtre. On avait tout simplement oublié que, chez nous, l'amour paternel est satisfait avec une petite famille, tandis qu'aux Indes un homme prouve sa virilité en ayant beaucoup d'enfants, qui sont également le seul recours pour sa vieillesse.

p.243 Je voudrais maintenant terminer par une question : est-ce que, compte tenu de sa grande expérience, M. Sachs peut nous montrer des voies pour atteindre le but qui s'impose d'une manière si urgente ?

M. IGNACY SACHS : En réponse à la première question, je voudrais reprendre un mot de Mme John Robinson : « il est très difficile de définir un éléphant, mais tout le monde le reconnaît en le voyant... »

Je crois personnellement que les discussions interminables, sémantiques, byzantines sur les différents concepts de développement sont la meilleure excuse pour ne pas s'attaquer aux tâches concrètes qui nous attendent.

Pour les deux ou trois générations à venir, les problèmes du développement sont tout à fait clairs. Il faut que les gens mangent mieux, qu'ils se logent mieux, que l'éducation soit développée.

Il est évident que chacune de ces têtes de chapitre pose des problèmes spécifiques ; que l'éducation en Afrique ne peut pas être la même que celle donnée dans une « public school » en Angleterre. C'est malheureusement ce qui s'est produit.

Cela dit, par acquit de conscience, j'ajouterai que nous sommes aujourd'hui

La liberté et l'ordre social

tous plus ou moins d'accord sur le fait que le concept de développement est plus large que celui de croissance économique ; qu'il englobe aussi des changements de structures sociales et mentales. Mais c'est très vague, et je ne crois pas que cela doive être beaucoup plus précis en vue d'actions directes.

Le problème des rapports entre la technologie moderne et les traditions est en effet un des écueils de tous les programmes de développement, parce que, évidemment, les traditions jouent. Mais il y a de bonnes et de mauvaises traditions. Et dans la littérature, on insiste surtout sur les mauvaises traditions, c'est-à-dire qu'on insiste sur les obstacles que présente la tradition. Mais je voudrais signaler que parfois il y a de bonnes traditions.

Il y a eu des essais malheureux. Comme de faire appel aux traditions communautaires des groupes paysans africains pour transformer leur agriculture. Il y a eu des échecs. Pourquoi ? Parce que derrière les structures communautaires on a découvert un peu tardivement des sociétés hiérarchisées sur des principes différents de ceux des sociétés modernes d'Occident. Il y avait, par exemple, la gérontocratie, c'est-à-dire le pouvoir des Anciens sur les générations plus jeunes.

Je pourrais citer d'autres exemples négatifs ou positifs. Le fait est que se pose un problème auquel nous ne pouvons pas échapper : il faut introduire des techniques modernes. Nous sommes en présence de sociétés à traditions, il faut s'efforcer de démêler les éléments qui pourront nous venir en aide et ceux qui poseront des obstacles.

De là une conclusion tout à fait pratique : il faut commencer par étudier ces sociétés d'une façon très poussée, beaucoup plus poussée que ce qui a été normalement fait par les économistes, qui malheureusement ont cru pendant longtemps que des mesures purement économiques ^{p.244} suffiraient à mettre en route des processus de transformation sociale et un processus de développement. Et l'exemple du planning familial, qui a été cité ici, vient à l'appui de ce que je viens de dire.

Il y a eu, en effet, une tentative hâtive d'employer une technique conçue dans le milieu occidental. Lorsqu'on a inventé le fameux chapelet, on pensait faire un très grand pas en avant, et simplifier la méthode ; au lieu de vendre un livre avec un calendrier, on donnait un chapelet. C'était donc une façon d'atteindre une population analphabète. Et puis on a fait une erreur reposant sur

La liberté et l'ordre social

une connaissance insuffisante du milieu dans lequel nous agissons.

Comment faire ? Je crois que vous venez de donner la réponse : tirer les conclusions des excès, corriger l'action future. Il serait dangereux de formuler des lois générales, des préceptes universels de développement.

Il faut se rendre compte que nous perdons beaucoup trop de temps dans des discussions stériles. Nous avons affaire à des problèmes spécifiques, complexes, variant à chaque pas. La théorie, c'est une façon de préparer le spécialiste ; une façon de lui apprendre à poser les questions. C'est une façon de l'entraîner à certains raisonnements. C'est tout ce que la théorie peut donner. Il faut ensuite aller sur le terrain, travailler, tirer les conclusions de ce qu'on a fait, corriger à la lumière des fautes commises ; c'est le droit à l'erreur dont on a tellement parlé.

LE PRÉSIDENT : Nous retiendrons cet enseignement relatif au pragmatisme nécessaire de l'action de développement, et je pense que nous serons tous d'accord pour donner acte à M. Sachs de cette déclaration qui est certainement une contribution à la technique et donc une réponse aux questions posées.

Mlle ODILE ROULLET : Je ne pense pas qu'il faille confondre le droit à l'erreur avec l'abus de l'erreur. Et puis, je pense qu'on ne perd jamais son temps à avoir une vision claire au départ ; on en gagne au contraire, et beaucoup, et on évite des erreurs très coûteuses.

M. IGNACY SACHS : Il n'y a pas de vision claire possible au départ, parce qu'il n'y a pas de vision claire possible sans une analyse empirique des problèmes qu'on veut résoudre. Si on essaie de construire un modèle tout à fait abstrait au départ, on perd beaucoup de temps à discuter : ceci doit être la variante « un » ou cela la variante « deux ».

Il vaut mieux aller sur le terrain et travailler, quitte à reprendre le modèle. Je ne suis pas antithéoricien par principe ; j'aime au contraire beaucoup la théorie ; mais il y a, je crois, en ce moment, une hypertrophie des spéculations dites théoriques par rapport à l'analyse scientifique de l'expérience vécue. On a tendance à traiter les pays du tiers monde comme un problème d'avenir. Ce n'est pas un problème d'avenir, c'est un problème du présent. C'est une réalité qui existe, une réalité qui existe depuis quelque temps ; on n'a pas le droit de

La liberté et l'ordre social

se faciliter la tâche ^{p.245} en projetant tous les problèmes dans un futur plus ou moins distant. Il faut analyser l'expérience vécue, même si les résultats n'en sont pas réjouissants.

LE PRÉSIDENT : Le dialogue auquel nous venons d'assister me rappelle le cas de ces deux personnes qui se rencontrent sur une même route. L'une dit à l'autre :

— Où allez-vous ?

— Je ne sais pas, mais j'y serai avant vous...

Ce que nous pouvons souhaiter, c'est qu'on arrive le plus tôt possible au terme de cette évolution pour réaliser le maximum de développement sans savoir exactement ni ce qu'il est ni où il est.

Nous en venons maintenant à la deuxième famille de questions qui visent la stratégie du développement.

M. FRANCIS BLANCHARD : M. Sachs a fait samedi une analyse très pénétrante de la situation et mis l'accent sur un certain nombre de problèmes qui conditionnent le progrès des pays du tiers monde.

En bref, sa thèse, ou une des lignes directrices de cette thèse, consiste à dire, s'adressant aux pays du tiers monde, qu'il leur convient de prendre leurs distances vis-à-vis des pays industrialisés, parmi lesquels figurent des pays qui ont exercé sur un nombre appréciable de pays du tiers monde leur tutelle au temps de la colonisation.

Les raisons qu'il avance pour conseiller aux pays du tiers monde de prendre leurs distances me paraissent très valables, qu'il s'agisse des raisons qui se rapportent aux structures de production, aux structures intellectuelles, etc.

Dans cette hypothèse, M. Sachs dit aux pays du tiers monde : il vous appartient de développer « votre » stratégie du développement. Il a même employé dans son exposé le terme de « stratégie globale », et je l'ai compris comme s'appliquant à chacun des pays du tiers monde pris individuellement, pour les inciter à agir et à prendre leur destin en main. Jusque-là, je suis entièrement d'accord, car les raisons me paraissent très bonnes.

Mais là où je ne vois pas la situation d'une façon très claire — et j'aimerais

La liberté et l'ordre social

que M. Sachs nous aide à l'éclairer — c'est lorsqu'il emploie les mots de stratégie globale du développement. Ces termes appliqués à chacun des pays du tiers monde, nous les retrouvons dans d'innombrables déclarations, résolutions, publications, rapports, et nous les retrouvons sous la forme ou dans le sens d'une stratégie mondiale du développement, c'est-à-dire d'une stratégie globale à laquelle participeraient, ensemble tous les pays, tant les pays industrialisés que les pays en voie de développement.

Ma question est la suivante : comment voit-il les rapports entre cette stratégie globale qu'il conseille aux pays sous-développés et qui leur permettrait de prendre leurs distances, et cette sorte de vision d'une stratégie mondiale à laquelle chacun s'efforceraient de contribuer ?

p.246 Cette question est d'autant plus importante que, dans le temps même où je suis d'accord sur la nécessité pour les pays du tiers monde de prendre leurs distances, je pars de l'hypothèse que les vieux pays, les pays riches devront continuer à accroître leur assistance.

Est-ce que M. Sachs voit dans quelles conditions pourraient s'établir ces rapports entre la stratégie de chaque pays et la stratégie globale ? Je suis presque tenté, à la limite, de lui poser la question de savoir si, en dehors de la philosophie du développement, il n'y aurait pas lieu (comme le disait André Philip à plusieurs reprises) d'avancer la notion d'un droit au développement : je veux dire un droit qui lierait les pays pauvres et les pays riches.

M. IGNACY SACHS : J'ai, en effet, en parlant de « stratégie globale », pensé à la stratégie globale au niveau des pays, c'est-à-dire englobant non pas seulement ce qui d'habitude s'appelle l'activité économique, mais d'autres aspects tout autant. Pour ce qui est d'une stratégie globale conçue au niveau mondial, je considère que le problème est pour le moins prématuré, pour ne pas dire utopique. Je veux bien m'en tenir au mot « prématuré ». C'est un bon exercice pour les assemblées internationales et pour les thèses.

Il est évident qu'on ne pourra jamais arriver à une stratégie globale de développement viable ayant un sens réel :

— d'abord lorsque les principaux intéressés ne savent pas ce qu'ils veulent chez eux — et ici je rejoins Mlle Rouillet, non pas à un niveau théorique, mais à un niveau beaucoup plus pragmatique ;

La liberté et l'ordre social

— et puis compte tenu des différences d'intérêts très substantielles qui séparent les uns des autres, ce que nous pouvons déplorer mais que nous n'avons pas le droit d'ignorer.

Cela dit, nous devons faire des efforts en vue d'une coopération économique internationale. J'ai préféré employer l'expression « coopération économique » parce qu'il me semble qu'il faudrait projeter des objectifs moins ambitieux mais plus réalistes, et la projection des objectifs trop ambitieux est la façon la plus sûre de torpiller l'action.

M. DUSAN SIDJANSKI : Ma question va compléter celle qui vient d'être posée ; elle concerne davantage les moyens que les objectifs de la stratégie de développement.

Fort timidement, vous nous avez dit : « Il faut une certaine coopération mutuelle entre les pays en voie de développement. » Cette terminologie est vague, du moins pour ceux qui vous ont entendu. Pourriez-vous préciser les moyens concrets que vous préconisez ?

La CNUCED par exemple cherche à promouvoir l'intégration régionale des pays en voie de développement. Si vous souscrivez à ces objectifs, par quels moyens faut-il les atteindre ? Comment tenir compte des degrés divers de développement qui existent à l'intérieur des diverses régions, qui telles l'Amérique latine ou l'Afrique connaissent de nombreuses variantes et différents niveaux de développement ? Comment prendre en considération les degrés de développement politique et la ^{p.247} diversité de régimes politiques ? Cet aspect a été laissé de côté, à l'exception de la référence que vous avez faite à l'autonomie de décision.

Et enfin, vous avez passé sous silence les divergences d'intérêts concrets qui existent entre ces pays, divergences qui constituent un obstacle à la formation d'ensembles régionaux. En effet, il n'existe pas, comme on le laisse entendre, un bloc des pays en voie de développement. En réalité, il y a plusieurs regroupements ou coalitions qui se forment et se transforment au cours de négociations.

C'est la première série de questions, la deuxième se rapportant plus directement à l'autonomie de décision.

La liberté et l'ordre social

J'ai l'impression que vous envisagez principalement l'autonomie de décision des entreprises. Leurs activités sont mises en échec par la stratégie et l'action des grandes entreprises étrangères.

En dehors de ce problème qui concerne non seulement les pays en voie de développement mais également les pays relativement développés — tels ceux de l'Europe de l'Ouest face aux Etats-Unis, ou de l'Europe de l'Est face à l'Union soviétique — la question de l'autonomie de décision se pose sur le plan politique, voire gouvernemental.

Comment les pays latino-américains par exemple — qui, selon les conclusions de votre analyse que je partage, ne possèdent pas la substance économique de leur puissance politique — pourraient-ils être en mesure d'acquérir et d'exercer une réelle autonomie de décision ? Quels sont les moyens qui leur permettraient de parvenir à cette autonomie ?

Une dernière question : voyez-vous un lien, une correspondance entre les différentes structures politiques et le développement ? Estimez-vous que, pour assurer un développement rapide et efficace des jeunes nations, il soit nécessaire que leurs régimes politiques soient plus ou moins autoritaires, ou plus ou moins démocratiques ? En conclusion, je souhaite que l'on revienne sur le thème principal de notre débat, celui de la liberté et de l'efficacité de développement. Celui-ci est-il plus ou moins compatible avec certains types de régimes politiques ? La planification de développement tend-elle à imposer un certain système politique ? Bref, comment concevez-vous le lien entre structures politiques et développement ?

M. IGNACY SACHS : Pour ce qui est de la première question, j'ai employé à dessein le terme « coopération internationale ». Je trouve que le concept de l'intégration appliqué aux pays du tiers monde est encore une importation mimétique de l'Europe. Répéter l'exemple du Marché commun dans les conditions africaines ou dans les conditions latino-américaines me semble être largement une utopie. J'ai d'ailleurs eu le plaisir de travailler dans un groupe d'experts que M. Eckenstein avait organisé il y a quelques années à l'UNCTAD, et la question s'est posée là aussi.

Je crois personnellement à l'efficacité de moyens beaucoup plus modestes qui commencent par créer une coopération par en bas, plutôt que par la

La liberté et l'ordre social

projection d'un but très ambitieux si ce but rencontre des difficultés politiques insurmontables.

p.248 Ces moyens concrets que je vise en disant « commencer par en bas », consisteraient probablement dans des faisceaux d'accords ou même de contrats commerciaux à long terme que les pays se passeraient mutuellement en se garantissant ainsi des marchés additionnels pour les nouveaux investissements. C'est une chose qui peut être discutée d'une façon très précise. Je crois que si un grand nombre de tels contrats étaient réellement en vigueur, on pourrait passer à une phase supérieure menant à des formes d'intégration. Mais construire une façade ou une super-structure dans le vide, cela ne mène pas à des solutions concrètes.

Cela dit, je suis tout à fait d'accord avec vous sur ce qui est de la nécessité de prendre en considération la grande diversité des cas à l'intérieur de chaque continent.

Je pousserai plus loin. Si nous allions faire l'analyse du développement économique du Brésil, il ne faudrait pas, à la rigueur, parler d'un Brésil, mais de trois Brésils au moins : un Brésil qui se compare déjà à l'Europe certainement pour ce qui est du Sud ; un Brésil du Nord-Est, qui ressemble de près à l'Asie du Sud-Est, et quelques millions de kilomètres carrés de terres vierges qui attendent d'être utilisées. C'est une tâche probablement pour les générations futures.

Pour ce qui est de la deuxième question (essentielle, j'en conviens) : celle de l'autonomie des décisions, j'ai cité le grand économiste brésilien Furtado qui enseigne à présent à Paris. Au sujet des organismes multinationaux des grands monopoles, il y a évidemment un problème. Puis il y a le problème des décisions au niveau de l'Etat ; elles dépendent évidemment de la structure politique du pays. Il faut vouloir prendre des décisions autonomes avant de pouvoir les prendre.

Vous me demandez si cela dépend des structures politiques ; est-ce que l'analyse peut se faire en termes de totalitarisme et de démocratie ? Je ne crois pas que ce soit une clé pour l'analyse de l'efficacité économique du régime.

J'ai essayé de poser brièvement ce qui me semble être les trois ou quatre conditions minimales pour qu'un gouvernement puisse intervenir d'une façon

La liberté et l'ordre social

efficace dans le processus du développement. Je les rappellerai brièvement.

1. Le contrôle direct ou indirect au moins d'une partie substantielle des investissements.

2. Le contrôle direct ou indirect du commerce extérieur. J'y tiens beaucoup. Il est curieux qu'à une époque où, dans le monde entier l'étatisme et le dirigisme font des progrès substantiels, on laisse libre cours au mécanisme du libre marché et on paie tribut à des théories libérales du XIX^e siècle, précisément dans le domaine qui est le plus névralgique, celui du commerce extérieur.

3. Le contrôle indirect des prix ; je ne crois pas à l'efficacité du contrôle administratif des prix. Il faut combattre les sources d'inflation. Dans le cadre des économies sous-développées, ce sont les structuralistes qui ont raison ; c'est surtout le déséquilibre du marché des denrées alimentaires, c'est-à-dire une agriculture qui n'arrive pas à faire face aux problèmes d'une population croissante et d'une urbanisation croissante qui sont à la base des poussées inflationnistes. Il faut donc une politique agricole déterminée, énergique.

4. ^{p.249} Il faut enfin une politique au niveau de la technologie et de l'éducation, parce que c'est un pilier du processus de développement, autant que les domaines classiques de la politique de développement, à savoir : l'industrie, le commerce et les finances.

Ces conditions peuvent être remplies dans des régimes qui, du point de vue du degré de totalitarisme ou du degré de démocratie, peuvent être très différents. Je ne crois pas qu'on puisse arriver à des conclusions en appliquant la dichotomie que vous avez suggérée.

LE PRÉSIDENT : J'aurais été heureux, si nous en avions eu le temps, que nous jetions un coup d'œil sur l'efficacité des procédures de contrôle du commerce extérieur qui ont été mises en œuvre. En ce qui me concerne, je les ai toujours vues tendre vers un seul et même résultat, vers zéro. Le commerce contrôlé aboutit pratiquement à l'égalisation de l'actif et du passif.

M. JEAN HALPÉRIN : Puisque M. Sachs a décidé de démystifier les problèmes du développement, je voudrais essayer de continuer sur sa lancée.

La liberté et l'ordre social

On a dit parfois — et M. Aron parmi d'autres — que le développement était encore largement une idée d'intellectuels occidentaux. Est-ce vrai ? Et que faut-il faire, à défaut des recettes que vous ne pouvez pas donner ou que vous ne voulez pas donner, pour faire pénétrer cette idée de développement suffisamment profond dans les structures mentales des pays sous-développés, c'est-à-dire pas seulement dans la « couche superficielle des élites parfois éphémères » — le tout entre guillemets — mais à l'échelon des cadres et des responsables ?

Deuxième question : dans les enceintes internationales, en raison des déceptions que l'on a connues (dues en partie à une erreur de jugement sur le temps qu'il faudrait pour « développer »), on a commencé à se demander s'il ne faudrait pas donner plus de place à l'encouragement des investissements privés au service du développement. Question brutale : est-ce que les investissements privés sont utiles, haïssables, canalisables ?

Troisième question : nous vivons ce qu'on peut appeler la révolution de la prise de conscience. Il n'y a pas si longtemps, à peine vingt ans, qu'on a découvert les dimensions du sous-développement. Pourriez-vous nous donner quelques indications sur ce qu'implique cette prise de conscience tant chez les sous-développés que dans les pays industrialisés ?

LE PRÉSIDENT : En vous écoutant, je pensais qu'il y avait une considérable lacune dans l'organisation de nos débats, c'est que M. Marcuse n'est pas là. Nous l'entendrons ce soir. Or la finalité du développement que propose M. Sachs, c'est la création d'une société de production qui, nous a-t-il dit, est l'impératif qui existe dans le cœur de tous les pays qui souhaitent le développement.

C'est là un autre débat. Je pense que nous le verrons s'ouvrir ce soir et je regrette seulement que nous ne puissions pas faire état déjà des conclusions qui seront formulées à ce moment.

M. IGNACY SACHS : p.250 Je voudrais dire tout d'abord que je ne propose pas une société de production ; je propose une société de consommation. Mais pour consommer, il faut d'abord produire.

Pour ce qui est de l'idée que le développement est un concept d'intellectuels

La liberté et l'ordre social

occidentaux : oui. Mais c'est une idée qui se généralise plus facilement que le développement lui-même. Ce qu'on trouve le plus souvent dans le tiers monde, c'est un certain désespoir à cause de la disparité entre les promesses non tenues du développement et la réalité, beaucoup plus que le refus du développement en tant qu'objectif.

Cela dit, on pourrait acheminer la discussion vers un problème très complexe de l'unité ou de l'hétérogénéité de l'échelle des valeurs des différentes sociétés.

Je crois que l'époque que nous vivons est le résultat d'un processus qui dure depuis quelques centaines d'années. Il y a une généralisation universelle de l'échelle des valeurs matérielles. Il y a en même temps une diversité des échelles de valeurs non matérielles. On peut très bien concevoir des civilisations très différentes et des cultures très différentes, mais toutes voulant tout de même assurer une consommation de base assez semblable l'une à l'autre.

Evidemment, je sais que ce point de vue heurte le cœur des anthropologues ou de certains anthropologues qui s'attachent à étudier surtout les populations tout à fait marginales. Je trouve qu'il y a peut-être dans la recherche anthropologique un excès d'intérêt pour les sociétés pré-paysannes et un manque d'intérêt pour les sociétés paysannes qui constituent la grosse majorité de la population du monde. Il y a là des problèmes très complexes et très mal étudiés. Il y a des seuils de changement de comportement qui dépendent probablement d'un certain nombre de conditions qui doivent être réunies. De là l'introduction de l'idée de développement. Nous n'avons pas suffisamment étudié cette question, nous la connaissons mal. C'est certainement une lacune de la théorie du sous-développement, mais je ne crois pas qu'on vienne buter d'une façon radicale sur un refus du développement au plan matériel de la part des populations concernées.

Si vous le permettez, j'enchaîne sur le problème de la prise de conscience. Le problème de la prise de conscience est encore un chapitre d'idéologie à étudier. C'est il y a quinze ou vingt ans que, pour la première fois, sont apparus les concepts de l'idéologie du développement ; le développement, en tant que concept idéologique, qui se veut un dénominateur commun des différentes classes sociales.

C'est une chose que Nehru, par exemple, a fort bien réussie au cours du second Plan quinquennal indien. Il a réussi à faire un plan qui était un

La liberté et l'ordre social

compromis entre différents intérêts et présenté à l'opinion publique comme d'un intérêt national. Et cela a été bien reçu par le peuple.

D'autres essais ont peut-être été moins réussis, mais il y a une prise de conscience qui, au moins pour ceux qui raisonnent en termes de classes et de lutte de classes, implique un certain chemin à parcourir ensemble, un certain dénominateur commun pendant quelque temps : c'est ce qu'on veut englober par « idéologie du développement ».

p.251 Si on poussait cette analyse un peu plus loin, j'arriverais à démontrer que le second Plan quinquennal de l'Inde a fait une répartition d'investissements fortement centrée sur les problèmes de l'infrastructure qui fait le jeu de tout le monde, et de l'industrie lourde qui était trop lourde pour qu'elle soit entreprise par le capital privé indien. Il y avait donc en quelque sorte accord, parce que, du point de vue du développement général — et même du point de vue de la gauche indienne — l'implantation de l'industrie lourde et de l'infrastructure était dans l'intérêt national. C'était aussi une chose qui intéressait la bourgeoisie indienne.

Evidemment, cet accord n'a pas duré ; il ne pouvait pas durer parce qu'on a empiété sur le terrain d'une sphère d'intérêts qui étaient à la fois requis par le capital privé et considérés comme essentiels par l'Etat du point de vue de sa stratégie globale. Alors, ce sont les tiraillements du troisième Plan et les capitulations du commencement du quatrième. C'est le renforcement du secteur privé qui a dépassé tous les chiffres prévus dans les plans indiens, alors que le secteur d'Etat n'a pas réalisé ce qu'il aurait dû réaliser. Mais il s'agit d'une période de quinze ans. C'est une étape de développement qui se joue de cette façon.

Pour ce qui est de la prise de conscience des problèmes du monde sous-développé dans les pays développés, je considère personnellement que c'est là un des grands problèmes de notre temps. Je serais tenté de comparer la découverte du tiers monde à la découverte de l'Amérique du point de vue de l'impact intellectuel de cette question, Et de la même façon qu'au XVI^e siècle, nous assistons à une polarisation très nette d'attitudes. Ceux qui sont réunis autour de cette table, et probablement ceux qui sont dans la salle voudraient vraiment que le tiers monde se développe. Mais d'autres s'en tiennent très souvent à un paternalisme condescendant, ce qui ne correspond pas du tout à

La liberté et l'ordre social

l'objectif qu'ils se sont assigné. Et il y a ceux qui s'enferment dans un ethnocentrisme ou dans un européocentrisme à outrance, et qui considèrent que le tiers monde ne peut pas se développer sans la tutelle des pays plus développés. C'est une idée qui mène directement au racisme à travers des paliers plus ou moins compliqués.

Pour ce qui est des investissements privés, vous avez posé la question d'une façon saisissante : sont-ils utiles, haïssables ou canalisables ?

Je répondrai : les trois choses à la fois. Ils peuvent être utiles tout en étant haïs d'un côté, de l'autre, ils peuvent être canalisables à condition qu'il y ait les structures de décision dont nous avons parlé il y a quelque temps. Ils peuvent être nocifs. Je ne crois pas en tout cas qu'on puisse assimiler les investissements privés à l'aide. Par définition, un investissement privé est une bonne affaire pour celui qui investit, sinon il ne ferait pas cet investissement. Je dirai plus, c'est une meilleure affaire que l'affaire qu'il peut faire chez lui, à la maison, sinon il n'irait pas hors de sa maison. Or ce n'est pas une façon d'aider quelqu'un que de faire, dans le meilleur des cas, une affaire qui est bonne pour les deux. Je serais donc enclin à exclure les investissements privés de la catégorie aide.

p.252 Cela dit, je trouve qu'il faut être pragmatique. Il serait insensé, dans le monde où nous vivons, de dire aux pays sous-développés qu'ils ne doivent pas accepter d'investissements privés. Mais je trouve que ces investissements privés doivent être acceptés selon les priorités fixées dans des plans par les pays intéressés, et d'une façon très sélective.

M. JEAN HALPÉRIN : Je reviens sur la question des structures mentales et m'excuse de la brutalité de ma question : êtes-vous sûr de ne pas projeter de façon excessive des concepts mentaux occidentaux dans les façons d'agir et de penser des populations et des pays sous-développés ?

M. IGNACY SACHS : Je n'en suis pas du tout sûr ; j'attends que les psychologues sociaux me disent là-dessus quelque chose de plus concret.

M. RAYMOND ARON : On m'a attribué la formule selon laquelle l'idée du développement est une idée d'intellectuels occidentaux. Si mes souvenirs sont

La liberté et l'ordre social

précis, ma pensée était légèrement différente. Ce qui est une idée d'intellectuel occidental, c'est que les dirigeants des pays sous-développés veulent, de manière exclusive et inconditionnelle, le développement, alors que les dirigeants de ces pays, exactement comme ceux des pays développés, veulent beaucoup d'autres choses ; ils veulent souvent du socialisme, souvent de l'autonomie ou de l'indépendance en même temps que le développement.

En ce qui concerne la masse de la population, elle ne veut pas plus le développement dans les pays développés que dans les pays en voie de développement. L'idée que tous les paysans français veulent le développement est une idée d'intellectuels.

Le fait que les masses populaires ne veulent pas le développement en tant que tel va de soi. Comme on l'a dit d'ailleurs, personne ne sait ce qu'est le développement, et par conséquent il leur serait difficile de le vouloir.

LE PRÉSIDENT : Je voudrais ajouter une ou deux questions à celles que vient de poser M. Raymond Aron. Il y aurait une étude fort intéressante à faire sur la découverte de la notion de développement dans les pays développés. Elle est très récente, et M. Sachs a certainement des idées sur ce point. Mais on peut dire qu'elle ne date pas d'un demi-siècle ; le fait existait, mais la structure mentale dont il est la conséquence était en tout cas à peine consciente.

Je voudrais alors poser une seconde question à M. Sachs. Elle est purement historique : je me demande toujours si la grande découverte des nécessités du développement dans les pays développés ne se rattache pas à des circonstances historiques très particulières. Pour me faire comprendre, je voudrais évoquer une pièce de théâtre, jouée en France au début du siècle, qui s'appelait *Le Divorce*. On voyait des enfants de parents divorcés tirillés entre les cadeaux du père et ceux de la mère qui voulaient à tout prix conserver leur affection.

p.253 Je me demande si, historiquement, la découverte des nécessités du développement dans les pays développés ne se rattache pas à la grande concurrence entre l'Est et l'Ouest et au souhait forcené qu'ont eu les pays développés de s'attacher les amitiés et les appuis des pays en voie de développement.

M. IGNACY SACHS : La littérature du développement est en effet très récente,

La liberté et l'ordre social

je dirai même qu'elle ne date pas d'un demi-siècle ; elle a été posée dans le cadre de l'économie occidentale par la grande crise des années trente, d'une certaine façon. Elle a été posée certainement en Europe orientale dans les années trente par le contrecoup de la crise. Je pense en particulier à ce qui a ensuite amené les travaux de Rosenstein ou de Mandelbaum en Angleterre. Mais disons que c'était le produit fini des années trente. Mais on peut très bien s'attacher à lire Adam Smith en tant que théoricien du développement. C'est donc une idée qui est aussi vieille que le processus du développement plus ou moins accéléré dans l'histoire économique.

Pour ce qui est de l'impact de la concurrence de deux systèmes qui s'affrontent aujourd'hui dans le monde, je dirai que c'est en effet un des éléments — très peu nombreux — qui peuvent exercer un effet positif.

Je voudrais en profiter pour éclaircir une question. Je crois que tout au plus l'aide peut être un catalyseur, sauf cas exceptionnel, de pays très petits et envers qui certains grands pays éprouvent un intérêt tout particulier. Je ne crois pas que le processus du développement puisse se faire du dehors. C'est une chose que les pays du tiers monde devront faire essentiellement par eux-mêmes. C'est pourquoi j'ai insisté sur leur coopération mutuelle.

Je trouve que leur position de marchandage envers les pays développés et les pays socialistes est affaiblie du fait qu'ils n'arrivent à se mettre d'accord que sur ce point, à savoir réclamer plus d'aide.

Analysez la Charte de la Conférence d'Alger, les documents de la Conférence des pays non alignés du Caire, la position des pays en voie de développement à l'UNCTAD. Lorsqu'on discute du chapitre « aide », tout le monde est d'accord pour demander plus ; mais cela fait dix ou quinze ans qu'aucune mesure sérieuse de coopération entre les pays du tiers monde n'a été réellement prise.

Or, pour avoir une position forte dans la discussion, il faut d'abord commencer par faire quelque chose de positif. Et je crois que la coopération technique, la coopération scientifique, la coopération commerciale entre les pays du tiers monde offrent des possibilités exceptionnelles, à condition de s'y prendre modestement mais concrètement, et à condition de ne pas s'attacher trop au dénominateur géographique.

L'idée de blocs régionaux a fait énormément de torts. Un pays comme le

La liberté et l'ordre social

Brésil aurait beaucoup plus de produits à échanger avec l'Inde qu'avec le Paraguay. Il y aurait surtout à creuser l'idée de coopération entre des pays ayant atteint un niveau de développement approximativement semblable. Il aurait fallu, entre les pays du tiers monde, délimiter un groupe de pays relativement industrialisés et commencer à p.254 voir ce qu'ils peuvent faire entre eux : Brésil, Mexique, Argentine, Inde, Egypte, probablement Pakistan. On arriverait à une dizaine de pays qui pourraient peut-être amorcer ou expérimenter cette collaboration.

Je reviens à la première question : je ne crois pas qu'en théorie on puisse dire ce que ces pays peuvent faire pour collaborer ; il faut commencer pour collaborer, préciser les concepts et les notions au fur et à mesure que les résultats sont connus.

M. PIERRE BUNGNER : Je formulerai ma question en élargissant peut-être la dernière remarque de M. Halperin concernant les structures mentales et en envisageant d'une manière plus générale le conditionnement culturel à l'intérieur d'une société. J'ai bien peur d'ailleurs que M. Sachs ne me réponde comme il a répondu à M. Halperin, ce qui ne nous mènerait pas très loin. Sur ce problème de l'assistance technique, je pense qu'il pourra apporter d'utiles développements.

M. Sachs a utilisé dans sa conférence des termes tels qu'impérialisme culturel, développement imitatif. Il a même parlé d'ethnocentrisme européophobe, ce qui signifiait cette résistance à l'emprise européenne qui se manifeste dans un certain nombre de pays en voie de développement. Il y a effectivement derrière ces formules une situation où l'Europe (ou les pays plus ou moins riches) reste dominante, et où le tiers monde suit tant bien que mal, n'affirmant rien, traînant derrière, se laissant parfois envahir ou se crispant en résistances inutiles.

Cette analyse est malheureusement très juste, mais il faudrait peut-être en discerner certaines causes.

Ce sont des attitudes, des réactions de sociétés culturellement investies. L'imitation, c'est incontestablement le sursis culturel de gens qui ont le sentiment de ne plus rien pouvoir apporter, et finalement c'est une situation qu'on comprend très bien quand on se rend compte qu'on leur a donné

La liberté et l'ordre social

l'habitude, qu'on leur donne encore souvent l'habitude de gestes et de façons de faire dont ils ne peuvent en aucun cas comprendre la signification. Rappelons-nous l'implantation de la culture du cacao en Afrique, à une époque où le commerce n'avait encore apporté aucune tablette de chocolat ; les Africains étaient appelés à vendre une production dont ils ne voyaient pas le moins du monde à quoi cela pouvait servir. A tel point que dans une tribu on appelle cela l'« arbre à argent ».

Dans l'autre sens, il est hors de doute que la résistance à l'Europe, c'est le repli défensif de gens qui s'efforcent dans une certaine mesure d'être eux-mêmes. Mais dans le même temps — et là est le problème — il faut introduire des technologies modernes. Je ne situe donc pas le problème au plan de l'économie, mais au niveau de la culture, de la vision du monde qui commande ces options fondamentales d'une société.

Or, dans le processus de développement, à qui revient l'initiative ? Qui fait les plans ? Qui contrôle les projets ? Théoriquement il y a dialogue. En fait, ce sont toujours des hommes formés à l'occidentale qui décideront en dernière analyse. L'assistance technique emploie volontiers le mot d'homologue. L'Européen ou l'Occidental appelé à intervenir dans un pays doit au premier chef se préoccuper de préparer p.255 quelqu'un qui, en fin de compte, sera comme lui, pour prendre les responsabilités.

Est-il possible de faire autrement ? Peut-on imaginer un changement à cet égard, une façon de procéder où la liberté de ceux qu'on aide serait plus grande ?

Il y a également le problème du transfert des connaissances qui pratiquement est le même : lors d'une conférence sur la coopération dans les universités, en décembre dernier, à Tunis, on a évoqué le fait que l'école primaire a été développée généralement sur le modèle occidental, et qu'elle est la porte ouverte à l'exode rural, au *brain drain* et en tout cas au déracinement. On dira : oui l'école a été ratée, on le sait ; mais dans la coopération technique, par exemple, dans l'échange au plan des experts, on peut procéder autrement. Est-ce vraiment possible ? Il ne suffit évidemment pas de transmettre les gestes d'un métier. C'est facile ; on peut toujours expliquer dans le détail comment on doit labourer, ou forger ou tisser. Mais il s'agit de savoir si l'Africain saura pourquoi il faut labourer comme cela. On me racontait récemment une

La liberté et l'ordre social

anecdote. Un homme à qui on voulait apprendre le labourage attelé a répondu simplement : on ne peut pas demander à un homme de marcher derrière un bœuf ; parce que, dans la vision de cette société, il était effectivement déshonorant de marcher derrière un bœuf. Et nous avons nous-mêmes, dans la société occidentale, toute une série de situations où nous considérons que tel geste serait indigne d'un homme.

On parle de stratégie, de nécessité d'action, mais il y a là derrière tout cela un jeu de motivations à changer. Et on se demande si l'assistance technique ne pérennise pas la situation dommageable, ne bloque pas les changements qui pourraient et devraient se produire. Et pourtant, dans l'autre sens, comment pourrait-on procéder sans cette collaboration étroite, sans cette assistance réciproque des pays qui ont plus à l'égard des pays qui ont moins ?

Mgr HENRI VAN CAMP : Nous avons une expérience pratique, en tant que dirigeants ou responsables universitaires, des problèmes que pose l'arrivée, dans nos milieux, d'étudiants universitaires ou de futurs étudiants universitaires venant des pays en voie de développement ; et particulièrement de tout jeunes étudiants qui doivent commencer chez nous leur université. Je dois dire que l'expérience que nous avons dans ce domaine nous laisse très incertains sur l'efficacité d'un tel accueil. Et le problème qui se pose pour moi, qui est d'ailleurs tout à fait dans la ligne de ce que l'orateur précédent vient de dire, serait de réfléchir et de planifier cet échange universitaire en général, et particulièrement de réfléchir critiqueusement et d'organiser beaucoup mieux qu'on ne le fait jusqu'à présent, l'arrivée de jeunes étudiants universitaires.

M. IGNACY SACHS : Depuis que Max Frisch écrit *l'Homo Faber*, les choses n'ont pas changé. L'expert technique est un monsieur qui procure les recettes aux compagnies d'aviation, qui se ^{p.256} déplace d'un endroit à l'autre, qui arrive, regarde, donne des conseils et repart.

Je peux dire cela parce que cela m'est arrivé assez souvent, personnellement ; je crois que c'est la façon la plus désastreuse de concevoir l'assistance technique à long terme.

Si cela était nécessaire il y a quinze ou vingt ans, il est grand temps de faire une pause et de reprendre tout ce problème d'une façon globale.

La liberté et l'ordre social

Les formes dont nous disposons aujourd'hui, à savoir un expert qui forme son homologue, c'est au fond le prolongement de cet européocentrisme ; l'homologue doit apprendre à faire ce que faisait l'expert en étranger qui a fait un séjour sur place. Le système qui consiste à envoyer des étudiants pour des études interminables en Europe, à ne pas vouloir sérieusement discuter le problème d'un système d'éducation adapté aux conditions des pays du tiers monde — dans chaque pays cela peut être différent — risque de devenir un des grands scandales du développement, pour reprendre le titre d'un ouvrage d'un universitaire français.

Ce n'est ni le lieu ni l'occasion d'entrer dans le détail et de savoir comment devrait être établi ce système d'éducation. Il y a en tout cas quelques grands principes que je serais tenté de poser comme point de départ.

D'abord, il faut former les gens dans leur pays. Puis il faut se dresser violemment contre l'idée qu'exprimait un jour, au cours d'un débat assez vif auquel je participais, un planificateur africain, à savoir que seul ce qu'il y a de meilleur au monde est bon pour l'Afrique. On comprend ce complexe dans certains pays sous-développés. Mais c'est un luxe qui se paie très cher.

Ici, l'expérience des pays de l'Europe de l'Est, à savoir la mise en place d'un système d'éducation loin d'être parfait, qui exige aujourd'hui des modifications très profondes, mais qui pendant dix ou quinze ans a servi à former des cadres en grande quantité et de façon rapide, mériterait d'être étudiée de très près, et de beaucoup plus près que cela n'a été fait. Ce n'est ni Cambridge ni Princeton qui peuvent servir de modèle à l'Université dont a besoin l'Afrique d'aujourd'hui.

Second principe (et cela rejoindrait l'idée centrale de mon exposé) : il faut faire travailler les gens du tiers monde sur les problèmes techniques, il faut créer des laboratoires, il faut surtout établir des institutions qui seraient capables de faire une évaluation des projets proposés du dehors comme une première étape, puis faire des projets, pas très bons, pas parfaits ; ce n'est qu'ainsi qu'on acquiert la connaissance technique et l'aptitude à faire de la science. Une culture technique ne peut pas se faire sans un apprentissage concret, dès le début.

Qu'avons-nous fait pour cela ? Combien d'écoles d'enseignement technique mi-supérieur mi-secondaire avons-nous implantées dans les pays du tiers monde ? Combien d'écoles n'aurait-on pas financées avec l'argent

La liberté et l'ordre social

dépensé à discuter le problème et le concept du développement ?

Il y a là quelque chose à examiner de près.

LE PRÉSIDENT : M. Sachs m'a fait beaucoup de plaisir en évoquant l'importance primordiale du problème de l'éducation. p.257 Nous sommes un grand nombre à penser que le problème fondamental du développement est la formation de ce que M. Bungener appelait « les structures mentales », la création des hommes qui sont les instruments du développement. On ne peut pas faire faire à des hommes ce qu'ils ne veulent pas faire, et il faut essentiellement, si l'on veut faire quelque chose, donner à ces hommes l'envie de le faire.

Ces constatations nous conduisent à un groupe de questions qui sont d'ordre scientifique.

M. ECKENSTEIN : En Suisse, on est généralement d'accord pour reconnaître que l'aide au développement sous forme d'éducation, de formation professionnelle et aussi d'aide à l'agriculture, est parfaitement soutenable. On entend encore très souvent dire : d'abord l'éducation et ensuite l'agriculture. Mais l'industrialisation, c'est pour plus tard.

M. Sachs a fait une remarque que je voudrais clarifier, parce qu'elle pourrait être interprétée comme un soutien à cette théorie. Il a dit qu'au fond les pays en voie de développement devraient développer une science propre à eux-mêmes ou donner une orientation propre à la science, et ne pas simplement imiter la *big science* des pays développés.

Je me pose alors la question suivante : en matière d'industrialisation et en matière de recherches ayant un effet sur l'industrialisation, je ne vois pas très bien en quoi la science des pays en voie de développement peut avoir une orientation très différente de la science dans les pays développés. Je vois très bien une orientation spéciale de la science dans les sciences sociales, dans l'agriculture tropicale ; mais en matière d'industrialisation, je ne vois pas beaucoup de variantes spécifiques aux pays en voie de développement. Mais peut-être M. Sachs pourra-t-il nous éclairer ?

D'autant plus que je crois M. Sachs un disciple d'un prophète, M. Prebisch, qui insiste sur le fait que les pays en voie de développement, pour atteindre leur

La liberté et l'ordre social

indépendance, doivent assimiler les techniques les plus modernes et installer les industries les plus modernes chez eux, précisément pour ne plus être, à l'avenir, dépendants des industries des pays développés.

Je voudrais également profiter de la présence de M. Sachs pour l'entendre dire quelque chose sur une autre idée sous-jacente, qu'on exprime de temps en temps dans des milieux peut-être moins sophistiqués que celui-ci : à savoir que le climat tropical de beaucoup de pays en voie de développement est un obstacle considérable ; la thèse rousseauiste, qui accorde à toutes les sociétés humaines les mêmes facultés en puissance, ne peut donc se vérifier en pratique.

Enfin, nous avons un peu tendance à juger les réformes de développement des sociétés du tiers monde à partir du monde occidental. Nous pensons qu'ils pourraient suivre notre mode de développement. Je crois que M. Sachs sera d'accord que l'expérience des pays de l'Europe de l'Est (qui étaient il y a vingt ans encore des pays en voie de développement et dont quelques-uns se présentent encore maintenant comme ^{p.258} des pays en voie de développement), avec ses échecs et ses succès, peut permettre de tirer certaines conclusions.

Quelles sont-elles ?

On peut aller encore plus loin à l'Est : est-ce que vous avez l'impression que l'exemple chinois, dans la mesure où il se distingue de cette autre expérience, a quelque chose à nous enseigner, précisément dans le sens d'un développement autonome ?

Et ici il faudrait peut-être analyser très rigoureusement les conditions d'une indépendance ou mieux d'une interdépendance plus équilibrée. C'est-à-dire qu'il y a des formes de coopération qui préparent l'indépendance et des formes de coopération qui continuent la dépendance.

A ce sujet, pour faire plaisir à M. Rueff, je voudrais mentionner un point que les gens de la tendance de M. Sachs oublient souvent, c'est que l'une des conditions de l'indépendance et de l'exercice d'une politique indépendante est finalement de suivre, en matière monétaire, une politique relativement orthodoxe. C'est-à-dire que les régimes que la « nouvelle gauche » et la gauche en général ont identifiés avec les régimes les plus indépendants — le régime de M. Soekarno, de N'Krumah et de Goulart — étaient en même temps les régimes

La liberté et l'ordre social

qui, en matière de politique financière, ont suivi une politique qui les a amenés à une dépendance journalière à l'égard du monde occidental.

M. IGNACY SACHS : Je commence par dire que je ne suis prophète d'aucune religion et certainement pas de celle de M. Prebisch pour ce qui est de l'assimilation des techniques avancées. Si j'ai essayé de faire quelque chose dans mes travaux, c'est de démontrer que cette thèse doit être nuancée.

Soyons plus clairs : le dualisme technologique est une nécessité dans tout pays qui se développe. Il faut qu'il y ait des industries employant des technologies de pointe à côté des industries qui emploient des technologies beaucoup plus traditionnelles. Tout l'art du planificateur — et j'insiste sur le mot « art » pour signifier que ce n'est pas une science exacte — consiste à voir quelles sont les proportions appropriées dans des conditions données et dans une période donnée aux pays en question, et aussi à essayer de trouver des solutions pour que ce dualisme soit plus ou moins intégré, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de rupture claire et deux mondes étanches dans le pays.

Je ne prêche pas le refus des techniques de pointe pour ce qui est de la pétrochimie, mais je me demande si on ne pourrait pas revoir les techniques communément utilisées, par exemple dans la construction. Une maison construite en briques peut être aussi et parfois plus solide qu'une maison préfabriquée. De plus, le fait d'employer des techniques traditionnelles dans la construction ne vous empêche pas de changer ces techniques le lendemain. Ce n'est déjà pas vrai pour une machine.

Donc, pour la construction, il y a lieu de faire un examen de conscience très sérieux, d'autant plus que si vous combinez la main-d'œuvre abondante avec des matériaux de construction locaux et une certaine analyse de l'expérience acquise par le pays pour ce qui est de la meilleure ^{p.259} façon de se protéger contre le climat, vous pouvez aboutir à des résultats bien meilleurs parfois qu'en transplantant des édifices en acier, verre et aluminium, qui doivent être réfrigérés en été et chauffés en hiver, qui ont besoin d'ascenseurs extrêmement coûteux.

Il faut donc faire des analyses très concrètes, secteur par secteur, et évidemment on aboutira à des conclusions très variées.

Cela dit, je crois qu'il y a une bonne chance de développer la recherche

La liberté et l'ordre social

industrielle dans ces pays en essayant de résoudre certains de ces problèmes tout à fait concrets. Par exemple les matériaux de construction que je viens de citer. Chaque pays a beaucoup de matériaux. Beaucoup peuvent être utilisés, d'autres améliorés, adaptés.

Prenons par exemple les problèmes du transport. Entre la Cadillac et la poussette, il y a beaucoup de degrés intermédiaires, et c'est un problème d'étude de savoir quelles formes de transport on devrait utiliser. Evidemment toutes les formes de transport vont coexister dans une économie sous-développée. De nouveau se pose la question des proportions.

Dans le domaine de la recherche industrielle, il y aurait à signaler en particulier la nécessité de faire des études sur l'utilisation des matières premières de ces pays. Il n'y a pas deux minerais qui soient rigoureusement les mêmes et cela pose énormément de problèmes.

Tout récemment, un éminent savant anglais — Pisis — a écrit un livre sur le problème de l'alimentation dans le monde dans lequel il affirme, avec toute l'autorité dont il jouit, que nous en sommes aux premiers pas pour ce qui est de l'agriculture tropicale. Pratiquement, il n'y a pas de science de l'agriculture tropicale. Il y a des accidents historiques. Le fait que le Brésil soit le plus grand producteur de café ne tient pas à une analyse de l'avantage comparatif du Brésil, du climat, etc. Il tient à un accident de l'histoire qui aurait pu faire du Brésil le plus grand producteur de coton et d'un autre pays le plus grand producteur de café. Et ainsi de suite.

Pisis va jusqu'à dire que nous ne savons pas rigoureusement ce qu'on doit planter dans un climat tropical humide. C'est donc qu'il y a pas mal de problèmes tout à fait concrets que les savants du tiers monde devraient étudier ; mais ils ne veulent généralement pas les aborder parce que la carrière scientifique au tiers monde se fait à travers la répercussion des activités des savants du tiers monde dans le monde développé. Si vous faites une contribution à la *big science* dans le domaine atomique, cosmique, si on vous publie à l'étranger, vous êtes un savant éminent ; si vous passez votre vie à étudier les coutumes des poissons de l'Amazone, vous crevez de faim. Il y a ici un problème d'échelle de valeurs, de priorité, de financement.

J'enchaîne sur une autre question.

La liberté et l'ordre social

Il y a encore à réfléchir dans ce cadre sur l'expérience de la Chine et peut-être encore plus sur l'expérience du Vietnam démocratique. Poussé par la nécessité de la guerre, il a été conduit à essayer d'utiliser tous les moyens possibles de production décentralisée, de production avec très peu de frais d'investissements. Je ne vais pas jusqu'à dire que ^{p.260} toutes les méthodes employées au Vietnam peuvent se généraliser pour les économies surpeuplées et sous-développées en temps de paix. Mais je dis que c'est un cas limite. Les cas limites sont toujours intéressants à étudier dans la science, parce qu'en les étudiant en détail on voit jusqu'où on peut arriver, et on peut tirer des conclusions très intéressantes.

Pour ce qui est de la Chine, au départ de l'idée du « grand bond en avant », il y avait une prémisse fort intéressante. Et s'il y a eu un échec assez retentissant du « grand bond en avant », il était dû à différentes raisons.

Je n'entrerai pas dans une longue analyse de la situation chinoise. De mon point de vue, il est suffisant de souligner d'une part que les Chinois ont voulu trouver l'œuf de Colomb, et c'est évidemment toujours très dangereux lorsqu'on absolutise une idée en stratégie économique. Il était juste de se poser la question : dans quelle mesure peut-on utiliser les excédents de main-d'œuvre pour l'investissement ? Il était juste de se poser la question : dans quelle mesure peut-on recourir à des techniques traditionnelles dans une période de transition, tout en se rendant compte de la valeur limitée de ces techniques traditionnelles, quoique considérées comme supérieures aux techniques qui existaient au point de départ. Ces deux questions auraient été valables. Mais avoir cru qu'en faisant travailler 600 millions d'hommes à la pioche on arriverait à résoudre tous les problèmes du développement au cours de cinq ou dix ans, c'était déjà faux. Et avoir pensé que, lorsqu'on coule une fonte de très mauvaise qualité, qui est tout de même un progrès par rapport à une houe de bois, c'est de l'acier qui peut concurrencer de l'acier suédois, était une aberration.

Donc les ressources du pays ont été subordonnées à un programme extrêmement ambitieux. Au moment où il y a eu les pires échecs, il y a eu processus cumulatif ; tout s'est écroulé.

Cela dit, je ne crois pas que nous devions, en tant que théoriciens du sous-développement, passer facilement sur l'expérience chinoise. C'est certainement une expérience qui mérite une étude, dans la mesure où les données sont

La liberté et l'ordre social

accessibles. Ce qui veut dire que, pour le moment, c'est une mesure extrêmement étroite.

C'est vous dire que je ne crois pas que l'exemple chinois ne soit pas valable.

Je voudrais dire, d'une façon générale, en répondant à une autre de vos questions, que je crois que tous les exemples historiques de développement doivent être étudiés, parce que, en sciences sociales, la méthode comparative a continué à être la seule méthode réelle dont nous disposions. Nous pouvons évidemment la raffiner. On peut, par exemple, au lieu de décrire des cas et ensuite de tirer des conclusions, essayer de présenter ces cas différents sous forme de modèles pour les alléger ; ensuite, nous pouvons passer à un exercice typologique, essayer de voir si quelques modèles pris ensemble ne constituent pas un type, alors que d'autres constituent un autre type. Parce que, évidemment, nous sommes toujours, d'un côté, menacés par le danger d'un empirisme à outrance, qui consiste à produire des monographies sans fin. De l'autre p.261 côté, nous courons le risque de dogmatisme, c'est-à-dire d'essais d'explication de processus très différents et très variés, par des formules simplifiées à outrance qui veulent expliquer tout. Cela s'applique à l'Europe orientale et à d'autres pays, même aux pays développés dans leur passé historique. Même quand on compare deux modèles où les conditions sont très différentes, on en tire très souvent des leçons utiles, à condition de prendre les précautions nécessaires.

M. KOWARSKI : Je voudrais faire une remarque et poser une question ; elles se rapportent toutes les deux à certaines des choses qui viennent d'être dites ici, et aussi à un des principes qui ont été énoncés par le conférencier, à savoir que les structures de production et les structures intellectuelles doivent être synchronisées.

Mon expérience se situe dans un domaine intellectuel conditionné par la recherche scientifique avancée plus ou moins proche de l'application. Cette activité est aujourd'hui très prestigieuse. Hier, c'était la physique nucléaire ; aujourd'hui, la physique des particules élémentaires et les réacteurs nucléaires, la biologie moléculaire, l'espace, etc.

Les pays en voie de développement sont très sensibles au prestige. Ils ne vont certes pas jusqu'à essayer de lancer des satellites — c'est vraiment trop

La liberté et l'ordre social

cher, même pour certains pays qui se veulent très développés — mais les réacteurs... ah les réacteurs ! On les installe partout. Le Congo en a fièrement acquis un alors qu'il était encore belge. Les pays qui participent activement aux travaux de la science atomique internationale de Vienne ne sont pas tous des pays développés.

En somme, on veut faire surgir des fleurs là où il n'y a peut-être pas encore de sol favorable pour les racines. Ne soyez pas tentés de médire de ces ignorants qui essaient de le faire. L'ignorance des conditions où les fleurs de la science peuvent se produire n'est pas le monopole du tiers monde. J'ai fait tout à l'heure une discrète allusion à la recherche spatiale en Europe. Mais le problème est là : devons-nous conseiller au tiers monde de renoncer aux activités scientifiques valables ? Devons-nous le guider par la main, courant ainsi le danger de cet impérialisme technologique que dénonçait Sachs ?

Je voudrais faire une suggestion : certaines activités de recherche ont besoin géographiquement de pays du tiers monde. On pourrait donc penser à y favoriser la biologie, la médecine tropicale, la botanique et ses applications à l'agriculture, l'océanographie dans certaines zones, l'astronomie sous certaines latitudes. On pourrait former des associations *ad hoc* entre les savants des pays développés qui s'intéressent à ces sciences et les intellectuels locaux, en recrutant des jeunes gens valables. Ils apprendront vite ; ils feront souche et contribueront au développement de l'éducation. Je crois que c'est de cette façon que les savants mexicains, en collaboration avec la fondation Rockefeller, ont récemment réussi à développer de nouvelles variétés très prestigieuses de céréales à haut rendement.

Voici ma question : Y pense-t-on ? Voit-on le problème ? Se pose-t-il de façon analogue dans des domaines autres que la science technologique : p.262 médecine, éducation supérieure... Quels sont les remèdes proposés à cette tendance à vouloir les fleurs sans se soucier des racines ?

M. IGNACY SACHS : Je suis heureux d'entendre cette intervention venant d'un scientifique aussi éminent. Je crois le problème très important, et ce sont de telles réactions que j'ai voulu susciter en parlant hier.

On commence à penser au problème. Il y a un effort légitime de l'UNESCO dans son département de politique scientifique. Il y a des prises de position de

La liberté et l'ordre social

nombreux intellectuels de pays du tiers monde. Le problème se pose de façon pratique en Inde, où il y a tout de même une très importante base scientifique dans différents domaines et plusieurs dizaines d'universités. Nous sommes très loin d'avoir atteint l'idéal, le problème étant très épineux ; parce que dire au tiers monde qu'il ne fasse pas de la recherche fondamentale serait introduire un système de colonialisme scientifique qu'il ne peut pas accepter. Donc, il ne peut être question qu'il ne fasse pas de recherche fondamentale. Mais lui permettre de se concentrer sur la recherche fondamentale dans la *big science*, c'est le stériliser scientifiquement pour de longues années. La Grèce consacre une grande partie de son budget scientifique pour financer un institut d'énergie atomique dont les succès scientifiques ne doivent pas être très retentissants, en tout cas le monde n'en a guère entendu parler, ce qui est tout à fait normal, étant donné que l'effort minimum critique pour faire quelque chose de raisonnable n'y est pas atteint.

Il faut trouver un moyen terme. Peut-être serait-ce la recherche en commun entre les pays développés et les pays sous-développés dans certains domaines, entre les pays sous-développés dans d'autres domaines ?

Il est absurde de mettre des réacteurs atomiques à travers les trois continents sous-développés, comme il est absurde de mettre des ordinateurs dans toutes les banques de ces continents. Il n'est peut-être pas absurde de créer des centres régionaux très fortement dotés et aidés au niveau technique par les Nations Unies, tout en laissant d'autres formes de recherche sur place.

Nous ne pouvons pas épuiser le problème ; il serait souhaitable qu'il devienne le sujet d'une discussion plus prolongée où les scientifiques auraient le premier mot à dire.

LE PRÉSIDENT : Je le crois aussi et remercie M. Sachs de sa suggestion.

M. PAUL LAMBERT : J'aimerais prendre M. Sachs au sérieux, mais j'éprouve un malaise, parce qu'il a dit au cours de sa conférence qu'il s'élevait contre le budget spatial américain, et je crois qu'il a dit que cet argent devrait être utilisé à d'autres fins.

Je crois que c'est une erreur, et que l'arrivée des Américains sur la Lune n'est pas une affaire financière, mais une affaire qui concerne toute l'humanité ;

La liberté et l'ordre social

car la vie n'est pas faite seulement de technique mais de poésie, et c'est une nouvelle étape qui commence. Et l'aventure ^{p.263} humaine devrait tôt ou tard se poursuivre sur la Lune, si tant est que d'autres civilisations n'ont pas aluni avant.

Je rentre actuellement d'Amérique du Sud où je suis allé faire une enquête au Pérou et au Brésil pour une petite organisation humanitaire. Ce qui me frappe, c'est que personne ne s'intéresse aux Indiens, parce que sur le plan économique, sur le plan de la société de consommation, ils ne représentent rien. Ce n'est donc pas la peine de les aider sur le plan coopératif.

Pour quelle raison fait-on une œuvre coopérative en Afrique ? J'ai bien peur que ce soit parce qu'il y a là un intérêt financier !

M. OKAM : En tant qu'Africain, et surtout comme Biafrais, il m'apparaît qu'il y a un peu trop d'intellectualisme en ce qui concerne l'Afrique.

Il n'est pas exact que le problème du développement soit une idée occidentale ; ce n'est pas exact non plus que ce soit le fait des divergences d'opinions entre dirigeants et dirigés. Je crois que la cause est plutôt la lacune existant entre ce que veulent les Africains et ce que veulent les grandes puissances.

La question que je tiens à poser est la suivante : comment réussir à concilier cet intellectualisme avec la politique politicienne des grandes puissances, pour que l'Afrique puisse au moins affirmer son indépendance et choisir le développement qu'elle veut ? Puisque nous avons reconnu qu'il n'est pas facile de définir ce qu'est le développement, il faudrait que l'Afrique ait les mains libres pour choisir quelque chose de bon.

M. IGNACY SACHS : En réponse à cette dernière question, je vais tout simplement vous la retourner.

Je pense, et je l'ai implicitement signifié aujourd'hui, que c'est surtout à vous de combler ce que vous appelez la lacune entre l'intellectualisme et les conditions politiques de développement. Je suis tout à fait d'accord avec vous sur le fond du problème. Je crois seulement qu'il faut réclamer moins d'aide, moins s'attendre à une action du dehors et faire un effort beaucoup plus énergique, y compris sur le plan politique.

La liberté et l'ordre social

Pour ce qui est du budget spatial américain, évoqué par M. Lambert, je n'étais pas du tout intéressé par l'argent. Cela m'est égal de savoir à quoi les Américains gaspillent une partie de leur budget. Lorsque j'ai parlé contre le vol cosmique, c'était surtout pour signifier qu'il y a une répartition extrêmement malchanceuse de la matière grise au monde ; je ne crois pas que ce soit par esprit poétique que les Américains sont allés sur la Lune. Mais tout de même, il y a beaucoup trop de gens qui se sont occupés des vols lunaires et trop peu de gens qui s'occupent des innombrables problèmes concrets, mais non spectaculaires, qui affligent l'humanité. Ce n'est pas une question d'argent, c'est une question de matière grise. C'est là la raison de mon opposition. Il m'est très difficile d'accepter un aussi gros sacrifice, même si cela inaugurerait un nouveau cycle de poésie.

p.264 Pour ce qui est des Indiens, de temps en temps un anthropologue va en mission et il rentre en disant qu'il y a une tribu très malheureuse et qu'il faut l'aider. Il a raison, il faut l'aider. Mais ne perdons pas le sens des proportions. Il y a 500 millions de paysans aux Indes ; 100 millions au Pakistan ; 100 millions de Brésiliens, dont probablement moins d'un million sont les Indiens dont vous parlez. Attachons-nous d'abord aux grands problèmes. Si nous avons suffisamment de ressources, suffisamment de temps et suffisamment de cadres, attaquons-nous au reste. Mais ne laissons pas les petits problèmes obscurcir l'existence des grands problèmes. C'est malheureusement ce qui arrive parfois du côté de la recherche anthropologique et du côté de certaines entreprises, même à l'échelle internationale, où on s'accroche à un petit problème qui est suffisamment petit pour rentrer dans le budget d'une organisation internationale et on proclame ensuite les résultats à grands roulements de tambour. Ce n'est pas la voie qui me semble la plus utile.

LE PRÉSIDENT : Je voudrais remercier tous ceux qui sont intervenus dans ce grand débat. Il comporte une conclusion que M. Ignacy Sachs vient de formuler en grande partie : c'est que nous nous trouvons, vos questions en témoignent, devant un problème d'un immense intérêt, d'un intérêt théorique, d'un intérêt pratique, d'un intérêt humain, et que nous sommes, hélas, loin de l'avoir épuisé. M. Sachs nous a néanmoins aidés à en poser les termes et à marquer les voies dans lesquelles des solutions pourraient être trouvées.

La liberté et l'ordre social

Je remercie tous ceux qui ont posé des questions. Je n'ai pas besoin de dire leur intérêt, vous l'avez tous ressenti. Je remercie M. Ignacy Sachs d'y avoir répondu avec tant de patience et tant d'intelligence.

@

CINQUIÈME ENTRETEN ¹

présidé par M. André Chavanne

@

LE PRÉSIDENT : p.265 Avec l'accord de M. Marcuse et des principaux participants au débat, nous avons décidé, en autorité répressive que nous sommes, d'organiser le débat de la façon suivante : en une première partie, un dialogue s'établira entre M. Marcuse et deux des conférenciers, le cardinal Daniélou et M. Sachs, M. Aron ne pouvant pas être des nôtres. Ensuite, nous arrêterons le débat pendant cinq minutes, durant lesquelles nous recueillerons les questions de la salle, posées par écrit ; nous les transmettrons à M. Marcuse qui répondra, dans les limites du temps dont il dispose, aux questions qui lui sembleront les plus importantes. Il en décidera lui-même, avec difficulté certes, mais avec la générosité qu'on lui connaît. Les questions seront extrêmement brèves et M. Marcuse répondra comme il l'entend.

Nous commencerons par des questions plus étoffées que le cardinal Daniélou et M. Sachs voudront bien poser à M. Marcuse, de manière que puisse s'établir entre eux une discussion dans laquelle nous n'interviendrons que comme auditeurs actifs intérieurement.

LE CARDINAL JEAN DANIELÉLOU : Je pense que beaucoup de questions seront posées tout à l'heure à M. le professeur Marcuse. Donc, la difficulté pour ceux qui parlent d'abord, est de ne pas prétendre épuiser le débat sur un sujet qui est immense, et donc de ne poser que quelques questions précises qui laissent, ensuite, la possibilité à la discussion de se développer.

Pour ma part, j'ai été sensible, dans l'exposé que M. Marcuse a fait hier soir, à ce que j'appellerai une humanité, une préoccupation à l'égard de tous ceux qui souffrent ou à l'égard de tous ceux qui sont opprimés. Je pense, cependant, que cette préoccupation ne saurait être considérée comme un monopole. Je connais les autres conférenciers, je connais personnellement mon ami Aron : je pense que le souci de ceux qui souffrent, victimes de l'injustice, lui est également

¹ Le 9 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

profondément présent à l'esprit. Je pense qu'il serait inadmissible qu'un débat s'installât sur ^{p.266} ce terrain. Il faut absolument admettre que ceux qui ont parlé cette semaine ont aussi ce souci de ceux qui souffrent et de ceux qui sont opprimés. La différence porte sur les moyens, sur les instruments ; elle ne porte pas sur cette préoccupation fondamentale. Il serait insupportable que le moindre soupçon puisse être porté à cet égard vis-à-vis de ceux qui ont parlé pendant ces journées.

Ceci dit, je voudrais simplement poser trois questions à M. Marcuse. Je laisse de côté la question de l'autodétermination, que tout le monde posera tout à l'heure, et prendrai la question par un autre biais, par le biais de la notion de révolution totale, qui met totalement en question le système dans lequel nous sommes.

Le résultat de cette révolution, si elle avait lieu, serait que nous nous trouverions en présence d'une autodétermination (je m'excuse d'employer le mot après avoir dit que je n'en parlerais pas). Nous serions, à ce moment, en face d'une sorte de nouvelle création, totalement imprévisible. Alors, à mon avis, que risque-t-il d'arriver ? Purement et simplement de nous retrouver à zéro, c'est-à-dire de nous retrouver précisément dans un état antérieur à la civilisation et auquel la civilisation est justement apparue comme une réponse.

Je ne conteste nullement qu'il y ait, dans une civilisation, des injustices, des inégalités et des oppressions. C'est une évidence, et aucun d'entre nous ne la conteste. Mais alors, ce que je refuse absolument, c'est qu'on dise que la civilisation dans laquelle nous sommes est dans sa totalité un système oppressif. Je pense qu'elle comporte, au contraire, pour une très grande part, ce qu'au cours des siècles la liberté a obtenu contre ce que représentaient justement un certain nombre d'oppressions : depuis les oppressions individuelles et primitives, jusqu'à certains types d'oppressions collectives, on y reconnaît malgré tout un certain nombre de droits humains, un certain nombre de libertés.

Je pense que l'histoire de cette civilisation comprend, comme l'histoire de toute civilisation, ses horreurs et ses crimes. Je pense aussi qu'elle comprend ses grandeurs irréversibles. Le fait de donner à des jeunes d'aujourd'hui l'impression que c'est la totalité qu'il faut mettre en question, est quelque chose de parfaitement inadmissible, qui constitue une odieuse régression ; car, après

La liberté et l'ordre social

tout, il y a des hommes qui ont souffert, il y a des hommes qui sont morts pour certaines conquêtes de la liberté, pour certaines conquêtes de la démocratie !

M. HERBERT MARCUSE : J'aimerais répondre brièvement à la remarque introductive du cardinal Daniélou. Je crois qu'il y a un malentendu, car je n'ai jamais dit ni même impliqué un seul instant que la préoccupation de la souffrance humaine était un monopole pour moi. Pas du tout ! J'aimerais bien que cette préoccupation de la souffrance humaine soit une préoccupation générale de tous les hommes, et pas seulement une préoccupation idéologique ou métaphysique. J'aimerais que ce soit en même temps une préoccupation pratique et politique. Ma réponse à la première question est que la révolution ne commence jamais dans le vide. J'ai souligné que le refus total est un refus qui p.267 prévoit et qui est supposé par les réalisations de la civilisation existante. C'est le sens même du concept dialectique, selon lequel la récupération de ces réalisations demande le dépassement de la société existante. En d'autres termes, ce n'est pas du tout une création tout à fait nouvelle, mais une création à partir des tendances progressistes de la civilisation existante ; tendances dont cette civilisation abuse et qu'elle pervertit de jour en jour davantage.

Quant au reste de la question, je dirai que le système établi, le système capitaliste, n'est pas totalement oppressif. J'ai souligné à plusieurs reprises que le système capitaliste offre des bénéfices, des privilèges, des confort, des satisfactions considérables ; et ce qui précisément fait problème, c'est que cette satisfaction, ce confort, cette richesse sont toujours fondés sur l'exploitation et sur l'oppression. Le système n'est certainement pas oppressif pour les classes dirigeantes, ni même pour une grande partie de la population, mais la base répressive et exploitative du système infecte le système tout entier. Et dans ce sens, le système est vraiment, dans sa totalité, répressif.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : M. le professeur Marcuse, en terminant son exposé, a employé une expression qui lui est très chère : c'est le terme de « répressif ». C'est sur ce terme que je voulais, précisément, lui poser une deuxième question ; car je pense que, dans sa pensée, telle que je la connais d'après ses livres, ce mot présente une ambiguïté.

Je veux dire que M. Marcuse, s'inspirant en ce sens du vocabulaire freudien, reconnaît parfaitement l'importance et la légitimité d'une certaine répression,

La liberté et l'ordre social

qui est l'expression d'une certaine hiérarchisation des forces dans l'individu. Je pense qu'il n'y a aucune raison pour que ceci ne soit pas vrai aussi dans la société, et c'est pourquoi je pose la question à M. Marcuse : ne faudrait-il pas distinguer ici deux sortes de répressions ? Nous pensons tous qu'il y a des répressions qui sont oppressives, dans la mesure où elles empêchent les libertés de s'exprimer. Mais nous pensons aussi qu'il y a des répressions qui sont libératrices, dans la mesure où, précisément, elles obligent à orienter les forces de l'individu comme de la société, dans le sens des valeurs supérieures. Il est évident que, si on identifie des répressions qui sont simplement d'ordre public et de police avec les exigences qui sont, au contraire, celles de certaines valeurs morales, on identifie des choses proprement contradictoires.

Ce qui donne le droit de protester contre une oppression, c'est précisément qu'il y a un certain nombre de normes auxquelles l'individu, la société, ont à être soumis pour être eux-mêmes.

Je redoute donc, et c'est ma seconde question, qu'une ambiguïté de ce mot de « répression » n'amène, dans l'esprit des lecteurs de M. Marcuse, une confusion entre ce qui relève de l'oppression au sens où nous l'entendons tous et, au contraire, ce qui présente les exigences en dehors desquelles je ne vois pas comment l'épanouissement authentique de l'homme et de la société serait possible.

M. HERBERT MARCUSE : Déjà dans mon livre *Eros et Civilisation*, j'ai introduit la distinction entre répression nécessaire et « surrépression ». Je suis absolument d'accord avec le cardinal Daniélou pour dire qu'il y a de nombreuses répressions absolument nécessaires, précisément dans l'intérêt de la libération. Par exemple, la répression de l'instinct de destruction ou d'agression qui existe presque partout dans la société. C'est une répression qui est absolument nécessaire et, malheureusement, ce n'est pas encore un fait.

Autrement, il y a des surrépressions, et là je crains que je ne sois pas d'accord. Ce sont des répressions qui ne sont plus nécessaires, mais qui sont imposées entièrement dans l'intérêt de maintenir l'ordre établi : les répressions sexuelles, par exemple, mais pas surtout et seulement les répressions sexuelles. Il y en a d'autres. Ces répressions sont nombreuses.

Je crois qu'il faut libérer avant d'acquérir les fondements mêmes d'une

La liberté et l'ordre social

société libre ; et j'ai peur que, précisément sur ce point, il n'y ait pas du tout accord entre nous.

M. IGNACY SACHS : J'ai trois questions à poser à M. Marcuse. Je veux me situer dans une perspective de marxisme ouvert, en essayant de trouver des points communs. La première question est théorique, avec des implications assez pratiques dans le domaine de la politique.

Vous avez assoupli considérablement le concept marxien des relations entre forces de production et rapports de production, entre base et superstructure. Là, je vous suis entièrement. Mais, dans ce domaine j'ai précisément trois points qui ne sont pas clairs jusqu'au bout. Vous dites, et là je vous suis aussi, que le développement des forces de production dans la société d'abondance est tel qu'il est possible, au fond, de corrompre la société et d'assurer la perpétuation des rapports de production tels qu'ils existent, c'est-à-dire des rapports de classe et toute une superstructure de répressions.

La question qui se pose, dans la perspective historique tournée vers le passé, est de savoir si, à un moment donné, ces forces de production étaient suffisamment développées pour un changement des rapports de production. Or, ce changement ne s'est pas produit. En d'autres mots : une révolution manquée.

Tout en suivant le même ordre de raisonnement, je voudrais reprendre les termes de votre dialectique de la quantité et de la qualité. Vous dites qu'un certain changement quantitatif doit avoir lieu pour que des changements qualitatifs se produisent. N'est-il pas possible de concevoir un bond qualitatif avant même qu'un changement quantitatif se soit produit ?

Je pose, par exemple, le problème du tiers monde, le problème de la révolution socialiste, ou qui se veut telle, dans des sociétés sous-développées et pauvres. Est-ce que ces pays doivent refaire le même cheminement emprunté par la société d'abondance ? Il me semble qu'il serait intéressant d'introduire ici une dialectique macroscopique, c'est-à-dire une dialectique des rapports de force entre les différents éléments du système mondial et leurs influences réciproques.

p.269 Finalement, toujours dans cet ordre d'idées, je voulais vous demander si vous étendez votre analyse des rapports entre la société d'abondance et la

La liberté et l'ordre social

superstructure de répression au cas — qui n'existe pas encore, mais qui existera d'ici peu de temps — d'une société d'abondance dans l'Europe de l'Est ?

Je m'explique. Il me semble que la superstructure est tout à fait différente. Donc, le problème du sous-qualitatif devrait se présenter en termes différents. C'est une première question, un peu touffue, je le reconnais.

M. HERBERT MARCUSE : Je crois qu'on a fait un fétiche du concept du développement des forces de production. J'aimerais répondre à votre question en disant que toutes les révolutions historiques, dans un certain sens, ont été des révolutions manquées, parce que précisément cette notion du développement des forces de production a toujours servi à justifier l'ajournement de la libération. Je crois qu'on peut dire qu'à tout stade du développement historique il était possible de créer une société humaine, une société sans exploitation, en utilisant et en distribuant les ressources à la disposition de la société dans l'intérêt de la société et de la communauté tout entière.

Cela a déjà été possible dans la civilisation primitive et il ne faut pas attendre un stade toujours supérieur, toujours plus abondant des forces productrices, afin de créer finalement et, enfin, une société humaine.

La dernière question porte sur les relations entre les sociétés de l'Ouest et celles de l'Est. Cette question apparaît plusieurs fois. dans la discussion, et je ne sais pas si vous voulez que je réponde maintenant ou si vous voulez que j'ajourne ma réponse.

LE PRÉSIDENT : Ce qui est fait n'est plus à faire.

M. HERBERT MARCUSE : On a critiqué mon concept de la société industrielle avancée, dans la mesure où ce concept s'applique aux sociétés de l'Ouest et de l'Est. Je n'aime pas cette distinction géographique entre sociétés capitalistes et sociétés socialistes ou communistes., J'admets qu'il y a des problèmes ici, et j'aimerais bien formuler brièvement la différence entre les deux.

Je crois que la différence essentielle est que, dans les sociétés socialistes d'aujourd'hui, la base économique et les institutions économiques du socialisme sont déjà là. La question de transformer une base technique, économique déjà

La liberté et l'ordre social

existante signifie qu'il faut trouver des formes d'auto-détermination et de contrôle collectif vraiment libres. Je suis sûr que je vais faire une formulation dangereuse : dans les pays socialistes d'aujourd'hui une révolution « politique » est nécessaire ; dans les sociétés capitalistes, au contraire, c'est une révolution que vous avez appelée « totale » qui s'impose.

M. IGNACY SACHS : Je vous remercie de cette réponse, qui me satisfait pleinement. Je vous pose maintenant deux ^{p.270} questions très brèves. L'une se place dans l'optique de la praxis révolutionnaire. Ne croyez-vous pas que la contestation totale puisse mener, bien souvent, à l'immobilisme plutôt qu'à un changement, étant donné le caractère outrancier de ses demandes ? Je pose cette question dans la perspective d'une praxis révolutionnaire.

Ma troisième et dernière question, je la pose comme un tribut à votre intégrité, et non pas comme une atteinte à votre modestie. J'aurais voulu vous demander, si cela vous convient, que vous fassiez une auto-analyse du phénomène Marcuse. Je m'explique : hier, 2.000 Genevois vous ont entendu, applaudi, admiré, bien que les idées que vous avez émises choquent d'une façon fondamentale l'establishment auquel ils sont attachés. Je crois qu'il est très intéressant de réfléchir sur cette situation. Chacun de nous peut avoir des idées. Je crois qu'il serait curieux de savoir comment vous envisagez le problème.

M. HERBERT MARCUSE : C'est une question assez jolie, et légère. J'aimerais répondre en offrant mes compliments à la ville de Genève, parce que beaucoup y a changé depuis le temps de Calvin. Par exemple, j'ai observé avec une très grande joie que dans la ville dans laquelle la police de Calvin a prescrit la longueur des jupes des jeunes filles, on voit aujourd'hui les jupes les plus courtes, les plus « mini » du monde. Je crois que c'est vraiment un changement qualitatif.

Je crois que l'auto-analyse de moi-même est bien simple. Je suis une vérification de ma propre théorie. Ce qui veut dire qu'il n'y a rien, sous le ciel et sur la terre, que la publicité ne soit à même d'intégrer dans le système établi. Ce n'est donc pas de ma faute, et j'espère que ma pensée continuera quand même à gêner le système !

Quant à votre deuxième question, j'aimerais que vous m'expliquiez pourquoi

La liberté et l'ordre social

vous considérez que les demandes de la contestation sont des demandes outrancières.

M. IGNACY SACHS : J'enchaîne sur un débat que nous avons hier sur un plan tout différent. J'exprimais l'idée que le mot d'ordre de l'intégration politique, économique, de l'Afrique était la façon la plus sûre d'immobiliser ce continent et d'empêcher tout développement sérieux, étant donné la disparité entre les moyens existants et le but. Je peux refaire le même raisonnement en termes politiques.

Si on pose des revendications très poussées, il est assez probable que beaucoup de gens soient, en fin de compte, effarés ; et finalement on piétine sur place et cela devient — pour employer un mot utilisé à propos de notre entretien d'hier — de l'intellectualisme. C'est un danger purement tactique.

M. HERBERT MARCUSE : Je ne vois pas du tout pourquoi l'intellectuel, à moins de complexes d'infériorité, devrait passer à l'action. Est-ce donc une malédiction d'être un intellectuel ? Je crois que le ressentiment contre les intellectuels, dans le mouvement révolutionnaire, a justement été une des conditions assez négatives de ^{p.271} ce mouvement. Je crois, après tout, que tous les mouvements révolutionnaires historiques ont commencé avec la préparation intellectuelle, avec une *intelligentsia* radicale.

Le problème de la contestation, et l'efficacité de la contestation, sont des questions qui, je crois, reviendront à plusieurs reprises dans la discussion. Pour le moment, je ferai une seule remarque. Je connais assez bien la situation aux Etats-Unis. Je peux dire que c'est la contestation qui a déjà changé, et changé dans une mesure considérable, les conditions politiques aux Etats-Unis.

Par exemple, le développement de l'opinion publique contre la guerre au Vietnam est, en grande partie, le résultat de la contestation des étudiants dans les universités. Et cela continue toujours. J'ai des preuves qu'aux Etats-Unis la seule opposition que la classe dirigeante considère comme vraiment menaçante, est la contestation et le mouvement militant dans les universités et les hautes écoles. Cela veut dire que la contestation n'est, probablement, pas sans efficacité. Encore une fois, je crois que la situation prouve que la classe dirigeante a un concept beaucoup plus vrai et beaucoup plus réaliste du mouvement contestataire, que ce mouvement lui-même.

La liberté et l'ordre social

M. IGNACY SACHS : L'exemple de la contestation des étudiants américains, pour ce qui concerne le problème du Vietnam, joue contre votre thèse. Ce n'est pas une contestation générale, mais un programme tout à fait concret, des revendications tout à fait concrètes. Des revendications et des programmes pareils ont toutes les chances de réussir, à mon avis.

M. HERBERT MARCUSE : Une des formes fondamentales du mouvement de la contestation, est que ce mouvement ne connaît plus de problèmes purement nationaux. Le problème du Vietnam n'est pas du tout un problème seulement américain. C'est un problème non seulement du capitalisme global — c'est-à-dire de chaque pays capitaliste — mais c'est une menace pour tous les hommes, et certainement pas, uniquement pour les hommes aux Etats-Unis. C'est précisément cette solidarité avec les autres qui est un des caractères fondamentaux de la contestation.

LE PRÉSIDENT : Nous allons arrêter pendant cinq minutes cet entretien. Vous êtes priés de faire circuler les questions écrites que vous aimeriez poser à M. Marcuse.

(Courte interruption)

Nous sommes submergés de questions, très généralement non signées. Peut-être M. Marcuse sera-t-il intéressé d'en voir quelques-unes. Ce sont des questions particulières et peut-être pourra-t-il y répondre au fur et à mesure de la discussion. Une des questions qui revient assez souvent est : Que pensez-vous de la répression à Prague ? A quoi sert l'intelligence, si ce n'est pour dépasser le commun des mortels ? Que pensez-vous p.272 de l'usure, de l'intérêt des capitaux ? La révolution promet-elle inmanquablement une baisse de la productivité ? N'y a-t-il pas un danger que les mouvements de contestation ouvrent la voie au fascisme ?

Une étudiante américaine dit que, lorsqu'elle vous cite dans son Université, on lui demande pourquoi elle ne va pas habiter dans un pays communiste, ainsi d'ailleurs que M. Marcuse lui-même.

D'autres questions encore : Croyez-vous qu'il n'y a plus de libertés ici ? L'évolution de Genève vers la liberté des idées n'est-elle pas plus intéressante que la dimension des jupes ? Pourquoi, à Moscou, à Prague, la liberté est-elle si

La liberté et l'ordre social

rare ? Que pensez-vous du Pop Art, cette abomination ? Est-ce que la décision de l'Etat de Californie d'intervenir pour interdire la voiture à essence à partir de 1975, pour lutter contre la pollution, est due aux contestataires ? Pensez-vous que le « Printemps tchécoslovaque » fut une tentative de révolution politique ? Participer à une réunion de ce genre, n'est-ce pas justifier une répression idéologique qui consiste à faire des individus des spectateurs, des êtres passifs vis-à-vis d'une représentation culturelle à laquelle ils ne participeront jamais, sinon en victimes ? Par quoi, et comment, M. Marcuse pense-t-il remplacer ce qu'il voudrait détruire ? L'agression de la révolution ne risque-t-elle pas de détruire les bases ? L'après-révolution, comment sera-t-elle structurée ? Les dirigeants ne vont-ils pas, à leur tour, exploiter les masses ?

Ensuite il y a deux questions où l'on met en parallèle la colonisation du Vietnam par les Américains, et l'occupation de la Tchécoslovaquie par l'URSS : Que pensez-vous des forces oppressives dans le premier cas, et dans le second ? Pouvez-vous considérer les écrits de Mao et de vous-même comme une base intellectuelle pour soutenir les mouvements apparemment spontanés des étudiants ?

Enfin, cette dernière question que je vous livre : Quel est, à votre avis, le quotient moyen d'intelligence de ces questions ?

M. JULIEN FREUND : Je voudrais poser à M. Marcuse la question de fond. Sa première phrase, hier, est absolument déterminante pour tout son exposé. Il nous a dit que les déterminismes sociaux et historiques postulent des lois, et que ces lois doivent être considérées comme des impératifs. Or, cette façon de parler est celle de toutes les idéologies qui croient connaître la réalité, et qui croient pouvoir transformer la réalité. Or, la philosophie moderne sait qu'elle est incapable de transformer la réalité, parce qu'elle a la liberté des présupposés. Nous pouvons philosopher avec n'importe quoi : avec la durée, avec la contestation, avec le *cogito*, avec la sensation, avec n'importe quoi ; ce ne sont jamais que des hypothèses, et la philosophie n'est qu'une immense hypothèse, et chaque système philosophique est une hypothèse. Alors, je pose une question à M. Marcuse : ne nous a-t-il pas fait de l'idéologie et non pas de la philosophie ? Cette question amène deux sous-questions. La première est, qu'il a voulu résoudre la quadrature du cercle en nous disant qu'il faut l'autodétermination avec un contrôle collectif, et surtout qu'il refuse

La liberté et l'ordre social

l'administration. Cela est un problème ^{p.273} insoluble. Quelle que soit la réponse qu'il donnera, il ne le résoudra pas, pas plus que tous ceux qui ont voulu résoudre la quadrature du cercle.

M. HERBERT MARCUSE : Vous avez déjà répondu à votre question !

M. JULIEN FREUND : Ma deuxième question est que son exposé comporte une sorte d'éloge indirect du totalitarisme. En effet, il a fait une première déclaration, disant que « les libertés étouffent la liberté », ce qui est la façon terroriste de poser le problème de la liberté. Il a dit une autre phrase : « De quel droit imposerons-nous notre liberté à des millions de gens et à plusieurs générations ? Parce qu'il y a des victimes », dit-il. Son système aboutira à beaucoup plus de victimes, de sorte que son argument se retourne contre lui-même ; et les futurs contestataires, ce seront nous !

M. HERBERT MARCUSE : Il y a un double malentendu. Je n'ai jamais dit que la philosophie changera le monde. Mais j'ai dit que la philosophie a contribué au changement du monde. Certes, toute philosophie est en même temps une idéologie et il y a toujours une différence entre théorie et idéologie. J'ai essayé de fonder mon analyse sur les faits et les tendances qu'on peut observer. J'espère que ma philosophie n'est pas seulement une idéologie, mais aussi une théorie d'un mouvement actuel.

D'autre part, je n'ai jamais dit que la société libre serait une société sans administration. C'est absolument impossible et aucun marxiste, aucun socialiste, aucun radical n'a jamais dit que la société libre peut se développer sans administration. Mais il y a une distinction très ancienne — que vous connaissez très bien — entre domination et administration : d'une part le développement de la sujétion des hommes à une autorité privilégiée et, d'autre part, une administration rationnelle ; Louis Blanc et Engels ne parlent plus du tout d'une administration des hommes mais d'une administration des choses ; et cela sera l'administration de la nouvelle société.

On a déjà essayé, on a déjà testé les modalités solides d'une telle administration. Je vous rappelle, par exemple, l'expérience des conseils ouvriers, des comités de base, et d'autres formes très variables de démocratie vraiment directe.

La liberté et l'ordre social

La dernière question que vous avez posée est vraiment très sérieuse. Si je vous ai bien compris, vous demandez s'il y a une raison possible, s'il y a une justification imaginable pour exiger le sacrifice des libertés existantes, et peut-être le sacrifice de la vie de beaucoup d'hommes, dans l'intérêt d'une révolution qui peut mener à des conditions plus oppressives que celles qui existent.

Je crois qu'il y a une double moralité dans l'histoire. J'ai déjà mentionné cela hier soir. Il y a la moralité du statu quo, et la moralité de la révolution. On se demande rarement quel est le nombre de victimes sacrifiées pour maintenir le statu quo, dans les guerres nombreuses ^{p.274} menées par et pour les systèmes établis, dans les pogromes, dans l'oppression des minorités, etc. Je crois que si l'on voulait comparer le nombre des victimes du statu quo et le nombre des victimes des révolutions, on verrait que les sacrifices les plus effrayants sont exigés par le maintien de l'ordre établi.

Il y a vraiment une double morale. On devient moral par rapport à la révolution. On se pose des questions morales par rapport à la révolution, mais rarement par rapport au statu quo.

M. JACQUES RUEFF : Je partirai, pour poser ma question, du concept de liberté qui se traduit en gros par liberté d'auto-détermination. Je ne pense pas que M. Marcuse voie dans l'ordre social un état fortuit. Je pense qu'il admet que l'ordre social ne peut être établi que par des mécanismes propres à coordonner les comportements individuels, mécanismes qui se placent soit sous le titre de la morale, du droit ou de la planification, ou bien des mécanismes des prix. Je voudrais lui demander quel est, dans son système, le mécanisme propre à engendrer l'indispensable ordre social.

M. HERBERT MARCUSE : Je ne comprends pas entièrement ce que veut dire « mécanisme ».

M. JACQUES RUEFF : L'ordre social, c'est-à-dire la structure d'une société, ne peut pas résulter d'une simple présence d'un certain nombre d'activités individuelles indépendantes. Il faut que la quantité de blé produite réponde à la quantité de blé consommée. Cette égalité — je la prends comme exemple — ne peut pas être le fait d'un hasard. Si le blé est produit par des activités autonomes, indépendantes, éloignées les unes des autres, il faut qu'un

La liberté et l'ordre social

mécanisme coordinateur établit dans le comportement intérieur l'harmonie nécessaire pour un ordre social.

C'est ce que je n'ai pas vu dans le système de M. Marcuse. Je n'y ai vu ni le mécanisme planificateur, ni le mécanisme de marché propre à engendrer l'indispensable ordre social.

M. HERBERT MARCUSE : Je n'ai pas parlé de mécanismes parce que je prends presque entièrement le concept marxien du socialisme comme orientation. Je crois que la société libre ne demande pas seulement une administration, mais une coordination et même une planification des ressources à la disposition de la société, et les institutions correspondant à ces choses et leur distribution. Cela veut dire qu'il y aurait une économie planifiée, et que le plan serait lui-même contrôlé — selon Marx — par les individus associés. Cela veut dire, encore une fois, des formes d'une démocratie directe, commençant au niveau local, graduellement coordonnées avec les institutions politiques et économiques, sur une base régionale, nationale et fédérale. En tout cas, cela serait un système rationnel et pas du tout un système laissé à la grâce de Dieu.

M. JACQUES RUEFF : p.275 Comment est-ce compatible avec l'autodétermination ?

M. HERBERT MARCUSE : Je crois que c'est compatible avec l'autodétermination, car l'autodétermination individuelle est en même temps l'autodétermination collective. Dans une véritable démocratie, les déterminations des individus deviennent compatibles avec les besoins de la société tout entière et avec les besoins des régions spécifiques de cette société.

M. KOSTAS PAPAIOANNOU : Vous avez dit que la démocratie directe a été testée par les soviets dans les comités d'entreprise, mais vous avez omis de mentionner les résultats absolument négatifs.

M. HERBERT MARCUSE : Les résultats n'étaient, précisément, pas du tout les résultats d'une application des principes de la démocratie directe, mais de l'abrogation de ce principe. Le système des soviets a été très tôt remplacé par des contrôles autoritaires.

La liberté et l'ordre social

M. KOSTAS PAPAIOANNOU : Est-ce un hasard si la démocratie directe a échoué ?

M. HERBERT MARCUSE : Ce n'est pas du tout un hasard. Il y a des raisons très concrètes qui peuvent expliquer cela. Mais ici il n'est pas question d'excuser ou d'accuser, mais de comprendre. Je crois vraiment que ce n'est pas du tout le système des soviets qui est en cause, mais la négation du système des soviets, qui est responsable des conditions qui existent aujourd'hui.

R. P. GASTON FESSARD : J'ai beaucoup apprécié, autrefois, la thèse de M. Marcuse que j'ai lue presque au moment où elle a paru. Il me semble cependant que, quand M. Marcuse parle de changement qualitatif, il n'est pas du tout fidèle à ce qu'il m'a appris de Hegel. En effet, M. Marcuse, d'après votre changement qualitatif — pas celui des minijupes de Genève, mais celui de la société — vous supposez qu'un jour nous ne serons plus — vous le dites expressément à la page 135 de *Eros et Civilisation* — « l'animal historique humain, mais un sujet rationnel et conscient, maître de la nature ». Ceci est bien la fin de l'histoire telle que Hegel l'a conçue et que Marx a voulu la réaliser.

Or, cette fin de l'histoire, comment l'atteindre, ou seulement s'en approcher, avec une liberté dont l'autodétermination est, d'après *Eros et Civilisation*, la « rationalité de la satisfaction » ? La satisfaction telle que vous la définissez, n'est même pas la satisfaction sexuelle, elle est purement sensuelle, c'est-à-dire individuelle et non universalisable. Comme l'explique Hegel, dès le début de la *Phénoménologie*, il n'y a aucune rationalité dans la satisfaction individuelle. A la rigueur dans une satisfaction sexuelle, c'est-à-dire dans le mariage, union de l'homme et de la femme, il peut y avoir une rationalité.

p.276 Vous n'avez tout de même pas attendu la philosophie pour apprendre le sens du mot liberté : c'est papa et maman qui vous l'ont appris...

M. HERBERT MARCUSE : Pas du tout ! C'est le contraire.

R. P. GASTON FESSARD : Il n'y a pas de liberté sans autorité. Sans autorité, vous n'auriez pas même appris à parler. Dans *Eros et Civilisation*, vous définissez « la vraie civilisation, en reprenant un mot de Baudelaire, comme étant « la diminution des traces du péché originel ». Vous reprenez cela à

La liberté et l'ordre social

plusieurs reprises. Et plus loin, dans votre chapitre : Transformation de la sexualité en Eros, vous dites : « Que faut-il faire, si la culpabilité accumulée par la domination de l'homme dans l'humanité doit être effacée ? — Il faut de nouveau commettre le péché originel. » Vous citez Kleist, disant qu'il faut retourner à l'innocence en mangeant le fruit défendu.

M. HERBERT MARCUSE : Je ne dis pas qu'il faut recommettre le péché originel. Je dis : « Mangez encore une fois de l'arbre de la connaissance. » Ce n'est pas exactement la même chose.

R. P. GASTON FESSARD : A la page 174 vous écrivez :... « le péché originel doit être commis de nouveau ».

M. HERBERT MARCUSE : Je n'accepte pas le concept du péché originel.

R. P. GASTON FESSARD : Si vous ne l'acceptez pas, quel sens peut avoir la définition de la civilisation que vous reprenez dans Baudelaire ?

M. HERBERT MARCUSE : On dit qu'il y a le péché originel et que l'humanité souffre de ce péché. Cela veut dire que le concept, que je n'accepte pas, est devenu vraiment une force motrice dans le développement de la civilisation. Dans ce sens on peut dire, sans pour autant accepter la vérité du concept du péché originel, que la civilisation se définit par la réduction graduelle des conséquences du péché originel. Je crois que c'est une des meilleures définitions de la civilisation. Malheureusement, ce n'est pas encore un fait.

R. P. GASTON FESSARD : Je ne vous ai pas demandé de faire un acte de foi. Si vous acceptez cette définition, comment pouvez-vous dire que le moyen d'atteindre cette nouvelle civilisation, c'est de commettre de nouveau le péché originel ?

M. HERBERT MARCUSE : Il n'y a pas de péché originel ! On ne peut donc pas le recommettre. Mais on peut manger encore une fois le fruit défendu de la connaissance.

La liberté et l'ordre social

R. P. GASTON FESSARD : Alors, vous avez écrit une phrase qui n'a pas de sens !

M. PIERRE ABRAHAM : p.277 Cela se passe quelques générations après le péché originel. J'ai été frappé hier, au cours de la conférence de M. Marcuse, non pas seulement par la beauté du texte, par l'atmosphère pessimiste qui ressemblait un peu à une atmosphère de fin du monde, une sorte d'atmosphère wagnérienne, de « Götterdämmerung » ; quand Marcuse dit « après la mort de Dieu, voici la mort de l'homme », j'ai envie de dire, mais non, c'est beaucoup plus simple ; c'est la fin d'un régime, mais pas la fin de l'homme !

Au fil de la conférence vous avez propagé, me semble-t-il, une certaine peur de la libération de l'homme en parlant, je cite, « des incertitudes terrifiantes et des horreurs de la révolution ». C'est un peu aussi de cette façon dont — je me le rappelle, et plusieurs assistants ici s'en souviennent — le général de Gaulle à la Télévision française disait : « Si vous me faites partir, après moi, c'est le chaos. » Il est parti et nous attendons toujours le chaos.

M. HERBERT MARCUSE : Et nous attendons toujours la révolution...

M. PIERRE ABRAHAM : Je regrette que mon ami et camarade, le sénateur Terracini ne soit plus à Genève. Il aurait certainement mieux que moi pu dire ce que c'est, dans un pays industriel avancé — je crois que c'est la formule à employer pour l'Italie et la France — le passage d'un régime au suivant. En Italie et en France, des classes ouvrières sont amplement qualifiées pour prendre la relève du régime capitaliste avec, j'ajouterais, un souci infiniment respectueux (parce qu'avec une connaissance infiniment plus concrète) de ce qu'est et doit être la liberté individuelle.

Vous avez parlé du déplacement du potentiel révolutionnaire de l'ancienne classe ouvrière à des groupes minoritaires de *l'intelligentsia*, à des travailleurs non manuels. Nous avons vu, en mai et juin 1968, ce que cela a donné. Vous reconnaissez vous-même que la contestation de ces groupes de *l'intelligentsia* était un signe de faiblesse. Ce qui m'a frappé, personnellement, au cours des nombreux défilés auxquels j'ai participé, c'est le contraste entre l'inefficacité des non-manuels dont je suis, et la brusque impression d'efficacité des classes ouvrières, disons des syndicats et plus particulièrement de la CGT, qui ont

La liberté et l'ordre social

décidé de participer, aboutissant aux accords de Grenelle provisoirement, dans l'attente de la chute du pouvoir personnel.

Dernière question sur la machine, qui reste encore programmée, dirigée par les hommes. Là aussi, vous me semblez propager une peur de la machine. Mais, la machine ne fournit que ce qu'on lui ingurgite. Est-ce que vous allez semer la terreur des tables de logarithmes de Napier, qui étaient une des premières formes de la machine ? La machine prend à son compte les opérations automatiques de l'esprit, lui laissant le loisir d'exercer des fonctions créatrices.

Il y a une chose pourtant, sur laquelle je suis, je tiens à le dire, tout à fait d'accord avec M. Marcuse — même si ce n'est peut-être pas pour les mêmes raisons que lui : c'est ma confiance inaltérable dans la jeunesse...

M. HERBERT MARCUSE : p.278 J'admets que le concept de la mort de l'homme est un peu trop pessimiste. On me blâme d'être trop optimiste, et je suis vraiment optimiste, et non pas pessimiste. La mort de l'homme, dans ce contexte, veut dire qu'on peut avoir une résurrection concrète, empirique, matérielle de l'homme. Cette mort de l'homme n'est pas du tout la fin. Le concept de la fin de l'histoire est tout à fait idéologique, ce n'est certainement pas un concept marxien. Je n'ai jamais parlé d'une fin de l'histoire.

Quant à la deuxième question, qui concerne le déplacement du potentiel révolutionnaire, j'ai mentionné les groupes minoritaires comme catalyseurs de mouvements radicaux, préparant le développement d'une conscience radicale et peut-être même d'une action radicale. Vous avez mentionné les événements de mai et de juin 1968 et vous avez dit, si j'ai bien compris : « On a vu le résultat. » En d'autres termes, vous ne croyez pas que les événements de mai et juin aient été une véritable contribution.

C'est là qu'il y a une différence entre nous, parce que je crois qu'après les événements de mai-juin le capitalisme n'est plus le même. Quelque chose d'essentiel a changé. C'est l'effet exact des événements de mai-juin. Je crois aussi que vous n'êtes pas d'accord avec moi quand je dis que les groupes minoritaires de ces deux mois ont accompli une chose très importante : ils ont réussi, pour un temps très court, de rappeler qu'il y a dans le mouvement ouvrier des formes de manifestation, de protestation, qu'on a confortablement oubliées parmi les partis ouvriers établis.

La liberté et l'ordre social

Par exemple, l'occupation des entreprises est une forme très ancienne du mouvement ouvrier, très efficace auparavant, mais absolument oubliée et pas du tout développée par la politique des grands partis ouvriers et des grands syndicats. Je crois que c'est un véritable achèvement, un accomplissement de ce mouvement.

Enfin j'en viens à la question de la machine. Je n'ai jamais suggéré qu'une société libre puisse se réaliser sans les machines. Au contraire : j'ai dit que l'automation est une condition fondamentale de la société socialiste. Ce n'est pas du tout la destruction des machines, la réduction du progrès technique, mais la libération des machines et de la technique par rapport à l'usage destructif et répressif qu'on rencontre aujourd'hui dans les pays capitalistes.

M. IVAN BOLDIZSAR : Je reprends, M. Marcuse, ce que vous avez dit au début de l'entretien en répondant à M. Sachs — et que vous-même avez qualifié de « formule dangereuse ». Vous avez dit que dans les pays de l'Est, les bases fondamentales de la révolution, donc les bases économiques, existent, et qu'on a donc besoin d'une révolution « politique ».

Est-ce que je peux vous interroger sur cette révolution « politique » ? Ne peut-on pas l'envisager autrement que par le renversement des forces qui ont créé les bases économiques que vous approuvez ? Ou ai-je tort ? Il me semble que cette « formule dangereuse » — ou simplement ^{p.279} hâtive — est un peu en contradiction avec votre propre théorie de la révolution.

L'idée d'une révolution « politique » dans les pays de l'Est — je préfère aussi beaucoup parler des pays socialistes — vous éloigne exactement de ces forces dont vous êtes beaucoup plus près que la publicité veut nous le faire croire.

J'ai une deuxième question. Vous êtes tout le temps en dialogue avec l'Ouest, avec les pays capitalistes et aussi avec les forces révolutionnaires dans les pays capitalistes. N'envisageriez-vous pas un dialogue avec les forces, les penseurs, la jeunesse, des pays de l'Est, qui vous connaissent et vous admirent ? Vous les intéressez beaucoup, alors que vous n'êtes en discussion qu'avec les gens contre qui vous voulez mener une révolution.

M. HERBERT MARCUSE : J'ai eu des discussions avec la jeunesse des sociétés socialistes, par exemple à Prague, il y a deux ans, et en Yougoslavie. J'aimerais

La liberté et l'ordre social

beaucoup venir à Budapest, et à Bucarest... mais je n'ai jamais reçu d'invitation et je ne peux pas y aller sans une invitation. Si vous me faites cette invitation maintenant, je viendrai. Passons maintenant au problème sérieux de la révolution « politique » dans les pays socialistes. Vous avez dit que cela revient à dire qu'on élimine les forces mêmes qui ont établi les bases de l'économie socialiste. Cela, je ne le crois pas, parce que je ne crois pas que le parti communiste aujourd'hui soit toujours le parti bolchévique de Lénine, ou de Trotski. Je ne le crois pas, et je pense que vous serez d'accord avec moi.

D'autre part, « révolution politique » veut dire, dans ma phrase, un changement du régime autoritaire en vue d'établir les formes d'une démocratie plus directe. Cela ne veut certainement pas dire que l'on élimine les bases mêmes du système socialiste.

M. IVAN BOLDIZSAR : Je ne peux, malheureusement, pas vous tendre ici une invitation, bien que, il y a trois jours, la même chose soit arrivée avec M. Aron. Peut-être pourrait-on vous inviter tous les deux et le dialogue s'établirait, non pas aujourd'hui, mais là-bas.

J'ai lu dernièrement dans une revue russe qui traite de questions de philosophie, une évaluation de vos pensées, de votre théorie, de votre activité, qui est beaucoup plus positive que vous n'avez l'air de le penser ; si, par exemple, vous répondiez à de tels articles, ou à des essais qui ont paru dans mon pays, ce serait déjà un engagement dans le dialogue qui a commencé de l'autre côté.

M. HERBERT MARCUSE : Je ne connais pas cet article. Publierait-on ma réponse ?

M. LIEHM : Je voudrais d'abord reprendre le terme, contesté par M. Boldizsar, de la nécessité de la « révolution politique ». L'histoire — et nous en avons des exemples suffisants — nous montre ^{p.280} qu'une révolution politique ne doit pas être uniquement dirigée contre les forces de l'ancien régime. La Révolution française, qui avait renversé l'Ancien Régime, a été suivie pendant tout le XIX^e siècle par des révolutions politiques qui n'allaient pas du tout à contresens de cette opération de base, mais qui en étaient au contraire le prolongement logique vers un aboutissement plusieurs fois interrompu. (Ceci n'est qu'un aparté.)

La liberté et l'ordre social

Ma première question concerne le problème de la libération des forces productrices de la société. Cette idée, dans la pensée de Marx, est justement le point de départ de l'impératif révolutionnaire. C'est-à-dire que la révolution doit — c'est son devoir — libérer les forces productrices de la société que l'ancien régime, qui est en train de finir son existence, n'est plus capable de développer.

Maintenant, M. Marcuse dit que ces concepts deviendront un fétiche. Je crois justement qu'une fois l'impératif révolutionnaire réalisé, nous assistons à une situation de non-libération de forces productrices de la société. Nous nous retrouvons dans une situation où à une contestation d'une société de consommation viendra s'opposer un refus d'une société de pénurie. A mon avis, dans notre monde, ces deux contestations sont complémentaires l'une de l'autre.

J'en viens maintenant à une question plus importante. Le point de départ de l'idée révolutionnaire, comme l'a expliqué M. Marcuse, est la critique radicale de l'expérience. Nous vivons dans un monde — si nous prenons seulement l'exemple du monde plus ou moins développé — où il existe deux expériences vécues par deux jeunesse, ces deux jeunesse se livrant à des critiques radicales de leur propre expérience. Un extrême aboutit au refus de la société capitaliste existante, et l'autre extrême aboutit au refus de la société communiste.

M. Raymond Aron a bien expliqué, ici, pourquoi un de ces refus prend le caractère d'un refus libertaire et l'autre le caractère d'une critique libérale. Je me pose la question, après avoir écouté M. Marcuse, après l'avoir lu (et pas seulement hier), après avoir écouté la discussion d'aujourd'hui, de savoir si ces deux critiques radicales de ces deux expériences différentes ne sont pas forcément complémentaires ; si, en développant l'une ou l'autre, on n'arrive pas justement à des refus complémentaires. La critique radicale de l'expérience de la jeunesse à l'Est est, bien sûr, très vite récupérée par les forces opposées à leur système, car elles y trouvent leur justification.

Si nous arrivions à comprendre que ces deux critiques sont complémentaires, nous pourrions peut-être arriver à répondre aussi à certaines questions telles que : si le refus radical que la jeunesse oppose à la société occidentale se réalise, qu'est-ce qui va arriver ? Nous ne pouvons pas y répondre, sans tenir compte de la critique radicale qu'une autre jeunesse fait à l'Est.

La liberté et l'ordre social

M. HERBERT MARCUSE : Vous avez parlé de deux expériences radicales de la jeunesse, l'une des deux menant au refus, l'autre au refus du refus. Cela veut dire que la première est vraiment une reconstruction radicale de l'expérience. Je ne peux pas du tout voir ^{p.281} pourquoi vous appelez la deuxième une critique radicale de l'expérience, parce que cette deuxième expérience se développe et se tient dans le cadre du système établi. Ce n'est pas une expérience radicale.

La question persiste toujours : est-ce qu'il y a vraiment un conflit, une opposition entre réforme et révolution ? C'est une des questions les plus discutées dans le mouvement socialiste. Je crois que la réponse a toujours été la même. Il n'y a pas de conflit essentiel et de principe entre réforme et révolution. C'est-à-dire qu'il y a une politique — cela dépend de la situation de la société — il y a des conditions, dans lesquelles il faut commencer par des réformes ; mais dans le cours de cette politique il faut transformer les réformes en revendications radicalement politiques. C'est le concept léniniste. Les réformes, si elles ne sont pas développées dans une direction radicalement politique, servent à maintenir et à fortifier la société établie.

Je crois que c'est une formule qu'on peut toujours accepter. Il n'y a pas de conflit, mais des réformes qui se tiennent dans le cadre du système établi, qui refusent un développement radical, politique, sont vraiment des mécanismes qui peuvent protéger le développement de la société établie, et pas du tout susciter la construction d'une société nouvelle.

Mgr HENRI VAN CAMP : Je suis heureux d'avoir une seconde pour vous interroger. Je suis frappé de voir combien souvent vous avez été obligé de dire que vous n'aviez jamais dit ceci ou cela. Je suis témoin que, dans la plupart des cas, il y avait un contresens. Je pense qu'il est difficile de vous lire et de vous comprendre. Il faudrait recommencer de vous lire vraiment, au lieu de simplement acheter vos livres. Quand on vous a lu, beaucoup de choses changent dans une vie, et changent en bien, je tiens à le dire audacieusement. Je le dis comme je le pense. Cela ne veut pas dire que, à mesure qu'on s'engage dans votre pensée, on ne voit pas progressivement des distinctions, des oppositions fatales, qui, d'ailleurs, je pense, sont heureuses.

Je ne voudrais pas engager un débat sur le fond — et c'est cependant ce qu'il faudrait faire ; je voudrais juste connaître votre conception de l'histoire. Je

La liberté et l'ordre social

pense que vous défendez la chute de l'histoire occidentale du dialectique dans l'univoque et l'analytique, et je pense que vous avez largement raison. Je crois, cependant, que vous êtes un peu sévère. Au lieu de discuter abstraitement sur ce thème, je voudrais vous poser une question qui, pour moi, est liée à la question philosophique profonde qui est celle de l'éthique. Vous avez posé hier toute votre philosophie comme une éthique, ce qui m'a beaucoup intéressé. Il y a quelque chose que vous n'avez pas dit, à ce point de vue-là, dans votre premier livre et qui m'intéresse maintenant.

Si j'avais l'occasion de vous voir comme personne individuelle, je vous poserais la même question ; elle est simple : à supposer — ce qui est évidemment absurde — que vous soyez vous-même recteur et responsable d'un centre universitaire...

M. HERBERT MARCUSE : Impossible ! Ce n'est absolument pas réaliste !

Mgr HENRI VAN CAMP : p.282 Je le sais. Mais moi, qui ai des responsabilités semblables, je vous demande que vous expliquiez comment vous voyez l'éthique de notre travail académique ces prochaines années.

M. HERBERT MARCUSE : C'est une question qu'on m'a souvent posée. Je veux essayer d'y répondre brièvement. Je ne défends pas, et je n'ai jamais défendu toutes les actions du mouvement étudiant. J'en ai spécifié les limites. Je réprime toute action qui implique la destruction des moyens éducatifs de l'Université (pas administratifs mais éducatifs). D'autre part, je réprime la violence contre les personnes qui elles-mêmes n'usent pas du tout de la violence. Je crois que ce sont les deux limites.

Au-delà de cela, j'ai toujours dit que je suis contre le programme d'une destruction de l'Université établie. C'est dans ces universités, en grande partie, qu'on a éduqué et formé les radicaux d'aujourd'hui. Alors, dans un sens, c'est commettre un suicide si on détruit les universités. Il faut radicalement les transformer, mais certainement pas les détruire. Je crois que le capitalisme plus avancé aimerait bien voir les universités humanistes détruites, parce qu'il n'a pas besoin des intellectuels radicaux, pas besoin des philosophes ; il a besoin de techniciens et d'ingénieurs, de mathématiciens, d'avocats, etc., et pour cela les écoles professionnelles suffisent. Ce n'est

La liberté et l'ordre social

donc pas du tout une politique radicale que de détruire les universités.

Mgr HENRI VAN CAMP : Vous nous avez dit des choses très pratiques et précises, mais en un sens négatives, et dans un autre sens positives. J'ai vu votre réaction quand on parle d'une responsabilité administrative dans l'Université. Il en faut, je suppose, des administratifs et des recteurs ! Cela suppose que nous travaillions d'une manière positive et active à la construction et la reconstruction d'une Université nouvelle.

A ce moment il y a ambivalence : nous contestons d'une part ce qui doit l'être et, d'autre part, nous construisons. Est-ce qu'on ne sort pas, alors, de l'éthique dont vous donniez à penser, hier, qu'elle pouvait être la nôtre ? J'ai eu peur. Vous parliez de l'éducation de la sensibilité. Vous avez mille fois raison et la salle montre combien elle est sensible à ce terme. Mais cette éducation de la sensibilité pourrait devenir un conditionnement psychologique qui ferait que, devant toute réforme, on réagirait en disant que c'est un cadeau empoisonné. Nous sentons cela parmi certains étudiants. Ils ne veulent pas du tout mettre la main à la pâte. Ils préfèrent rester dans leur coin.

M. HERBERT MARCUSE : Pourquoi un cadeau empoisonné ?

Mgr HENRI VAN CAMP : Parce que c'est un cadeau du régime, du système. Une liberté apparente ; en réalité, c'est un piège.

M. HERBERT MARCUSE : p.283 La libération de la sensibilité n'est pas du tout un cadeau du régime.

Mgr HENRI VAN CAMP : Vous demandez une modification psychologique qui irait dans le sens d'une grande sensibilité à tout ce qui pourrait être un piège de la liberté.

M. HERBERT MARCUSE : Une sensibilité radicale et protestatrice, une sensibilité qui ne soit plus capable de tolérer, de supporter ce qui se passe.

Mgr HENRI VAN CAMP : Exactement. On pourrait glisser facilement. Une condition qui fait qu'on préfère rester définitivement marginal.

La liberté et l'ordre social

M. HERBERT MARCUSE : La société n'est pas intéressée au développement d'une sensibilité radicale.

Mgr HENRI VAN CAMP : Conditionnement par une mauvaise lecture de Marcuse.

M. HERBERT MARCUSE : Personne ne peut se protéger contre une mauvaise lecture.

Mgr HENRI VAN CAMP : Il est important que vous rectifiez cela.

M. HERBERT MARCUSE : J'aimerais bien le rectifier, mais je crois que le danger n'est pas bien grand.

Mgr HENRI VAN CAMP : La marginalité est une tentation pour l'étudiant.

LE PRÉSIDENT : Je m'excuse auprès de tous ceux qui ont posé des questions. M. Marcuse en a gardé quelques-unes auxquelles il va répondre.

M. HERBERT MARCUSE : C'est terrible ! J'aimerais bien répondre à toutes les questions, mais il y en a trop. Il y a un groupe de questions du professeur Wahl relatives aux instincts d'agression et de destruction, et la question de savoir si cet instinct est vraiment un instinct et pas plutôt la réaction humaine contre une société de répression et d'exploitation. Je crois toujours que l'évidence de la théorie freudienne suffit pour supposer l'existence d'une impulsion agressive dans l'homme en tant qu'homme, indépendamment de la forme du système social ; mais les manifestations et les réalisations de cette impulsion sont très variables.

Il y a vraiment une chose qu'on pourrait appeler une réalisation progressiste et pacifique de l'instinct d'agression et de destruction. Par p.284 exemple, une décharge d'agressivité existe déjà dans l'achèvement de la technique. Toute technologie et toute technique impliquent la décharge d'une agressivité dans l'homme. La transformation de la nature est déjà une agression et une destruction parce qu'elle détruit les formes vivantes et données par la nature, pour les remplacer par d'autres.

La liberté et l'ordre social

Mais il y a une réalisation vraiment progressiste de cette impulsion d'agression dans une société vraiment libre. Par exemple, la reconstruction totale des villes dans les grands pays industrialisés, l'élimination de la pollution, de la violation de la nature, la construction de villes qui soient vraiment un environnement pour le développement de l'existence humaine. Cela implique une destruction qui en elle-même est une construction et une réalisation progressiste de l'instinct d'agression et de destruction. L'instinct existe, mais il peut se développer et se réaliser dans des formes entièrement pacifiques et humaines.

Une autre question : puisque les forces répressives se sont succédé sans se ressembler, sabordant vos révolutions manquées, pourquoi la révolution que vous pouvez prôner ne mènerait-elle pas à une nouvelle répression ?

C'est la question ancienne de la double répression. Certainement la révolution implique une répression. (J'ai peur que ce soit la dernière réponse que je puisse vous donner ici. C'est vraiment aussi intéressant que fatigant, et je le regrette beaucoup.) Il n'y a pas une loi historique ou métaphysique qui dirait que toute révolution se terminera nécessairement dans une nouvelle répression. Aujourd'hui précisément, presque toutes les conditions objectives sont données pour éviter que la révolution qui viendra ait le même destin que les révolutions manquées. C'est certainement notre devoir et notre tâche d'y contribuer et d'empêcher que le développement de l'histoire ne se répète encore une fois.

@

SIXIÈME ENTRETIEN ¹

présidé par le Rév. F. C. Blake

@

M. JEAN STAROBINSKI : p.285 M. Marcuse disait hier que dans la cité de Calvin l'évolution se mesurait à la longueur des robes et au niveau actuel des minijupes. Je dirai que l'évolution se mesure peut-être un peu mieux au fait que la cité de Calvin reçoit un pape, qu'un cardinal parle à la salle de la Réformation, et que l'entretien de ce matin, consacré à la conférence de ce cardinal, sera présidé par le pasteur Blake.

LE PRÉSIDENT donne immédiatement la parole au R. P. Fessard.

R. P. GASTON FESSARD : Le cardinal Daniélou a terminé sa conférence en faisant appel au prophétisme. Je me demande s'il n'y a pas lieu de se demander quels sont les critères des vrais et des faux prophètes, car il y a des vrais et des faux prophètes. On pourrait se dire prophète parce qu'on s'élève contre l'injustice. Or, toute société comporte des injustices, et on peut facilement se prendre pour un prophète. A mon sens, la question du critère du prophétisme est donc extrêmement importante.

Pour ma part, je pense que ce n'est pas le contenu de la contestation qui permet de répondre à la question du vrai et du faux prophète. A vrai dire, ce problème n'est pas facile à résoudre, du moins, au moment où le prophète se présente. Je pense qu'il n'y a de réponse que dans la vie, et surtout dans la mort du prophète ; car, en fait, tous les vrais prophètes sont plus ou moins mis à mort. C'est dans la mesure où leur mort est féconde et productrice d'une rénovation de la société, qu'on peut déclarer les prophètes vrais plutôt que faux. Je pense qu'il est extrêmement important de lier le prophétisme au sacrifice de la vie. De ce point de vue, il me semble que le Christ est le modèle. Pour Freud, il est le modèle du « surmoi ». On peut bien dire, par conséquent, que c'est un modèle universel de prophétisme.

¹ Le 10 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

Nous avons discuté sur ce qu'est la liberté. Or la liberté n'est pas seulement le pouvoir de faire ou de ne pas faire. Je crois que c'est ^{p.286} essentiellement le pouvoir de se donner, et de se donner jusqu'à la mort.

Le Christ est défini, par symbole, comme celui qui n'a pas retenu sa condition de Dieu mais qui s'est fait obéissant, et obéissant jusqu'à la mort de l'esclave étendu sur la Croix. Le Christ me paraît nous donner une liaison entre l'amour et la mort. Quand je parle d'amour, je le prends au sens le plus humain du terme. L'amour entre l'homme et la femme — comme je le disais hier à M. Marcuse — est déjà un don de soi qui peut aller jusqu'au sacrifice de la mort. Les époux peuvent mourir l'un pour l'autre, ou pour leurs enfants. Il y a dans l'amour humain déjà un dépassement de la dialectique maître-esclave, qui est aussi dépassé complètement par le Christ, dans la mort et la résurrection.

C'est un peu dans ce sens que le dépassement doit se faire, dans la mesure où la société est constituée essentiellement par une structure d'amour humain. L'homme et la femme d'un côté, et de l'autre côté, la mort : le maître et l'esclave. Cette question du critère du prophétisme met en jeu toutes les structures sociales, si on veut bien se rendre compte de la liaison qui existe entre amour et mort.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : J'essaierai de simplifier les choses, en indiquant plusieurs aspects de ce que vous avez dit du critère de la prophétie. Je pense d'abord avec vous que dans la tradition biblique, une des doctrines les plus constantes est que tout prophète n'est pas un vrai prophète. La question des faux prophètes est une question que nous trouvons aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Tout homme qui prophétise n'est pas nécessairement un vrai prophète. C'est important à dire. Il pourrait y avoir tendance aujourd'hui à penser que le prophète, parce qu'il prophétise, est nécessairement témoin de la vérité, ce qui n'est pas vrai.

Le second point que je retiendrai est ce que vous avez dit du martyr. Une des caractéristiques du prophète est qu'il ne peut pas ne pas rencontrer la contradiction, parce que le prophétisme est une irruption de la transcendance. La volonté d'appartenance à soi-même est nécessairement opposée à cette irruption de la transcendance. L'homme ne veut pas être jugé. Vous avez, dans l'Apocalypse, des textes étonnants dans ce sens. Le monde se réjouit de la mort

La liberté et l'ordre social

des prophètes. Il est débarrassé par là même de cette contestation. Les hommes ne détestent rien tant que les prophètes, parce que les prophètes les mettent en question ; et les hommes n'aiment pas être mis en question dans leurs diverses possessivités.

Cela dit, il peut y avoir des faux prophètes qui sont persécutés, et votre critère n'est certainement pas suffisant. Il faut tout de même qu'il y ait un critère de la prophétie. Bien sûr, ce critère ne peut venir que de la transcendance, mais la transcendance ne s'exprime pas à l'état pur mais nécessairement à travers des hommes. Il y aura alors une dialectique du prophétisme et de l'autorité.

L'autorité apparaît comme un témoignage de la présence de la transcendance à travers un certain ensemble de formulations. Déjà dans p.287 l'Ancien Testament nous nous heurtons continuellement à cette problématique. Elle se trouve aussi à l'intérieur des Eglises. Cette autorité peut présenter des formes différentes. Son rôle est d'opérer la discrimination.

Pour un chrétien, prophétie et autorité ne sont pas deux forces qui s'opposent, mais deux modes d'expression de l'action et de l'Esprit. L'Esprit s'exprime par le prophétisme qui conteste. L'Esprit s'exprime également par la tradition qui maintient. Nous y reviendrons tout à l'heure à propos de la contestation dans les Eglises. C'est précisément un débat qui perpétuellement se renouvelle.

En dernier lieu je rejoindrai le R. P. Fessard quand il dit qu'une des caractéristiques du vrai prophétisme est sa fécondité. Je veux dire que l'authentique prophétisme trace des voies créatives et vivantes et qu'au contraire la mauvaise contestation est essentiellement destructive.

M. JACQUES NANTET : Ce que vient de dire le cardinal Daniélou, m'incite à lui demander d'exposer plus longuement quel est le sens, dans son esprit et dans la tradition de l'Église catholique romaine, de la contestation prophétique. Il me semble que ce point est particulièrement important, parce que nous trouvons, en nous référant à sa conférence d'hier soir, un des points les plus forts de la réponse qui peut être apportée aux autres contestations. C'est là, somme toute, qu'on passe « de la réponse à la contre-attaque » ; et c'est cela qui peut être considéré comme un véritable dialogue.

La liberté et l'ordre social

Il est capital que le sens de la contestation, dans l'esprit prophétique, soit précisé. Il est bien clair que ceci est valable, selon des interprétations diverses, pour l'ensemble des chrétiens. Nous faisons de la sorte appel, sans aucun doute, à une tradition judéo-chrétienne, à une tradition biblique. Il est fait appel également aux travaux du cardinal sur les problèmes du judéo-christianisme et du judaïsme, et ceci l'incitera sans doute à préciser ce que peut donner l'apport biblique à proprement parler.

Nous trouvons dans le prophétisme la notion du « tsédék », de la justice-charité. De la sorte on va loin, même dans les problèmes proprement sociaux et économiques de la société. En allant plus loin encore, on peut se demander — dans un désir de dialogue très ouvert et de compréhension mutuelle — quelle est, face à la contestation de Marcuse, la signification propre de la contestation prophétique.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Je suis d'accord avec Jacques Nantet quand il dit que la contestation fait partie de la tradition biblique et chrétienne ; je dirai même que c'est pour cela qu'elle est redoutée. Maurras, par exemple, considérait qu'il fallait libérer le catholicisme de son poison judéo-évangélique. Il admirait dans le catholicisme l'ordre, il s'inquiétait de la contestation. Il faut dire que, depuis toujours, il y a eu dans le judaïsme et dans le christianisme un principe de perpétuelle remise en question. Ce qui explique, pour une grande part, pourquoi les juifs et les chrétiens sont spécialement détestés des totalitaires.

p.288 Mais s'il est certain que c'est un aspect constitutif de la tradition judéo-chrétienne que la contestation, il faut savoir au nom de quoi et en référence à quoi on conteste. Il faut distinguer les ordres de contestation. Un type de contestation qui est simplement l'expression de l'arbitraire de la liberté individuelle est pour un juif ou un chrétien irrecevable.

Je ne suis pas d'accord avec la contestation, telle que l'entend Marcuse, dans la mesure où pour lui, c'est essentiellement l'expression totalement libre de l'individu, qui apparaît comme la source de la contestation. Il faudra donc référer la contestation à quelque chose. C'est-à-dire qu'il y ait une norme en fonction de quoi on conteste. Cette norme est pour les juifs et pour les chrétiens la Loi. Dans le judaïsme, dans le christianisme, la contestation sera une

La liberté et l'ordre social

perpétuelle dénonciation de ce qui, dans le monde, est en contradiction avec la Loi.

La Loi exprime le sens de la destinée de l'homme selon le plan de Dieu. Elle est un principe perpétuel de remise en question.

A travers toute l'histoire du judaïsme et du christianisme, nous voyons apparaître ce prophétisme. La Réforme était certainement dans son principe l'expression d'une contestation de ce qui dans l'Eglise se trouvait être contraire à une certaine authenticité évangélique. Le problème de la Réforme pour l'Eglise catholique n'est pas le fait que l'Eglise devait être réformée. Le drame de la Réforme est que cette réforme n'ait pas pu se faire dans l'unité.

LE GRAND RABBIN ALEXANDRE SAFRAN : L'exposé du cardinal Daniélou m'a vivement intéressé et j'en apprécie beaucoup les idées. Toutefois, au sujet de son affirmation sur la seule limitation de la liberté par l'amour, je désire présenter une remarque. Il est vrai que l'amour doit être à la base des relations spontanées entre l'homme et son prochain. Mais dans les rapports à longue échéance, entre l'homme et ses partenaires vivant dans une société organisée, cet amour spontané est insuffisant, malgré sa référence à Dieu, car cet amour reste toujours soumis aux fluctuations des dispositions affectives humaines. C'est pourquoi cet amour doit être éclairé par les lumières rationnelles éthiques de la justice qui trouve elle-même sa garantie en Dieu, en sa Loi. Cette justice n'est pas rigide, n'est pas froide, mais pénétrée de la chaleur de l'amour personnel.

Dans le livre du Lévitique, déjà, le précepte de l'amour du prochain est entouré de lois précises qui, dans le cadre d'une société où les biens sont distribués équitablement, et dont Dieu seul est le maître, assurent à l'homme tombé dans une détresse passagère, en raison d'une incapacité physique par exemple, le droit de réclamer à son prochain ce qu'il lui doit et même, de prélever son dû à l'insu du donateur, car on suppose que les sentiments d'amour de ce dernier pourraient se détériorer. Il prélève ce dû chez son prochain en vertu du devoir de celui-ci d'aimer son prochain, le devoir d'aimer autrui dans la justice. Ainsi, le précepte « tu aimeras ton prochain comme toi-même » et « je suis l'Eternel ton Dieu », ne constitue plus une invitation mais devient un ordre, ce que nous appelons une *mitsva*.

La liberté et l'ordre social

p.289 L'histoire, hélas, nous montre dans les faits, que l'injonction seule de l'amour du prochain, dénué de son contexte législatif concret, clair, a été incapable d'instaurer un ordre où cet amour pourrait trouver une place effective, a été inapte à faire en sorte qu'elle ne conduise pas elle-même à de terribles injustices. C'est pourquoi je crois que la Tora ne peut être considérée que dans sa totalité, faite d'amour et de justice ; et cette justice dans l'amour c'est cette foi dans la Loi et cette Loi dans la foi que les prophètes d'Israël désignent sous le mot — que Jacques Nantet vient de prononcer à juste titre — de « tsédek », « tsédaka », qui veut dire à la fois charité ou justice.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Je remercie M. le grand rabbin de sa remarque. Elle a quelque chose de juste. En fait, l'amour du prochain, qui est le principe fondamental, doit s'exprimer à travers des déterminations même juridiques. Il y a là un aspect de la dialectique que nous retrouvons toujours. C'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait à la fois une inspiration qui soit celle de l'amour et une détermination concrète. De ce point de vue une certaine part de juridique est toujours l'expression nécessaire de l'exigence concrète de l'amour.

Le problème est cependant, qu'il ne faut pas que le juridique étouffe l'amour ou que la loi étouffe la rencontre personnelle. Nous sommes obligés de dire que cela existe dans un certain nombre de cas. Les abus du légalisme ont existé, je pense, dans le judaïsme. Ils peuvent exister aussi dans le christianisme. Il doit y avoir perpétuellement un effort pour réajuster la Loi aux exigences de l'amour, il peut y avoir un moment où la Loi fait obstacle à l'amour et devient quelque chose de paralysant et non pas de libérateur.

LE GRAND RABBIN ALEXANDRE SAFRAN : Quelles sont les lois qui, dans le judaïsme, font obstacle à l'amour ?

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Il y en aurait un certain nombre. La loi juive définit d'abord et essentiellement les rapports des membres du peuple les uns envers les autres. Il y a là un problème de l'universalisation.

LE GRAND RABBIN ALEXANDRE SAFRAN : Elle ne fait pas de prosélytisme. On se contente du respect de la Loi par les juifs eux-mêmes.

La liberté et l'ordre social

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Dans certains préceptes du Lévitique, je suis obligé de reconnaître des actions que le judaïsme lui-même, aujourd'hui, n'applique absolument pas. Ceci me paraît normal. Il y a eu évolution précisément dans la conscience des exigences de la personne humaine. La Loi doit perpétuellement se ^{p.290} réajuster aux exigences de la personne humaine. Nous sommes dans le même cas ; ce n'est pas un monopole de la loi juive.

LE GRAND RABBIN ALEXANDRE SAFRAN : Nous n'avons pas connu d'inquisition ou des choses de ce genre.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Il ne faut pas faire trop d'autojustification !

M. JEAN RILLIET : On a redit tout à l'heure qu'un cardinal a été reçu, après un pape, à Genève. Après avoir entendu le cardinal Daniélou dans la ville de Calvin, on pourrait dire que c'est un cardinal « protestantisé » que nous recevons. Il nous a fait l'éloge de la conscience. Il a avancé une formule que j'ai beaucoup appréciée et que je voudrais citer directement, car elle me paraît très proche de la conception protestante. Vous avez souligné le caractère contestataire des prophètes, qui mettent en question toutes les personnes, y compris eux-mêmes. C'est un point qui me paraît extrêmement important. Vous nous avez aussi parlé du Dieu qui nous jugera. Et finalement vous avez parlé d'un Dieu qui nous juge. Nous sommes donc tous, avec notre conscience, devant un Dieu qui nous juge. Avec cette formule, vous avez dépassé la notion d'un Jugement dans l'avenir.

Dans ces conditions, il était juste que vous ayez relevé que l'absolu ne saurait s'identifier avec aucune politique, que toutes les théocraties, y compris la théocratie de Calvin, sont sujettes à caution.

La question se pose alors du libéralisme, car c'est un libéralisme que vous abordez ainsi, un libéralisme devant Dieu qui a liberté de nous remettre en question. Nous devons nous remettre en question devant Dieu. Nous ne pouvons pas avoir une position absolument fixe. Ce libéralisme est adossé à la loi de Dieu. Cette loi, dans ses applications, demande une sorte d'infinie souplesse. Si ce libéralisme ne doit pas avoir sa répercussion pleine et entière sur le plan ecclésiastique, si le Dieu contestataire n'oblige pas à des révisions constantes de l'organisation, c'est surtout dans l'admission de la liberté que s'exprime, par des voies très diverses, le souci d'obéir. Ce qui donna sa

La liberté et l'ordre social

résonance à *Vatican II*, ce fut le spectacle d'une Eglise qui se met en question.

L'Eglise est aussi une société qui sera jugée. Le protestantisme a mis, en lui-même, beaucoup de temps pour le comprendre. La pleine liberté théologique, il faut le rappeler ici, s'est installée dans cette ville au XVIII^e siècle seulement, avec Jean-Alphonse Turretini. C'est une évolution plus importante, me semble-t-il, que l'évolution de la longueur des minijupes. J'ai regretté qu'on s'abaisse à des choses aussi bêtes ! Je regrette, mais on ne juge pas de la valeur d'une cité et d'un usage en regardant de combien de centimètres les jambes des dames sont découvertes. Ce sont des bêtises qui ne sont pas dignes d'un philosophe.

Par contre, la liberté des idées, c'est quelque chose. Il me semble que le catholicisme a fait de grands pas en direction de la liberté. ^{p.291} Pourtant, depuis un an et demi, la crainte d'excès semble freiner son évolution. Je serais très heureux d'avoir votre sentiment à cet égard.

M. HENRY BABEL : J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt la conférence de l'orateur d'hier soir. j'ai pourtant été quelque peu déçu ; c'était une conférence brillante mais à la fin, je n'ai que pu dire, comme César : « Ce n'est que cela ! » Je m'excuse, mais j'étais venu pour entendre une conférence sur la divine contestation, sur le fait que Dieu pourrait être contestataire, et vous n'avez abordé ce point qu'à la fin, après justification de la transcendance.

La phrase qui m'eût semblé devoir être celle de votre exorde est celle-ci : « C'est dans la mesure où on chasse l'absolu du monde de la transcendance qu'il vient irrévocablement reparaître là où il ne doit pas être. » Ensuite vous poursuiviez : « Aucun système politique n'est absolu. »

Nous sommes bien d'accord sur ce point — en tous cas les théologiens ici présents, quoique je ne voudrais pas les engager à l'avance. Aucun système n'est absolu. Est-ce qu'il y a un système ecclésiastique absolu ? On a parlé des critères de la contestation au sein de l'Eglise. Je déplore avec vous qu'il y ait une contestation qui s'en réfère plutôt aux considérations relevant d'un humanisme horizontal, et qu'il n'y ait pas de contestation qui relève d'une inspiration transcendantale de la foi des croyants en l'action permanente, éternelle de l'Esprit divin dans les cœurs.

Ici on reposera la notion du critère du prophétisme. Il me semble qu'il ne peut pas y avoir, sur la base de l'enseignement biblique, de critère absolu du

La liberté et l'ordre social

prophétisme. C'est comme si on voulait chercher un critère absolu de l'esthétique en dehors de l'esthétique vécue. Vous ne pouvez prouver à personne, par un argument d'ordre mathématique, la beauté d'une composition, s'il n'y est pas sensible par lui-même.

Nous sommes dans la spécificité de la spiritualité, de l'intériorité de la vie spirituelle. C'est ce que nous perdons souvent de vue. Lorsque la Bible dit : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu », c'est un phénomène de réflexion, de miroir, qui peut apparaître au profane extérieur comme un cercle vicieux, mais c'est un phénomène que le croyant vit. Il doit jouer le jeu de cette liberté vécue sous l'inspiration de l'Esprit, et courir le risque de cette liberté. Il n'y a pas d'autres critères.

On a parlé d'un critère consistant dans le fait que le vrai prophète donne sa vie. Il me semble que, si on s'inspire de l'enseignement biblique et de la tradition chrétienne dans son ensemble, le critère est moins la mort que la vie. Le fait que des gens qui sont venus entendre Jésus-Christ se sont sentis mieux après qu'avant, a été à leurs yeux une preuve, une démonstration qu'en lui se passait quelque chose, qu'ils avaient affaire à un vrai prophète. On pourra toujours le contester, comme les pharisiens qui parlaient de la « chasse des démons par le Prince des démons ». Quel est le critère ultime ? Il est eschatologique.

p.292 On réussit, dans cette seconde moitié du XX^e siècle, à faire des débats théologiques sur le Christ, sur l'unité chrétienne, etc. Mais on ne parle jamais, mais alors jamais, d'une chose. Chaque fois que j'assiste à des conférences, c'est la même déception. On y parle d'un tas de choses, mais jamais de ce dont le Christ lui-même a parlé à chaque page de l'Évangile, c'est-à-dire de la venue du Royaume de Dieu. C'est l'objectif ultime de la Bible, et non pas l'Église.

Si nous analysons cette notion, nous voyons l'aspiration à un monde parfait où la liberté que nous avons dans ce monde, qui se retourne bien souvent contre les individus eux-mêmes, déboucherait dans la coopération pour la vie, dans l'harmonie parfaite, donc dans la contestation de tous les systèmes ecclésiastiques et sociaux.

Si nous regardions ensemble vers cet objectif ultime, ce pôle magnétique, peut-être aurions-nous des chances de nous mettre d'accord, ou de faire en sorte que la contestation ne soit pas purement négative mais aussi constructive, pour qu'elle ait un avenir.

La liberté et l'ordre social

M. MARC FAESSLER : J'aimerais reprendre la fin de votre conférence, où vous avez lié le prophétisme au jugement. J'aimerais rapidement vous dire comment je vous ai compris, et essayer de décrire un autre cheminement possible, pour voir si nous disons la même chose.

Je pense que vous avez tenté une démarche que les manuels ont appelée « de théologie fondamentale », qui consiste à analyser une dialectique de la liberté qui puisse — le terme est apparu une fois dans votre conférence — poser les bases d'un humanisme intégral. A la fin, cette dialectique apparaît comme l'absolu qui juge la liberté à laquelle elle peut se référer.

Or, personnellement, venant d'une tradition théologique réformée, je ferais plutôt le cheminement inverse. Je partirais du fait que le Christ est rencontré comme celui qui juge l'homme ; le jugement ne vient donc pas au terme d'une analyse de la liberté, mais est une nouvelle compréhension de la liberté. C'est-à-dire que je lirais le jugement comme la source de la justification et, dès lors, la source d'une espérance nouvelle attestée dans le monde.

Si j'insiste sur ce cheminement, c'est que je crois qu'il a de l'importance, notamment pour essayer de comprendre le problème de la contestation dans l'Eglise, et ce, enraciné dans ce fait que Dieu, dans la liberté du Christ, a fait surgir le monde comme lieu de son amour. L'homme n'est-il pas appelé à faire surgir ce monde, au niveau politique, sociologique et économique, comme lieu de sa réponse à Dieu ? Est-ce que l'enracinement dans la justification ne libère pas totalement l'homme, à travers une nouvelle compréhension de la liberté, pour un projet commun, à ce moment-là politique et économique ? Il y a une sorte de cassure. On parle simultanément de l'ordre de la justification et de l'ordre politique dans lequel un projet commun est construit.

Or, je vois personnellement le problème de la contestation dans l'Eglise dans le fait qu'entre ces deux ordres il y a l'Eglise. Vous avez ^{p.293} insisté sur le fait que votre conception de la liberté ne pouvait pas se ramener à une critique de l'aliénation religieuse. Je crois que c'est un point très important. Ce problème se pose au niveau de l'Eglise, et je voudrais vous poser la question suivante, pour terminer sur ce point : Ne peut-on pas concevoir l'Eglise non pas comme un programme politique, mais comme ce que j'appellerais un contre-modèle par rapport à la société ? Ce contre-modèle consisterait, par exemple, à créer dans notre institution ecclésiastique des circuits de réceptivité, de créativité et non

La liberté et l'ordre social

pas de production, de consommation. En un mot, un contre-modèle par rapport au modèle que veut imposer la société.

Dans nos communautés ecclésiastiques, il ne faut pas oublier la présence d'obstacles prophétiques qui contesteraient le monde parce qu'ils seraient à l'intérieur de l'Eglise vécue.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Je réponds brièvement aux trois questions importantes qui viennent d'être posées, et qui touchent quatre points. D'abord, j'ai reconnu dans ce que disait le pasteur Rilliet, un trait de toute pensée religieuse valable et très spécialement souligné dans certaines traditions protestantes, je pense à Barth : c'est la souveraineté de la liberté divine qui n'est limitée par rien et qui peut tout remettre en question.

Je pense que personne ne peut limiter la liberté de Dieu, sauf lui-même. Or, précisément, notre foi c'est que Dieu a limité sa propre liberté, en s'engageant d'une certaine manière et pas de n'importe quelle autre. C'est ce qui constitue l'Alliance dans l'Ancien Testament et le Christ dans le Nouveau. Dieu, désormais, est exprimé à travers un « modèle » définitif, qui est précisément le Christ. Dieu ne peut pas remettre en question le Christ. Cela me paraît fondamental.

M. JEAN RILLIET : Nous sommes d'accord. Vous avez dit que le prophète peut se remettre lui-même en question.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Le problème est ce qu'est le Christ dans sa totalité, ce qu'est le Nouveau Testament dans sa totalité. Nous pensons que c'est la personne du Christ, mais aussi tout ce qui se fonde sur le Christ, c'est-à-dire la Loi évangélique, le peuple qu'il a voulu fonder. Il y a désormais inscrit dans l'histoire non pas une limitation que nous apporterions à la liberté de Dieu, mais l'expression concrète de ce que Dieu a voulu.

Nous ne pouvons pas mettre ceci en question. C'est quelque chose que nous ne pouvons absolument pas faire. Celui qui le ferait serait un faux prophète, parce que le faux prophète est celui qui met en question non ce qu'ont déterminé les hommes, mais ce que Dieu lui-même a déterminé. Notre débat sera de savoir de qui fait partie de ce que Dieu a déterminé et ce qui n'en fait

La liberté et l'ordre social

pas partie, mais non de savoir s'il y a quelque chose de déterminé et donc qui ne soit plus contestable, même par Dieu. A moins que vous ne pensiez qu'on puisse admettre l'idée que Dieu ait mal réussi dans une première expérience et qu'il veuille en faire ^{p.294} une nouvelle. Et que vous posiez la question de savoir si le Christ doit être considéré comme définitif et si nous n'entrons pas dans un autre âge où Dieu a décidé de faire autre chose. Mais ceci est la négation de la foi chrétienne.

Le problème qui se pose alors est de savoir ce qui est conforme au modèle que Dieu lui-même a donné et ce qui en constitue la déformation. C'est à ce niveau que se posera la question de la contestation dans toutes nos Eglises. Elle n'est pas la contestation que nous faisons du Christ, mais celle que le Christ fait de nous.

C'est sur ce problème, je le disais tout à l'heure, qu'il y a des oppositions entre nous, par exemple dans la question de savoir ce qui est irréfutable dans l'institution ecclésiale. Mais croire qu'il y a dans l'institution ecclésiale en tant que telle quelque chose d'irréfutable fait partie de ce dont nous n'avons pas le droit de disposer, en tant que cela fait partie de ce que Dieu a établi dans le Christ.

Dernière question : est-ce qu'il n'y a pas, dans le catholicisme romain, après l'ouverture libérale du Concile, un certain resserrement, une certaine réaction de défense ? Je connais quelque chose de ces problèmes, puisque j'y suis très directement engagé. Je crois que le problème du lendemain du Concile est grave. Il faut savoir quelles sont les frontières entre cette contestation au nom de l'Evangile, que le Concile a voulu être, et des types de contestation qui mettent en question la substance même de la foi et de l'institution. Voir dans la résurrection du Christ non une réalité historique, mais simplement une certaine attitude de renouvellement en face de l'absolu détruit quelque chose qui fait partie de la substance même de ce que Dieu est établi et dont nous n'avons, à aucun degré, le droit de disposer.

On peut se demander alors si c'est vraiment Dieu qui dispose, si ce n'est pas plutôt l'homme qui dispose, si la liberté de Dieu n'est pas le masque de la liberté de l'homme. Cette contestation par l'homme de ce que Dieu a voulu n'est plus de l'authentique prophétisme. C'est même précisément le faux prophétisme. Le faux prophète est celui qui, au lieu de contester tous les projets humains au

La liberté et l'ordre social

nom du projet de Dieu, conteste le projet de Dieu au nom d'un projet humain. L'essentiel pour nous est de savoir quel est le projet de Dieu, c'est-à-dire ce qui de toute manière est incontestable.

M. JEAN RILLIET : Si j'ose le dire, il y a une frange extrêmement large de points contestables. Sommes-nous d'accord sur ce point ?

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Tout à fait.

M. MARC FAESSLER : J'aimerais que vous précisiez le problème de la résurrection. Je n'arrive pas à voir une différence entre quelqu'un qui, s'appuyant sur la recherche de l'exégèse moderne, dit que la résurrection est la compréhension en profondeur — j'insiste sur la profondeur, car il s'agit d'atteindre l'essence même du ^{p.295} christianisme — de la Croix du Christ par la communion des croyants — et quelqu'un qui dit comme les Allemands « kein anderes Evangelium ». En définitive, ces deux types de discours renvoient à la même compréhension de l'existence. Ils la posent simplement dans des langages différents.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Je ne le crois pas du tout. Je pense que la seconde hypothèse supprime la transcendance, c'est-à-dire le fait qu'il y ait un corps de chair qui a été soustrait à la corruptibilité de toute chair et transfiguré de l'Esprit. C'est contre ce scandale que se rebellent toutes les volontés possessives de nos rationalités. D'où leur tendance à le dissoudre dans une interprétation qui ne gêne plus personne.

Ce qui est grave, c'est qu'en face de la pensée moderne nous nous laissons impressionner et nous renions le scandale de la foi.

M. MARC FAESSLER : A l'intérieur de l'incarnation, ou vie historique du Christ, il y a l'irruption de la transcendance. Le scandale est dans le fait que Dieu se présente comme un homme exécuté !

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : A ce moment, vous m'accordez tout. Vous m'accordez la réalité même de la mort et de la résurrection du Christ. Je ne vois pas pourquoi vous les séparez. Si vous les prenez comme l'irruption scandaleuse

La liberté et l'ordre social

de la transcendance, à ce moment je pense que nous tenons une de ces choses qui sont pour moi du totalement incontestable. Si on abandonne cela, je ne vois plus quel est l'objet même de la foi. La transcendance n'est pas simplement un au-delà de tout. Elle est l'irruption de cet au-delà dans l'histoire, de sorte qu'il y ait dans l'histoire de l'irréformable, c'est-à-dire quelque chose qui est l'expression du projet même de Dieu. Et c'est là le scandale.

M. HENRY BABEL : On n'est pas obligé de faire une critique historique moderne. On peut se baser sur les Epîtres pauliniennes, dans Corinthiens 15. Si notre tradition extrême formule une doctrine vraiment biblique de la résurrection, si entre la position qu'on vient d'entendre et la position traditionnelle il n'y a pas une résurrection au sens paulinien du terme, je regrette de n'avoir pas encore entendu parler du Royaume de Dieu.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Je crois que le Royaume de Dieu est déjà présent en Jésus-Christ, et n'est pas simplement une attente.

M. HENRY BABEL : Il me semble que dans le Nouveau Testament, le Christ n'est pas seulement le Christ passé, mais celui qui nous inspire aujourd'hui, et dont l'œuvre doit s'accomplir dans le Royaume de Dieu. Lorsqu'on dit que « tout est accompli », Christ agit dans une perspective eschatologique.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : C'est un débat que nous pourrions poursuivre. Votre position m'étonne. Il y a beaucoup de maisons dans le Royaume des Cieux. Il y en a aussi p.296 dans le protestantisme. Je ne suis pas sûr que tous vos frères ici présents partageraient exactement votre position. Je pense que nous devons continuer.

M. BERNARD WALL : Je me demandais, au cours des dernières interventions, s'il n'y avait pas un problème de langage, qui me préoccupe énormément, parce que je suis appelé à faire étudier la *Divine Comédie*, donc également saint Thomas d'Aquin. Je me demande si le langage de la technique que nous employons partout naturellement, nous autres Occidentaux, ne fait pas que quelque chose nous échappe. Dans la *Divine Comédie* on trouve l'expression d'une intuition religieuse qui n'est pas de notre époque.

La liberté et l'ordre social

C'est à propos de cela que je voulais vous poser une question qui nous préoccupe tous, relative aux prêtres contestataires — mais pas dans le sens de la publicité. J'ai remarqué chez moi, comme partout, que si un prêtre se marie ou s'il fait quelque chose d'extraordinaire, il devient très connu et intéressant ; mais si un prêtre ordinaire continue son travail ordinaire, on ne le remarque pas.

Il y a en Angleterre, comme dans tous les pays, deux extrêmes de la contestation : celui des progressistes et celui des traditionalistes et des latinistes qui trouvent que le langage symbolique du latin est déformé en langage populaire. D'autres choses semblent avoir aussi changé l'idée du sacerdoce selon la définition traditionnelle. Est-ce qu'on expliquerait cette contestation par une différence entre le langage de la « vieille » théologie d'il y a seulement quinze ans, parlant de l'Église visible et du Corps mystique du Christ, et un nouveau langage théologique ? Je voudrais avoir votre avis là-dessus.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Le problème que vous posez est l'opposition de deux tendances dans l'Église : intégriste et progressiste. C'est là un phénomène, comme je le disais hier dans la première partie de ma conférence, qui se trouve aussi dans la société actuelle. Si on prend de façon radicale la position progressiste, c'est-à-dire si on parle d'une totale mise en question, il est évident que ceci est inacceptable, dans la mesure où il y a des choses qui ne peuvent pas être mises en question. Réciproquement, il est absurde de vouloir, par crainte du développement actuel, figer la totalité de la formalisation de la foi ou de l'organisation ecclésiale. C'est là où les idéologies empêchent le contact avec la réalité. Il y a une continuité fondamentale et il y a une réalité du progrès.

Quand on vient me dire que l'homme d'aujourd'hui est radicalement différent de celui d'il y a six mille ans, cela me fait rire. Les peintures des grottes préhistoriques présentent autant de génie qu'un certain nombre de peintures de nos musées actuels. La qualité de l'intelligence et du cœur humain n'est pas différente. Les saints du III^e siècle étaient aussi saints, et peut-être plus saints que les saints de notre temps.

Il y a, à côté de cela, des choses qui changent. Ce qui change relève de tout

La liberté et l'ordre social

ce qui par la science et par ce qu'elle modifie dans la structure ^{p.297} de la vie économique, est en perpétuelle évolution. Nos Eglises ont à s'adapter à cela. Elles doivent s'adapter aux réalités du monde moderne, mais pas nécessairement aux idéologies modernes. Je pense, en ce qui me concerne, me sentir pleinement moderne. Mais ce n'est pas parce qu'on est pleinement moderne qu'il faut pour autant penser que le structuralisme et la dialectique marxistes sont des éléments constitutifs de la modernité. Etre moderne, c'est adhérer à ce qui est réel dans son époque, mais en contester tout ce qui dans l'athéisme, dans le relativisme, dans l'historicisme trahit la substance même permanente de l'homme.

Je voudrais que les chrétiens soient davantage des prophètes authentiques, que le prophétisme soit davantage prophétique, qu'il soit davantage la contestation des idoles modernes que le souci de se mettre à la pointe de l'histoire par crainte de se mettre en retard. C'est un faux prophétisme que celui qui consiste à vouloir être dans le sens de l'histoire, alors que le prophétisme vrai a toujours consisté à contester ce qu'on appelle le sens de l'histoire, quand ce sens n'est pas l'expression de ce qu'est la réalité profonde et permanente de l'homme et de Dieu.

M. GABRIEL WIDMER : Je voudrais revenir à la perspective même de cette décade des Rencontres Internationales, en prenant, d'une part le titre de votre conférence « Dieu est-il contestataire ? » — ce qui pose une question de terminologie — et d'autre part l'observation faite par M. Aron, qui n'a pas pu être reprise lors du débat de sa conférence : « La contestation est plus grave que celle qui sévit dans les universités, parce qu'elle est universelle. »

Quant au titre de votre conférence, il serait bon de mentionner le nom de Pauli, le grand atomiste qui, à la suite de ses recherches, a posé la question : « Dieu est-il gaucher ? » ; « Dieu est-il contestataire ? » va, je pense, dans le même sens. Il faudrait distinguer nettement entre les termes contester et protester. Dieu est en dehors de toute contestation, mais il est contesté. Les prophètes, eux, protestent, mais le contestataire est un homme qui se mobilise pour nier l'intervention de Dieu, qui l'élimine de toutes ses préoccupations, qui fait fi de la tradition en la minimisant, en la rejetant complètement.

Celui qui proteste est un homme qui, au contraire, est réquisitionné par

La liberté et l'ordre social

Dieu, qui n'est pas seul à être réquisitionné par Dieu. Celui qui proteste se sent, avec plusieurs, mobilisé par Dieu pour lutter contre un certain nombre d'abus politiques, sociaux ou religieux. Cela vaut pour le prophétisme d'Israël et pour la Réforme et aujourd'hui pour ce qui se passe dans nos Eglises.

Il y a des protestants aussi bien dans les milieux catholiques qu'évangéliques, et des hommes qui se sentent appelés par Dieu pour déclencher un mouvement contre certains abus. Est-ce qu'il ne vaudrait pas mieux laisser le terme de contestation à ceux qui, délibérément, contestent Dieu ? Ne vaudrait-il pas mieux — entre nous, ou vis-à-vis des autres, pour plus de clarté — parler de la protestation d'un certain nombre ^{p.298} d'hommes d'aujourd'hui contre certains abus à la fois politiques, sociaux et religieux ?

Ma seconde question sera une question d'analyse. Je reviens à la constatation de M. Aron sur l'universalité de la contestation dans l'Église. Je me pose la question des théologies de la mort de Dieu, des théologies de la révolution culturelle. Je voudrais connaître la manière dont vous lisez, dans le moment présent, ces phénomènes. Pour moi, ce sont des phénomènes, des nouveaux mouvements, qui se diversifient rapidement et qui obtiennent un certain succès.

Je crois qu'il y a là quelque chose d'extrêmement sérieux. Ce ne sont pas seulement des baudruches. Cela fait partie du côté marginal, de la frange de la prise de position protestante dans l'Église. C'est peut-être un déchet, peut-être une retombée de cette protestation. Nous devons être attentifs, je crois, à ce qui se passe là. Certains hommes écoutent la tradition, écoutent la parole de Dieu dans le monde contemporain, dans une culture et dans des systèmes politiques.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : J'avoue que la question des mots me paraît secondaire. Je n'aime pas abandonner les mots à leur sens déformé. Je défendrai, pour moi, le sens positif que peut garder ce mot de contestation. D'autre part, je comprends qu'un protestant préfère celui de protestation. Je veux dire par là qu'il y a la tradition qui vous est familière. Il est certain que cela deviendrait légèrement dangereux si, comme vous le disiez, il y a même maintenant des protestants dans l'Église catholique. On voit bien ce que vous voulez dire, mais cela pourrait être équivoque. Je préfère, quant à moi, dire qu'il

La liberté et l'ordre social

Il y a des contestants dans l'Église catholique, et pas des protestants, ce qui aurait d'autres inconvénients que de vocabulaire.

Deuxième question, quant à l'importance de ces phénomènes. Je suis d'accord avec vous. Je veux dire que des phénomènes comme la crise politique, culturelle, religieuse sont des phénomènes significatifs. Le problème, pour moi, est exactement celui-ci : il s'agit de savoir ce qu'il y a de valable dans ce dont ces mouvements sont des expressions et ce qui dans leur forme est contestable.

Pour moi, le phénomène le plus important du monde moderne est ce que j'appellerais le fait, pour l'humanité, de prendre conscience d'une maîtrise plus grande de l'ensemble du monde et, par conséquent, d'avoir une autonomie plus grande en tout. De ce phénomène valable on tire la conséquence contestable que l'homme, devenu adulte, ne peut plus rien supporter au-dessus de lui. C'est le thème de la mort du père appliqué à Dieu comme au Père suprême.

Là nous avons à discuter pied à pied, pour montrer comment il y a déformation de ce qui représente cependant des aspirations que nous avons absolument à satisfaire. Ainsi il y a une conception de l'autorité qui n'est plus supportable aujourd'hui. Faut-il supprimer pour autant toute autorité ? Je ne le crois pas du tout. Le point qui paraît essentiel aujourd'hui, c'est justement, au sujet de ces courants, d'opérer ce discernement. La tâche fondamentale est de discerner ce qui est réel, ce que ^{p.299} nous devons aimer et ce à quoi nous avons à dire non. Tout notre problème est celui d'adresser la parole de Dieu à l'homme d'aujourd'hui.

Ainsi aurons-nous à la fois à contester le monde moderne et à accepter le monde moderne. C'est là précisément tout le sens de notre existence, d'être acceptatrice et contestatrice.

Mgr PAUL BOUVIER : Je voudrais ajouter un mot, faisant allusion à la notion de transcendance, dont vous avez montré qu'elle était nécessaire si on ne voulait pas que l'autorité devienne une tyrannie.

N'y a-t-il pas, sur le plan mondial, une difficulté à fixer notre point de vue sur cette transcendance ? Nous avons affaire à une société plus réaliste, où il y a des mentalités, des opinions, des idéologies différentes. Comment faire en sorte de les intégrer dans un ensemble ?

La liberté et l'ordre social

M. KOSTAS PAPAIOANNOU : Lorsque vous dites, que sans référence à la transcendance, la liberté risque de dégénérer en tyrannie, cela me paraît fondamentalement ambigu ; car il y a plusieurs transcendants, plusieurs manières d'envisager la transcendance, plusieurs manières d'expérimenter la transcendance. Il y a également plusieurs libertés. Je m'explique.

La transcendance est une notion qui peut être valable aussi bien en ce qui concerne toutes les religions possibles et imaginables qu'en ce qui concerne la morale stoïcienne. Le fondement de la liberté, pour le stoïcien, est le *cosmos*, ou le *logos*, forme extrême de la transcendance dans la pensée grecque. La transcendance pour nous autres hégéliens, c'est peut-être l'Histoire. C'est-à-dire que dans l'histoire et par l'histoire on pense infiniment l'homme. Pour beaucoup d'entre nous, cette foi en l'homme transcendant est la seule possible.

De toutes manières, il y a plusieurs libertés. La liberté du chrétien en est une. La liberté de l'homme religieux, consiste à vivre son expérience religieuse de manière indépendante ; c'est une des formes de la liberté. Je dois dire que les religions qui se sont fondées sur la transcendance, n'ont pas incité les hommes à expérimenter la liberté dont il est question dans ce colloque.

La liberté politique est une expérience inconnue dans l'Ancien Testament. Et je crois que la liberté politique n'est pas favorisée par la théocratie chrétienne. Je crois que le libre examen est une expérience dont parlait Socrate d'une manière explicite, sans aucune référence à la transcendance religieuse.

Je crois qu'il est mauvais de réduire la liberté à la seule contestation. Quand il est question de la liberté dans Hérodote, il n'est pas du tout question de contestation. Il est question du droit et de l'égalité de la parole, du libre examen. A certains moments, il est question de la liberté des Spartiates. Hérodote dit que les Spartiates sont libres, mais pas complètement, parce qu'au-dessus d'eux se trouve, comme un despote, la loi. Ils connaissaient eux aussi la transcendance, mais pas au sens judéo-chrétien.

p.300 Je voudrais que vous précisiez votre pensée, et que vous donniez une définition de la transcendance dont il est question, et de la liberté dont vous parlez.

M. LIVIO SICHIROLLO : A part le théologien, M. le cardinal Daniélou parlait aussi en philosophe, j'oserais même dire en politicien, au sens fort du terme qui,

La liberté et l'ordre social

il ne faut pas l'oublier, vient de *polis*. Je lui en suis très reconnaissant. Il a posé le problème de l'histoire de l'homme, de la société, de l'Etat par rapport à la transcendance. Il a admis un mouvement d'aliénation dialectique et une suppression de l'aliénation. A ce sujet il a affirmé le besoin d'absolu.

Kant a dit que « Dieu peut être l'expression dialectique ». C'est la dialectique transcendantale. L'homme, exposé à l'erreur de la métaphysique, qui est une science mais pas « la » science : c'est une science fausse. J'aimerais savoir ce qu'en pense le cardinal Daniélou, car il ne peut pas être un kantien orthodoxe ; j'aimerais savoir comment il pose son problème par rapport à la dialectique kantienne. Cela me semble important. Dès qu'il a affirmé dans le même contexte « qu'affirmer la transcendance c'est déjà contester », il s'oblige à préciser philosophiquement, si on peut exprimer ainsi le rapport transcendance-contestation, ou le sens de la transcendance en tant que contestation, ce qui nous ramène aux termes de sa conférence.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Ce sont des questions qui touchent davantage à l'aspect philosophique de ce que j'ai dit de la transcendance. Je suis d'accord que le mot peut avoir différents sens, dans différentes perspectives philosophiques. C'est pourquoi j'ai essayé de dire ce que j'entendais, précisément, par transcendance, en identifiant la transcendance avec l'existence de Dieu, et j'ai dit que je ne voyais que cette transcendance qui puisse porter le nom de transcendance.

Pourquoi ? Je ne vois pas ce qui peut transcender l'homme qui est personne, si ce n'est quelque chose de l'ordre de la personne. Je ne vois pas ce que signifierait la transcendance d'une loi, d'une nature etc. Ceci est dénué de sens pour moi. Il n'y a pas pour moi de transcendance au sens où le cosmos transcende l'homme, le macrocosme, le microcosme, comme pour le stoïcisme. De même l'Histoire n'est pas pour moi une authentique transcendance, parce qu'elle est simplement le déploiement de l'immanence. Ce n'est pas le fait que l'immanence soit déployée qui en fait une transcendance. C'est ce que j'ai essayé de dire hier soir.

Ce n'est pas la totalité qui peut représenter une transcendance par rapport à l'individu, parce qu'on reste sur le même plan. Pour moi transcendance signifie différence radicale de niveau, mais différence radicale qui soit cependant dans la

La liberté et l'ordre social

ligne de ce qui est transcendé, c'est-à-dire qui soit de l'ordre de ce qui, au niveau de l'homme, est réellement constitutif de valeur.

Pour moi la transcendance est une expérience. J'expérimente la transcendance dans la mesure même où j'expérimente en moi des p.301 résistances qui s'opposent à mon arbitraire et qui me font reconnaître que ce n'est pas moi qui peut disposer du bien et du mal, du vrai et du faux. Le bien et le mal, le vrai et le faux sont des choses qui s'imposent à moi, et rien ne peut s'imposer à moi qu'une personne — et non, par exemple, la contrainte de la société.

Pour reprendre ma définition : il n'y a qu'une limite à la liberté, c'est l'amour ; il n'y a qu'une limite absolue à ma liberté, qui est un amour absolu. C'est ainsi que je pose la question.

Ceci ne signifie pas, d'ailleurs, que je n'admette pas qu'il puisse y avoir d'autres notions de transcendance. Je dirai qu'elles se situent dans d'autres systèmes. Il en est comme du mot universalité. Tous les mots peuvent être employés dans des contextes divers. L'important est de bien situer quelles sont les choses visées.

M. KOSTAS PAPAIOANNOU : Je crains que la religion soit incapable de fonder un œcuménisme. Vous ne seriez pas chrétien si vous disiez que la seule transcendance est d'ordre purement personnel. Pour un païen ou un Grec, cela ne signifie rien lorsqu'il est dit que la seule transcendance est suprapersonnelle. Pour un bouddhiste c'est le comble de l'impossible.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Certes on peut faire profession d'athéisme. On peut dire que l'homme est la valeur suprême et qu'il est la négation de la transcendance. C'est une théorie, mais une théorie que je conteste. Ce n'est pas parce qu'une opinion est professée qu'elle est aussi valable que celle que je professe. On en viendrait à un total relativisme, où tout système a également le droit d'être respecté. Or une pensée n'est respectable qu'en tant qu'elle est l'expression du réel.

Je peux d'ailleurs être d'accord avec un bouddhiste sur certains points, en considérant toutefois que sa conception d'ensemble ne rend pas compte de l'homme dans son intégralité.

La liberté et l'ordre social

Si on ne croit plus qu'il y a une vérité, c'est-à-dire un critère pour discerner les opinions, je ne vois pas pourquoi on discute. Cela n'a plus aucun intérêt.

Mgr PAUL BOUVIER : Comment concilier cette perspective avec d'autres perspectives, qui, elles aussi, ont droit de cité ?

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : La question que vous posez est fondamentale. La position qui est la mienne ne me rend-elle pas intolérant à l'égard des autres pensées ? C'est une question difficile.

Il y a des formes de pensées avec lesquelles il me paraît qu'il ne peut y avoir de dialogue, parce que je ne peux, à aucun degré, les accepter.

Je prends tout de suite un exemple. A mon avis on peut se tromper sur ce qui est l'objet du bien et du mal. Il y a des hommes qui ont pensé que manger son grand-père était un acte de piété filiale. Il y a des rites ^{p.302} de mise à mort qui nous paraissent atroces, dans les civilisations phénicienne et aztèque. Par contre, dire qu'il n'y a ni bien, ni mal, rend le dialogue absolument impossible pour moi. Je dis donc qu'il y a un dialogue possible, à partir du moment où il y a un certain nombre d'affirmations fondamentales qui sont communes. Pour moi, au niveau de ce que je disais hier soir, je pense qu'il y a des affirmations fondamentales qui me sont communes avec des protestants, des juifs, des musulmans et une masse d'hommes, même n'appartenant à aucune confession, s'ils reconnaissent les impératifs fondamentaux de la conscience.

Sous le nom de ce qu'on appelle athéisme, on met des choses qui n'ont rien à voir les unes avec les autres. Entre la position de Marcuse et celle d'Aron, il y a des abîmes. De ce point de vue, il y a des esprits avec lesquels un dialogue est parfaitement possible, parce qu'il y a des bases communes. Avec eux on peut construire la cité. Lorsqu'il y a mise en question de ces bases la seule sorte de dialogue possible avec ces esprits est la tolérance parce que nous ne sommes pas méchants. Mais, on ne peut pas compter sur eux pour construire la cité avec nous.

M. GABRIEL WIDMER : Pour clarifier votre réponse à M. Papaioannou, je voudrais ajouter quelque chose. Vous avez oublié de dire que vous vous fondez sur une modalité de la transcendance, qui est une révélation. Dieu se révèle,

La liberté et l'ordre social

pour nous chrétiens, dans l'Incarnation. Or, dans la notion de transcendance philosophique, qui est l'une des notions que défend M. Papaioannou, nous avons le dépassement de l'homme par lui-même, et alors transcendance a un tout autre sens. Elle ne se fonde pas sur la révélation, sinon que l'homme se révèle à lui-même, et que, pour qu'il se révèle progressivement à lui-même, l'une des conditions est de contester Dieu, d'avoir un Dieu contesté.

Pour que le dialogue soit clair, pour qu'il puisse prendre réellement naissance, il faut que nous soyons fermes sur ce principe, qu'il y a différentes notions de transcendance, l'une au sens chrétien de la révélation, et l'autre, celle de M. Papaioannou, philosophique. Cela me semble important pour éviter une équivoque.

M. KOSTAS PAPAIOANNOU : Je pensais aux stoïciens où le cosmos, le logos transcendent l'individu.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Vous disiez que le concept de transcendance que j'ai défendu est un concept purement révélé, et aucunement un concept philosophique. Pour moi, la source de la vérité n'est pas simplement la révélation, mais aussi l'intelligence.

M. KOSTAS PAPAIOANNOU : Vous abolissez le scandale de la foi.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Le scandale de la foi est dans l'Incarnation de la transcendance, et absolument pas dans l'existence de la transcendance. Ce sont deux choses que p.303 croire en un Dieu par l'intelligence, et croire que Dieu s'est fait homme. C'est là où est le scandale, je tiens à le préciser ; il est dans la révélation et non dans la transcendance.

M. MARC FAESSLER : J'ai essayé de dire, tout à l'heure, que l'universalité est en Dieu seul ; c'est Dieu qui juge, et jamais nous. Le fait spécifique du christianisme, c'est de dire que le péché originel est la connaissance du Bien et du Mal et que, précisément, ce à quoi invite l'Évangile, c'est à construire dans l'espérance avec le prochain, et non pas à avoir une norme qui nous réfère les uns aux autres dans la vérité.

Dans ce sens, on a véritablement le jugement du Christ comme fondement

La liberté et l'ordre social

d'un être tout différent qui, je crois, peut rencontrer, au niveau anthropologique, les autres religions et d'autres fois personnelles.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Là je suis en total désaccord. Je pense que ce développement, où l'homme par lui-même se construit — et c'est quelque chose à quoi je crois profondément — doit être en même temps perpétuellement référé au jugement de Dieu, qui met en question la manière dont il se construit. C'est précisément à partir du moment où l'on ferait l'économie de cette référence qu'on livrerait la construction de l'homme à l'arbitraire de l'homme ; et à ce moment-là, à mon avis, il est impossible d'en sortir.

Il n'est pas juste de dire qu'il y a dans la révélation judéo-chrétienne un appel fait par Dieu à ce que nous le contestions dans la mesure où nous ne pouvons être nous-mêmes qu'en le contestant. L'homme ne se réalise que dans la relation à Dieu. Vous acceptez finalement cela, je pense.

M. MARC FAESSLER : C'est vrai pour moi aussi.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : J'ai reçu ici une question venant de M. Rey, à propos d'humanisme chrétien horizontal : « Ne pensez-vous pas qu'il est intéressant d'en analyser les causes ? Il me semble que hier soir vous êtes entré dans ce problème sommairement, et que vous n'avez pas favorisé le dialogue. Vous avez donné une bonne conscience aux tenants du christianisme traditionnel, plus affective que réelle, et vous avez accentué la scission dans l'Eglise. Ne pensez-vous pas que ce phénomène est intéressant, et qu'il faut au moins l'analyser ? » Je suis pleinement d'accord. Nous le disions tout à l'heure, nous sommes en présence d'un certain nombre de phénomènes de contestation de Dieu dans le christianisme lui-même, dont il est très important d'analyser les causes. « Vous avez traité le problème sommairement... » Ce n'était pas, hier soir, mon sujet. C'est un sujet important, qui mérite d'être traité longuement ; et de ce point de vue, quel qu'ait été mon désir de favoriser le dialogue, je ne pouvais pas le faire.

« Vous donnez une bonne conscience affective aux tenants du christianisme traditionnel et par-là vous avez accentué la scission dans ^{p.304} l'Eglise... » D'abord je récuse fermement le terme d'affectif. Je ne crois pas qu'affirmer que la relation à la transcendance est absolument constitutive d'un christianisme qui

La liberté et l'ordre social

a quelque chose à apporter au monde, soit quelque chose d'affectif ; au contraire, c'est quelque chose qui est fondamentalement en rapport avec l'objectivité de la foi, dans la mesure où elle se met elle-même perpétuellement en question.

Rien n'est plus absurde que de dire qu'on croit en Dieu parce qu'on a besoin de consolation. On sait trop bien que d'avoir Dieu dans sa vie, est plus une source d'ennuis que de satisfactions. C'est une des raisons pour lesquelles, je crois, un certain nombre de gens ne veulent pas de Dieu dans leur vie. Ils seraient toujours dérangés.

Est-ce qu'en étant sévère à l'égard du christianisme horizontal j'augmente les scissions ? Je pense que le souci de maintenir à tout prix l'unité ne doit pas prévaloir sur l'affirmation de la vérité. Je pense que c'est la règle du dialogue œcuménique. J'ai toujours osé dire à mes amis protestants ce que je pensais, et je leur ai demandé de dire ce qu'ils pensaient. Il y a un dialogue dans l'Eglise qui peut être dur. Ce n'est pas en adoucissant des angles qu'on arrivera à une réponse. Nous avons le devoir de dire ce que nous pensons. De ce dialogue peut se dégager finalement la vérité dans laquelle on serait d'accord.

« Il faut discuter des causes qui ont amené ce mouvement horizontal dans l'Eglise. On a le devoir d'y réfléchir, même si on n'est pas d'accord. » Je suis pleinement d'accord avec cela.

Mme FAWSIA ASSAAD : C'est au sujet de la transcendance verticale et horizontale que je voudrais poser une question qui me paraît fondamentale. Vous vous en référez à un Dieu personnel, un Dieu qui est amour, à une limite absolue qui est l'amour. Je ne comprends pas en quoi cette instance, s'il est un Dieu personnel, serait une instance verticale, et non pas horizontale.

S'il s'agit de donner un autre contenu à la notion de Dieu personnel, on en vient à un Dieu qui conteste un autre Dieu, etc. Et s'il y a cette contestation d'un Dieu par rapport à un autre, le message du Christ, message essentiel au christianisme, est aussi à remettre en question. En fin de compte, ce message est la contestation de toutes les contestations qui se déroulent sur un plan vertical. C'est le désir de contester humainement et de s'installer avec le message du Christ sur un plan horizontal. Je trouve que le message d'Upsala est émouvant dans la mesure où il refuse les instances verticales qui sont en

La liberté et l'ordre social

nombre à l'intérieur du judéo-christianisme et à l'intérieur de l'histoire des religions.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Je ne suis pas sûr que le message d'Upsala refuse toute instance verticale et qu'il veut situer le christianisme au plan horizontal.

En ce qui concerne la question de principe posée, je pense que le fait de croire en un Dieu personnel implique qu'on ne reste pas sur un terrain horizontal. Et précisément rester sur un terrain horizontal nous p.305 laisserait en présence du problème que je posais hier, c'est-à-dire de l'impossibilité, en fait, de pouvoir atteindre un ordre qui s'impose. Tant que nous restons dans l'horizontal, nous sommes en présence de projets qui se heurtent à d'autres projets, qui n'ont pas plus de justification les uns que les autres.

Je ne vois pas, à ce moment-là, pourquoi je pourrais contester M. Marcuse. A ce moment, il y aurait le projet Daniélou contre le projet Marcuse, et je dis que cela ne m'intéresse pas. S'il s'agit, dans des colloques, d'une collection d'animaux empaillés qu'on montre au public, le public cherchant à voir celui qui a le plus joli plumage, c'est dépourvu d'intérêt. Un colloque n'a d'intérêt que quand on pense qu'il y a un réel effort, difficile, pour atteindre le vrai.

N'importe quoi ne vaut pas n'importe quoi. Il y a une transcendance de la vérité, du bien. La plupart des grands philosophes l'ont pensé. Pour moi, cette transcendance ne prend sa pleine signification, sa pleine consistance, que si elle signifie un Dieu personnel. Sur ceci, beaucoup de philosophes seront d'accord avec moi, sans aller peut-être jusqu'aux dernières conséquences auxquelles je parviens moi-même.

Mme FAWSIA ASSAAD : Il y a dualité entre d'une part la transcendance, dont on ne peut rien dire, qui ressemble à l'absolu, et d'autre part ce Dieu personnel qui est tout à fait autre chose.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : L'homme ne peut rien dire du contenu de la transcendance, c'est pourquoi la transcendance s'est chargée elle-même de nous dire quelque chose. Cela s'appelle la révélation. C'est le message de la Bible. Il a l'autorité de Dieu et c'est la seule que je respecte. C'est à cause de

La liberté et l'ordre social

cela que je suis libre auprès de toutes les autres autorités. L'autorité divine représente une réalité originale, irréductible aux autorités purement humaines.

Mme FAWSIA ASSAAD : Vous posez la question de la révélation et des révélations. On n'en sort pas ; on n'en sort que par un Dieu personnel. Nietzsche, en parlant du Christ crucifié, parlait de la possibilité de l'homme d'un espoir pour l'homme.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Le Christ crucifié et Dionysos se situent, l'un dans un contexte de religion naturelle, l'autre dans un contexte de religion biblique. Les deux ne s'excluent pas, mais se situent à des niveaux différents. Je pense qu'il y a convergence de toutes les religions. Il ne faut pas les opposer les unes aux autres.

Je ne suis pas d'accord quand vous dites qu'il y a le Dieu des uns et le Dieu des autres. Il n'y a qu'un seul Dieu, inégalement atteint et perçu. Il y a une vérité de toutes les religions, que la révélation biblique ne détruit pas, mais accomplit. Il est possible, sur ce terrain, d'avoir un dialogue d'approfondissement et je suis pour l'élargissement de l'œcuménisme à la totalité des hommes religieux.

LE PRÉSIDENT : p.306 Nous pouvons passer à des problèmes concernant le rapport d'homme à homme. Nous aboutirons à des questions touchant les applications ou aboutissants politiques de la conférence d'hier soir.

M. MIKLÓS HUBAY : Après ce débat si élevé et intéressant, je m'excuse de descendre sur un plan moins élevé, celui du théâtre et de la dramaturgie, pour revenir sur ce que le cardinal Daniélou a dit hier concernant la liberté personnelle limitée par autrui. Si je cite le témoignage de la dramaturgie moderne, c'est que je crois que les drames constituent des modèles valables de ce qui est conflit, destin, situation de liberté.

Depuis Pirandello, nous voyons un phénomène se multiplier sur la scène, c'est que les personnages, au lieu de se sentir limités, bornés par autrui, acceptent autrui comme adversaire et non seulement comme partenaire, comme une chance offerte de sortir de soi-même, de sa propre prison. Ils deviennent l'autre, ils le jouent et le vivent et par cette expérience, ils arrivent à

La liberté et l'ordre social

poser des actes qu'ils peuvent assumer comme la plénitude de leur être.

Je pourrais donner des exemples tirés du théâtre moderne, mais le meilleur exemple nous est donné dans la dramaturgie de Shakespeare. Je me souviens du rôle accepté par Edgar, dans *Le roi Lear*. Il accepte le rôle d'être le plus pauvre du monde, et après avoir joué ce rôle il peut sauver son père. Lorsque je vois les hippies d'aujourd'hui, je pense souvent à ce rôle du pauvre Edgar qui se veut fou, pauvre, et tout de même il peut sauver son père qui l'avait rejeté.

Dans ce jeu, on accepte autrui non pas comme une limite, mais comme liberté, comme une nouvelle dimension où l'action retrouve son authenticité. Je me demande si ce n'est pas le moyen, ou un des moyens, pour atteindre cette universalité à laquelle on aspire et dont on a parlé hier. Nous sommes voués, je suppose, génétiquement à l'universalité, par la lignée infinie de nos ancêtres. Donc, je crois qu'on peut vivre l'existence, la penser et la jouer.

Je pensais à ce que disait Paul Ricœur, il y a quelques jours, citant Goethe et parlant de la limitation qui donne la possibilité au maître de se manifester. Il disait : « In der Beschränkung zeigt sich der Meister. » Selon mon expérience, cet acte magistral se fait toujours en assumant l'autrui comme ma propre chance.

Je crois qu'il y a aussi des exemples sur le plan psychomédical. On peut se référer à cette méthode dans les psychodrames. Je crois que cela se fait aussi sur le plan historique.

On n'est pas obligé de rester le fils de ses conditions. Avec une certaine sensibilité, avec une certaine disponibilité, on peut trouver une issue. Pour moi, cette expérience historique fait qu'on a pu voir, dans l'histoire, quelques politiciens au sommet montrer beaucoup de disponibilités pour se comprendre. Je crois que le phénomène jeunesse porte aussi quelques éléments de cette sorte.

On peut sortir du cercle familial, du cercle de son ordre établi. De cette façon on peut se muer en autrui, on peut éprouver un moment ^{p.307} d'illimité, de ce qui est ouvert à l'universel. Je crois qu'autrui ne peut pas nous être imposé comme une limite, mais nous être donné comme un sens pour fuir notre soi-disant « moi ».

La liberté et l'ordre social

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Je suis tout à fait d'accord avec ce qui vient d'être dit. Dans *L'Idiot* de Dostoïevski, on peut observer que ce sont souvent les pauvres, les humiliés qui créent la communication, dans la mesure où ils sont comme une mise en question de la prétention de s'imposer aux autres. Quelle est justement l'erreur de tous les paternalismes, celui du père, celui du professeur, celui du patron ? C'est d'aborder les autres dans l'idée qu'on a quelque chose à leur donner. Les gens en ont par-dessus la tête d'être traités ainsi, en « ceux qui ont à recevoir ». Le besoin profond de beaucoup d'êtres est au contraire la peur de n'avoir pas quelque chose à donner. Aborder les autres dans la pauvreté, pas dans la richesse est, en général, la vraie manière d'ouvrir les cœurs. C'est un type d'expérience fondamental du point de vue de la communication avec autrui.

M. ROGER GIROD : Je voudrais demander au cardinal Daniélou, au fond, la même chose que j'ai demandée à M. Aron.

M. Aron, en pragmatique, s'est borné à préconiser des compromis, des faits, une recherche d'équilibre qui est d'une très grande sagesse et dont la légitimité reste à établir par référence à une valeur quelconque qui pourrait justifier le maintien de cette formule contre ses adversaires.

Quant au cardinal Daniélou, il a énoncé précisément un absolu. J'aimerais l'inviter à faire quelques pas en direction de notre réalité temporelle. Je sais qu'il n'est pas question de déduire mécaniquement d'une affirmation métaphysique une pratique, mais tout de même, il faut que chacun le fasse pour sa part. Dans cette part, beaucoup d'auditeurs seraient intéressés de connaître la position du cardinal Daniélou sur les principaux problèmes du moment, qui peuvent se ramener à la contestation.

Il est hors des possibilités prévisibles qu'un nouveau consensus s'établisse sur ces principes. Nous sommes en face d'un pluralisme qui va s'accroître dans toutes les parties du monde : polycentrisme dans le camp communiste, contestation au sein de l'Église, division politique de plus en plus marquée dans nos systèmes, etc. Je n'insiste pas. Plus le monde moderne évolue dans cette ligne, et plus les questions de fond sont posées d'une manière directe, plus les choix se différencient. Les adhésions mécaniques paraissent appartenir au temps passé.

La liberté et l'ordre social

Dans ces conditions, il ne suffit pas de se montrer partisan d'une doctrine, fût-elle une doctrine à laquelle on peut adhérer pleinement ; encore faut-il définir, avec les tenants des autres points de vue, une sorte de code des relations qui sont admises et de celles qui sont au contraire à réprimer. Ici j'en viens à la contestation. Non pas la contestation-spectacle qui se détruit par son propre succès : il est assez amusant, finalement, de voir l'establishment s'offrir le luxe d'entendre sa propre condamnation en bonne forme, dans une salle où figurent un certain ^{p.308} nombre de perturbateurs de service, sachant très bien qu'on quittera la salle sans encombre et que tout cela n'aura aucune suite. Et je pense que la seule suite est le renforcement du confort intellectuel de ce même establishment, qui a montré pour un moment qu'il était capable d'entendre certaines vérités déplaisantes. Tout le monde sait bien qu'on ne passera pas du tout aux actes. Je pense qu'il y a des groupes de contestataires authentiques, qui refusent le système dans sa totalité pour des raisons parfaitement respectables. On peut ici penser aux objecteurs de conscience, aux militants des partis révolutionnaires, etc. Nous sommes ici en présence d'un problème véritablement fondamental.

Ou bien tous les partisans du système des compromis font masse contre cette contestation, chaque groupe brandissant sa doctrine qui, à ce moment, devient pure idéologie servant à justifier le maintien de son confort. Ou bien on accepte d'affronter les questions. Or, on ne peut pas les affronter totalement, parce que les mêmes contestataires sont disposés à jeter bas tout le système, et l'expérience a montré qu'ils étaient incapables de proposer autre chose qu'une anarchie à courte vue. Il faut vraiment faire un acte de foi, les yeux fermés, pour imaginer que, parce qu'ils sont jeunes, parce qu'ils sont en désaccord avec des groupes qui sont peut-être déplaisants, ils sont porteurs d'une sorte de vérité virtuelle, qui, tout à coup, se révélera quand ils seront à l'action. Personnellement j'ai de la peine à faire cet acte de foi.

Dès lors nous sommes devant un dilemme : ou bien les écraser et, par conséquent, nier les valeurs de liberté que nous prétendons affirmer de plus en plus, ou bien laisser la société se décomposer. Il y a là un problème de politique pratique extrêmement délicat à propos duquel chacun peut avoir sa solution. Je suis persuadé que nous serions contents d'entendre sur ce point le cardinal Daniélou.

La liberté et l'ordre social

LE CARDINAL JEAN DANILOU : Je n'apporterai pas de solution. Je dois dire que je me sens assez près d'Aron, dans le sens où je pense que nous devons être modestes. C'est-à-dire qu'il faut avant tout tenir compte des possibilités réelles d'une situation. De ce point de vue, je me méfie beaucoup des systèmes de réformes radicaux, qui prétendent tout reconstruire à partir d'objectifs ou de fondements nouveaux.

Pour moi je crois que le chrétien doit agir perpétuellement pour faire progresser les institutions aussi bien politiques, économiques, que culturelles dans le sens de ce qui constitue pour lui la norme : à savoir rendre possibles le développement et l'épanouissement, à tous les niveaux : matériel, culturel et spirituel, de l'homme. Je crois que c'est là que nous sommes, en fait, sur le terrain de l'authentique réalisme : celui qui consiste à attacher plus d'importance à soulager un peu — en faisant avancer les lois — la peine humaine, plutôt que de nous proposer des programmes de révolution totale, dont l'expérience nous a montré, jusqu'à présent, que ce qu'ils déterminaient n'était pas meilleur que ce qu'ils supprimaient.

p.309 Je pense à André Philip, rentrant d'Amérique du Sud. Il a été effrayé par l'immense déluge de paroles et par le peu de réalisations concrètes. Aujourd'hui, c'est trop souvent ce en face de quoi nous sommes. Je pense pour moi, chrétien, que ce qui est essentiel ici, ce sont les réalisations effectives. Il est clair que déjà ceci constitue un programme immense. Je pense aux problèmes de l'Amérique du Sud, et aux responsabilités que nous, chrétiens, y avons. Le fait de chercher à redresser la situation constitue déjà un programme énorme.

Je ne crois pas qu'une contestation absolument totale, avec son caractère plus abstrait, soit la voie féconde pour ce que nous cherchons réellement, c'est-à-dire justement à soulager la peine des hommes, à leur permettre de trouver les conditions, qui devraient être réalisables, du plein épanouissement de leur vie personnelle.

M. PAUL LAMBERT : N'étant ni théologien, ni philosophe de profession, j'espère pouvoir parler avec sérénité. Karl Marx a dit quelque part que l'armée, la police et l'Eglise étaient les piliers de la société moderne. Je rentre d'Amérique du Sud, mais contrairement au pape, il n'y avait pas 18.000

La liberté et l'ordre social

policiers pour m'entourer. J'ai débarqué très librement. J'ai vu avec stupéfaction que l'Eglise était un des piliers du désordre sud-américain. Lors de son voyage le pape — je ne sais pas s'il a ajouté au déluge de paroles qu'on trouve en Amérique du Sud — a dit aux riches de rester de bons riches, et aux pauvres d'être de bons pauvres. Au moment où j'arrivais au Brésil, l'Eglise officielle venait d'assassiner le secrétaire de Don Helder Camara, qualifié de contestataire.

Le titre de ces Rencontres Internationales est : la liberté face à l'ordre social. J'ai l'impression que c'est l'éternel et merveilleux problème posé par les dramaturges grecs. J'ai l'impression que les grands absents de ces rencontres, c'est Créon et Antigone. Aujourd'hui, si on peut admettre certains points de vue de Créon, Créon n'a cependant pas le droit de faire mourir Antigone.

Ma question est la suivante : Ne croyez-vous pas que l'erreur des Evangiles, l'erreur du Christ, c'est, à un moment donné, d'avoir dit de « rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » ? L'Eglise est fort morale, mais pas suffisamment engagée dans le débat quotidien. N'avons-nous pas besoin d'un nouveau Sermon sur la Montagne, qui soit à la fois l'œuvre de Marx et l'œuvre des Evangiles ?

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : La phrase « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », s'explique par le contexte politique, celui du temps où le Christ ne voulait absolument pas prendre parti sur les problèmes de l'indépendance juive, dans le conflit des maquisards juifs et du pouvoir romain. Il y a là, incontestablement, un problème. Le Christ redoutait par-dessus tout qu'on réduise son message à un pur message politique. Il s'est trouvé dans une situation, politiquement dramatique, puisque c'était celle de l'occupation de la Palestine par les Romains, et on se fait l'idée la plus fausse de l'Evangile quand on imagine qu'il se situe dans un monde idéal, ^{p.310} alors qu'il se situait dans un contexte qui ressemble tragiquement à celui du Viet-Nam.

Le Christ a affronté cela perpétuellement. Il voulait enseigner avant tout que le Royaume n'est pas simplement le royaume terrestre. C'est pourquoi il a dû lutter pour ne pas être annexé par l'une ou l'autre des deux tendances, des résistants ou des collaborateurs. Le danger était que l'Evangile soit identifié à l'une de ces deux tendances politiques.

La liberté et l'ordre social

Pour moi, réduire l'Évangile à être un aménagement politique et social du monde, c'est le vider de ce qui est l'essentiel de sa substance. Mais le retentissement de l'Évangile sur les réalités du monde est quelque chose qui est le devoir de tout chrétien, dans la mesure où l'Évangile implique une conception de l'homme, de la charité, de justice et d'amour.

Je suis d'accord avec vous. Nous avons tous ici, chacun, quelle que soit notre confession ou notre appartenance, à faire nos *mea culpa*. Nous n'avons pas fait assez notre devoir. Les problèmes de l'Amérique du Sud pèsent lourdement à ce point de vue. Le devoir des chrétiens peut aller jusqu'à la révolution, dans la mesure où il y a des désordres établis, mais non dans la mesure où il s'agit d'une contestation idéologique.

Je serais d'accord avec vous sur la pratique, avec une réticence sérieuse quant à une certaine optique d'ensemble qu'elle pourrait impliquer.

LE PRÉSIDENT : Nous arrivons à la partie conclusive de cet entretien, qui s'efforcera d'être non seulement la conclusion d'un débat, mais la conclusion de ces Rencontres.

M. JACQUES RUEFF : J'ai quelque scrupule à intervenir dans le débat, parce que j'ai très peur que mon intervention n'abaisse le niveau si élevé auquel s'est tenue jusqu'à présent cette discussion. Je voudrais partir du titre donné à cette décade : « Ordre et Liberté », et au surplus suivre l'invitation du cardinal Daniélou qui a parlé de construire la cité.

Le problème que je voudrais évoquer ici est celui des moyens de faire entrer dans les structures de la cité les fins choisies. C'est au fond le problème d'inscrire dans les structures sociales les idéaux qui constituent la doctrine ou la voie que l'on veut appliquer.

La conclusion qui se dégage de ces entretiens est que la marge de choix est très grande, si on considère les fins que nous a proposées Son Eminence le Cardinal Daniélou d'une part, et d'autre part la contestation dont nous a parlé M. Marcuse. On voit dans quel domaine étendu peut s'exercer le choix.

Je crois que ces choix — il me semble que cela a été dit très fortement ici aussi par M. Marcuse — sont des questions de liberté intérieure, et que ces choix sont des choix personnels, qui s'exercent au vu de l'enseignement, au vu

La liberté et l'ordre social

de modes. Je crois qu'il faudrait aller très loin pour analyser les motifs de ces choix. Je n'insisterai pas sur cet aspect de la question, bien qu'il soit très important pour nous.

p.311 Le problème qui m'occupe est le problème des structures sociales que ces choix doivent nous imposer. Je crois qu'une personne a dit que l'ordre, c'est la pensée se retrouvant dans les choses. Ceci justifie pleinement l'un des deux termes de notre programme : ordre et liberté.

Comment peut-on inscrire dans les structures sociales, en respectant la liberté des hommes, les fins que l'on veut leur assigner ? J'ai essayé hier, très timidement, d'obtenir une réponse de M. Marcuse sur ce point. Je lui ai demandé comment il entendait, dans le cadre de l'autodétermination à laquelle il est si profondément attaché, inscrire les buts, les choix qu'il avait faits. La question que je voudrais soumettre au cardinal Daniélou, c'est celle des moyens qui lui paraissent appropriés pour construire cette cité qu'il appelle de ses vœux. Est-il possible de les imposer aux hommes dans le cadre de la liberté ? Construire des structures sociales, c'est essentiellement déterminer des comportements individuels. Il n'y a pas de société sans que des comportements individuels soient coordonnés en vue de certaines fins.

Il me paraît qu'il y a, à cet égard, une option fondamentale qui se résume pour moi dans l'opposition Marcuse-Daniélou ; d'une part l'autorité, et d'autre part l'incitation. L'autorité est exclue du système de M. Marcuse, puisqu'il se réclame de l'autodétermination. Je ne vois pas ce qu'il a mis à la place. Je ne vois pas comment les fins qu'il a assignées à la société peuvent être imposées aux individus sans une action autoritaire. Dans la réponse si imparfaite qu'il m'a donnée hier, il a dit qu'il croyait aux mécanismes généraux de planification. Or, y a-t-il planification sans autorité ? Y a-t-il planification dans l'autodétermination ? Je crois que ce n'est pas concevable. Si on veut l'autodétermination, on ne peut pas vouloir l'autorité.

Que reste-t-il alors ? Il reste l'incitation, qui consiste à faire vouloir par les hommes ce qu'on veut qu'ils veulent, à leur faire adopter volontairement les fins que l'on veut inscrire dans la structure sociale. Je dois à la chance qui m'a fait le voisin de M. le pasteur Babel d'avoir pu préciser un de mes souvenirs. Je m'en souvenais vaguement, et grâce à lui j'ai pu retrouver le texte exact. C'est une

La liberté et l'ordre social

phrase de l'Épître aux Galates : « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la Loi. »

Le problème de la création des structures sociales est essentiellement le problème de l'esprit, celui qui consiste à donner aux hommes des raisons de vouloir ce que l'on veut qu'ils veulent, pour que la cité soit ce que l'on souhaite qu'elle soit. Il me paraît, à cet égard, que ces moyens sont très divers ; essentiellement, à la base, des moyens d'enseignement et particulièrement des moyens d'enseignement religieux, d'une morale, d'un droit.

Enfin, si vous le permettez — et c'est ici que l'économiste va faire apparaître le bout de l'oreille — ce sont aussi les procédures d'incitation d'ordre économique. Ce qui m'étonne, c'est que dans ce colloque consacré aux problèmes de l'ordre et de la liberté, il n'ait pas été fait allusion au mécanisme des prix, au mécanisme des marchés. Qu'est-ce que le mécanisme des prix, sinon l'art de faire vouloir aux hommes ce qu'il faut qu'ils veulent pour établir les équilibres fondamentaux, sans lesquels ^{p.312} la cité ne peut pas exister ? Le mécanisme des prix est un élément essentiel de l'existence de l'ordre établi, de la liberté.

L'ordre ne peut pas résulter de comportements indépendants. Si on veut que les comportements humains soient coordonnés, tout en laissant aux hommes la liberté de les choisir raisonnablement, il faut leur donner des raisons de choisir ce qu'ils doivent choisir raisonnablement pour que la cité soit telle qu'on veut qu'elle soit.

Je crois que nous avons traité magnifiquement certains aspects du problème qui nous a été proposé, celui de l'ordre et de la liberté, mais je crois qu'il reste un immense sujet, très insuffisamment traité et exploré. C'est en vous le proposant que je crains d'abaisser le niveau : je pense aux techniques de l'ordre dans la société humaine. J'ai suivi avec intérêt le propos tenu par M. Marcuse. J'ai eu le sentiment que c'était un des aspects du problème qui lui échappait entièrement.

Il a parlé de l'administration. Or, qu'est-ce que l'administration si elle est sans autorité et qu'est-ce que l'autorité dans le cadre de la liberté ? Les civilisations humaines se trouvent devant une option fondamentale, celle de l'autorité totale — je prends le terme extrême — pour des sociétés totalitaires, et celle des procédures d'incitation qui sont celles des civilisations de marché.

La liberté et l'ordre social

Voilà donc le problème que je voulais soumettre. Je m'excuse de ne pas le traiter plus profondément, mais il me semblait qu'il valait la peine d'être posé.

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU : Le problème est important, Pour accorder l'autorité avec les libertés, l'incitation des libertés par l'autorité, en vue de les amener à penser comme l'autorité, est un moyen de fait, mais qui reste insuffisant. A mon avis, les abus peuvent être faciles. Je pense, pour moi, que le problème est insoluble, si on part de l'idée d'une liberté sans limites et sans freins, et d'une autorité d'oppression et d'arbitraire. Il n'y a aucun moyen d'en sortir. Je crois que c'est faux et ne correspond, ni à la vraie nature de l'autorité, ni à la vraie nature de la liberté.

L'autorité se perçoit, je crois, comme orientée vers certains objectifs. L'autorité a pour objet, précisément, de permettre de réaliser ces objectifs. C'est pourquoi il y a des cas où la liberté est d'accord avec l'autorité, quand l'autorité réalise ce qu'elle attend d'elle. Il y a un cas où la liberté est en désaccord quand l'autorité trahit sa mission et devient oppression.

Ce qui me paraît faux, c'est de dire que toute autorité est oppression, ou que toute liberté est anarchie. Cela me paraît pure idéologie et comme ne correspondant pas à la réalité de ce que sont, dans les faits, les données de la société. C'est pourquoi, pour ma part, je reviens à ceci : autorité et liberté dans la société peuvent s'harmoniser dans la mesure où elles se réfèrent ensemble à ce qui les dépasse l'une et l'autre. Il n'est pas impensable qu'une autorité ait le souci de servir les vraies fins de la personne humaine. Il n'est pas impensable qu'il y ait des libertés qui pensent que leur développement va dans le sens de ces fins de la personne humaine. Bien sûr, ceci n'est jamais parfaitement réalisé.

p.313 Pour moi, la possibilité d'arriver à un équilibre de l'ordre et de la liberté — c'est le problème que nous nous posons durant ces jours — existe mais seulement avec une référence morale.

M. JAROSLAW IWASKIEWICZ : Je veux vous parler d'une tyrannie dont ni contestation, ni organisation sociale, ni prière ne peut nous libérer, et c'est la tyrannie du temps. Nous vieillissons. Il y a treize ans que je suis venu pour la première fois aux Rencontres Internationales ; c'était en 1956. Ce fut une année

La liberté et l'ordre social

héroïque. Au printemps j'ai rendu visite à M. Campagnolo, qui réunissait à Venise, à une Table ronde, J. P. Sartre, trois écrivains russes, etc. On pensait que cela serait une idylle. Au mois de septembre nous étions à la veille des événements de Budapest et de Varsovie.

Depuis ce temps, beaucoup d'eau a coulé sous les ponts de la Vistule, ainsi que du Rhône, et on retrouve des amis vieillissés et fatigués, et des jeunes gens, qui alors donnaient des promesses, qui occupent maintenant la table présidentielle. Malheureusement, il faut dire que les Rencontres de Genève, avec leurs entretiens, ont aussi vieilli. Elles se sont constamment dirigées vers une abstraction complète.

Je comprends que dans un pays neutre comme la Suisse, où tous les gens sont bien élevés, où même les hippies se lavent les pieds avec du savon, on doit être délicat. On ne veut pas toucher certaines choses. Même mon ami Boldizar a dit à M. Aron que sa conférence pourrait être prononcée, sans y changer un mot, à Budapest. Or, nous ne voulons pas de conférences qui puissent être prononcées partout sans changer un mot. Il faut penser à cela.

On n'a parlé ici ni du racisme, ni des questions de la guerre ; on n'a même pas mentionné la conquête de la Lune. On est resté dans une abstraction complète, comme si nous étions dans une tour d'ivoire ou de fer, ou quelque chose de ce genre. Je crois qu'il faut, pour le futur, faire des choses qui peuvent être valables aussi pour l'Est européen, car les choses dont nous avons parlé ici, que nous avons entendues, n'ont pas de valeur pour l'Est. Elles tournent sur une trop haute plateforme.

Je voulais vous faire ces quelques remarques et vous prier d'arranger les prochaines Rencontres — je n'y serai pas — dans un esprit plus large et plus près de la terre, plus près des événements qui nous entourent, plus près de l'homme.

M. JEAN WAHL : On peut partir de la distinction entre la liberté et les libertés. On a dit que la liberté n'existe pas, mais qu'il y a des libertés. Ensuite il est apparu que beaucoup d'entre nous pensaient qu'il n'y a pas de libertés s'il n'y a pas de liberté. C'est donc très difficile d'atteindre à une définition, à une description de la liberté. Je crois que Kierkegaard n'y est pas arrivé, pas plus que d'autres.

La liberté et l'ordre social

J'étais un peu étonné d'entendre le cardinal Daniélou dire que Jésus n'avait pas voulu s'engager dans la politique, alors qu'il s'agissait de l'occupation d'un certain pays par les Romains. Pour moi, ce n'est pas de la politique. Je serais d'accord avec ce qui a été dit à ce sujet ; si ^{p.314} c'est Dieu qui était là, peut-être voulait-il être aussi là pour les occupants, tout en les condamnant. C'est une question.

De même, je peux poser une autre question, au sujet de la façon de se comporter de Socrate qui aurait dû fuir, à mon avis, mais qui a accepté la loi. Les deux attitudes posent une question.

Je ne vois pas comment Marcuse fonde ses impératifs de l'histoire. Par contre, je vois très bien comment ils lui servent, pour passer d'un état qu'il qualifie d'extrême malheur, à un état qu'il qualifie d'extrême bonheur. C'est un rythme hégélien que je retrouve. Je ne crois pas que notre état soit le plus malheureux possible. Il y a des malheurs ; il faut y passer ; c'est un critère en quelque sorte moral, difficilement applicable.

Ce qui rend les conférences du cardinal Daniélou et de M. Marcuse profondément sympathiques, c'est le sens des malheurs de certains et la possibilité qu'ils donnent de prendre une attitude vis-à-vis de leurs malheurs. Ce n'est peut-être qu'une attitude.

De M. Marcuse je retiens qu'il a présenté le révolutionnarisme. Qu'y a-t-il chez Hegel ? Le révolutionnaire et le non-révolutionnaire. Il y a des impératifs d'un type non historique. C'est là qu'on retrouverait peut-être l'idée de prophétie. Autrefois j'ai entendu quelqu'un dire, lorsqu'on l'interrogeait pour savoir comment distinguer faux et vrai prophète, que le vrai prophète est celui qui prophétise le bonheur au sein du malheur et le malheur au sein du bonheur. Les autres sont de faux prophètes.

Hier on a parlé de la mort de l'homme. Je crois que Marcuse n'a pas voulu déclarer la mort de l'homme. Mort de Dieu ; mort de l'homme ? Il y avait dans son esprit une interrogation. L'Évangile selon Marcuse est un évangile de l'homme. Il n'est pas encore très bien constitué, mais il y a un effort.

Naturellement je me méfie — le cardinal Daniélou l'a dit — des réformes totales, mais je voudrais dire un mot en faveur de la protestation. En un sens, je préférerais la contestation. Peut-être y a-t-il quelque chose en nous qui

La liberté et l'ordre social

proteste, et peut-être le titre d'une conférence pourrait être « Dieu est-il protestataire ? » Si quelque chose en nous proteste contre les défauts de l'ordre social, c'est peut-être cet élément qui nous permet d'aller faire ce quelque chose qui — pour prendre le mot de Pascal « éclaterait au cœur, comme Archimède éclate aux esprits ».

Pascal lui-même n'a pas voulu être révolutionnaire. Il avait pensé qu'il faut accepter l'ordre établi. Je pense que Pascal n'avait pas raison et que cet élément protestataire est très important.

LE PRÉSIDENT : Je remercie M. le cardinal Daniélou pour avoir donné son temps et sa patience à tous les intervenants. Je remercie aussi tous ceux qui, autour de cette table, ont contribué à ce difficile effort de réflexion dont nous sortons éclairés et enrichis.

@

LA LIBERTÉ ET LES LIBERTÉS ¹

Table ronde présidée par M. Jean Starobinski

@

LE PRÉSIDENT : p.315 Cet entretien a pour thème : « La liberté et les libertés ». C'est un problème qui a été évoqué dans la conférence de Paul Ricœur, à qui nous aurions encore aimé poser beaucoup de questions. Il nous a malheureusement déjà quittés ; nous pouvons néanmoins nous référer à sa conférence ; elle avait toute la netteté désirable pour servir précisément de « terme de référence », de point de repère.

La Liberté, les libertés... Un classique, Montesquieu, déclare ne pas vouloir parler de la liberté métaphysique, qu'il laisse un peu dédaigneusement aux métaphysiciens. Il ne veut parler que de la liberté politique, et nous en donne une définition. Est-ce la seule ? Il la fait consister dans la sécurité du citoyen ou dans l'opinion que celui-ci a de sa sécurité, c'est-à-dire dans l'opinion où il est, ou dans la certitude où il est, de ne pouvoir faire l'objet d'une entreprise arbitraire d'une faction, ou du pouvoir.

Cette notion de la sécurité, de la liberté-sécurité, Montesquieu l'étendait encore à ce que nous appellerions la sécurité sociale. L'Etat doit au citoyen une subsistance assurée, un logis, un vêtement, etc. Mais ce n'est là qu'une des définitions de la liberté politique.

On a parlé plus volontiers des libertés concrètes : liberté de pensée, liberté d'opinion, liberté de la presse, droit de réunion. Ce sont des droits qui ont été conquis peu à peu dans le monde occidental, et un certain courant de pensée tend à vouloir définir les libertés les unes après les autres, à mesure que s'éveille, dans la conscience de chacun, la nécessité, le besoin, le sentiment d'un droit sans lequel l'autonomie de la personne ne serait pas garantie.

Telles sont les quelques remarques préliminaires que je voulais poser.

Je pense que nous allons encore entendre parler d'autres définitions de la liberté, mais je vais donner tout de suite la parole à Julien Freund pour

¹ Le 5 septembre 1969.

La liberté et l'ordre social

un exposé qui nous servira de point de départ.

M. JULIEN FREUND : p.316 Je pars de l'idée que l'on ne peut pas confondre la liberté et les libertés. Mais je voudrais, au départ, faire une brève remarque historique.

Jusqu'au XVIII^e siècle beaucoup de concepts étaient employés au pluriel. Aujourd'hui on emploie le singulier. Et l'opposition du pluriel et du singulier est très importante pour comprendre à la fois le passé et notre présent. C'est ainsi que le mot « histoire » était employé au pluriel. Machiavel a écrit *Les Histoires florentines*. Lanoux, général protestant français, qui a écrit *Les Discours politiques et militaires*, emploie le mot « histoires » au pluriel. De même Bodin, le grand juriste du XVI^e siècle, a écrit un *Methodus historiarum*, une méthode « des histoires ». Et c'est essentiellement à partir de Bossuet, avec son *Histoire universelle*, que le mot « histoire » a été employé au singulier. Et cet héritage de Bossuet a été repris par tous les penseurs qui ont voulu élaborer une philosophie de l'histoire, toujours au singulier.

De même, la notion de droit était autrefois employée au pluriel. On disait : *jura*. Aujourd'hui, nous employons le singulier : le « droit ».

Il en est de même de la liberté. Autrefois, on parlait des « libertés », c'est-à-dire des franchises. Et aujourd'hui, le mot « liberté » est pris essentiellement au singulier. A part quelques auteurs, comme Raymond Aron, qui a écrit un *Essai sur les libertés*.

De quoi s'agit-il dans ce passage du pluriel au singulier ?

A mon avis, il s'agit d'une sorte de théologisation de la politique. Lorsque Dieu a été descendu du ciel, on a fait remonter dans ce ciel des concepts mis au singulier ; c'est-à-dire qu'on a sécularisé la théologie. On a donné à la politique la valeur d'un substitut de la théologie. Jusqu'alors existait une certaine unité transcendante, avec pour corollaire un pluralisme à l'intérieur des sociétés. Mais dans la mesure où nous parlons des concepts au singulier, nous risquons de supprimer ce pluralisme nécessaire où chacun d'eux peut, selon ses compétences, selon ses aptitudes et selon ses désirs, choisir l'activité qui lui convient.

Il s'agit alors de savoir si ces libertés — au pluriel — sont uniquement des

La liberté et l'ordre social

libertés formelles ou si, vraiment, elles sont des libertés réelles. Et, de là, j'en arrive à une certaine conception de la démocratie.

Ou bien on donne les libertés au départ et on laisse aux gens la possibilité d'être libres comme ils l'entendent, du point de vue de la conscience, du point de vue des réunions qu'ils veulent faire, de la liberté de circulation, etc. ; alors nous sommes en démocratie parce que la liberté est donnée au départ.

En revanche, ce qui me paraît dangereux avec cette unification de la liberté — au singulier — c'est que la liberté est alors employée dans un sens philosophique de libération. Ce qui veut dire : cette liberté, on la promet toujours pour demain ; elle n'est qu'une pure promesse, et au nom de cette promesse on met les gens sous le joug de la dictature en disant : « Nous vous asservissons maintenant pour que vous soyez libres demain... »

C'est là le danger d'une liberté que nous voulons conquérir, et cette conquête est toujours ramenée à plus tard.

p.317 A mon avis, la véritable liberté, c'est celle qui est donnée au départ au pluriel. Et la liberté dangereuse, parce qu'elle justifie toutes les tyrannies, toutes les dictatures, c'est celle qui est promise au singulier.

Ici, je voudrais rappeler une belle définition de la liberté ; c'est celle de Rosa Luxemburg dans son petit opuscule sur la Révolution russe, où elle reproche précisément à Lénine et à Trotzky de parler de cette liberté au singulier. Elle dit : la véritable liberté, c'est le droit à l'erreur. C'est que l'autre peut penser autrement que moi. Et il a le droit de penser autrement que moi. Ce droit à l'erreur est à mon avis une définition très importante de la liberté.

M. GÉRARD BERGERON : Je voudrais ajouter quelques variations sur le pluriel et le singulier du mot « liberté ». Cela ne contredit pas ce que vient de dire M. Freund, mais le complète avec une autre dimension en théorie politique.

Non seulement variation sur un pluriel et un singulier, mais variation sur une majuscule et une minuscule. Pour moi, la Liberté s'écrit toujours avec un L majuscule. C'est un joli mot, c'est un mot qui a du scintillement, même au point de vue politique. Pensez au poème de Paul Eluard : « Sur mon cahier d'écolier... » qui se termine par : « Je suis né pour te connaître, pour te nommer Liberté. »

La liberté et l'ordre social

C'est donc une idée abstraite très belle, qui attire ; mais de sa nature elle est extrêmement fugace. C'est comme l'air... c'est peut-être l'air de l'âme. C'est beau comme la Bonté ou la Beauté. Tout le monde est pour la Liberté, bien entendu.

Les libertés — et la rétrospective historique de M. Freund était très illustrative — c'est plus, à mon point de vue, qu'une explicitation de la Liberté abstraite (qui n'a, à vrai dire, d'autre tare que celle-là d'être trop abstraite, comme le disait Ricœur hier). C'est plus qu'une explicitation, c'est un « autre chose », et un « autre chose » au pluriel.

On pourrait même dire que les libertés, dans un réseau, une constellation quelconque, cela peut être la structure de l'ordre social.

Alors pour moi, les libertés étant ces « autres choses », quelles sont-elles ? N'aimant pas tellement les mots institution et institutionnalisation, je parlerai de particularisation historique en droits ; en droits qui peuvent être objectifs ou subjectifs, collectifs ou individuels, les derniers pouvant être publics d'ailleurs ; il y a des droits publics individuels.

Je suis donc incapable de penser très longtemps la Liberté, par manque d'imagination abstraite, sans l'appui concret, historique des libertés. Et je laisse cette idée abstraite en disant que la Liberté, on ne la conçoit ou on n'en prend conscience que lorsqu'on l'a perdue.

Donc, selon moi, on doit parler des libertés au pluriel, avec une minuscule, et elles sont toujours objectivées dans des droits privés. Et ceux-ci sont la garantie de la sécurité ou de la sûreté du citoyen, comme disait Montesquieu ; mais avant d'être objectivées, il faut qu'elles soient proclamées.

Il est très important que les libertés soient proclamées politiquement, alors que ce n'est pas le cas pour d'autres libertés ; pensez simplement ^{p.318} à toutes les déclarations depuis les Bills of rights jusqu'à la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. Tout cela fait que nos discussions pourraient se limiter à une référence (que j'appellerai « opérationnelle ») au noyau de libertés admises par des sociétés concrètes. Ce seraient par exemple la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, le Préambule de la Charte et les tout premiers articles de cette Charte, les préambules constitutionnels ou les articles portant valeur de principe dans nos constitutions respectives, les

La liberté et l'ordre social

diverses libertés publiques, comme l'*habeas corpus*. Ce sont là des libertés objectivées dans des droits, qu'on peut défendre devant des tribunaux, et que le législateur peut prendre à sa charge. Là, on est sur un terrain extrêmement précis, technique, concret.

M. CONSTANTIN DESPOTOPOULOS : L'exposé lapidaire du professeur Freund a failli me persuader... Mais les données historiques ne sont pas en accord avec lui. Je me souviens du vers de Dante : *Libertà vocando come si cara...*

Donc *libertà* et non *liberte*. Et Dante est antérieur à Machiavel et à Bodin. Mais surtout en Grèce ancienne, le mot *historia* est un singulier ainsi que le mot *eleutheria*.

Et puisque vous avez rappelé la définition de Montesquieu, j'évoquerai celle d'Aristote : alors que pour les Grecs classiques du V^e siècle, la liberté était toujours conçue au sens national, Aristote définit la liberté comme la faculté de participer au pouvoir, c'est-à-dire la liberté politique au sens étroit.

Mais la liberté n'est pas seulement une création théologique, c'est le droit global de l'homme. Et les libertés, comme vous l'avez très bien expliqué, ce sont des essais en vue d'assurer, par une objectivation dans le droit, certains aspects de cette liberté ; parce que, étant globale, elle est un peu vague et risque d'être envahie par l'activité de l'administration, plus qu'il ne faudrait.

LE PRÉSIDENT : La liberté est certes admirablement définie par cette participation au pouvoir. Mais si Aristote admet que certains hommes peuvent participer au pouvoir, il admet aussi qu'il y a des esclaves par nature, c'est-à-dire que la notion moderne de la liberté — de la liberté pour tous —, si elle bénéficie de la tradition politique aristotélicienne, bénéficie aussi de l'apport à la fois stoïcien et chrétien qui ajoute à cette notion de liberté celle d'égalité. C'est une découverte historique que la notion d'égalité des hommes ; leur égale liberté, les stoïciens l'ont affirmée, puis tout un courant du christianisme. Si bien que nous voilà en présence de deux des grands mots de la Révolution française : liberté et égalité.

Je voulais faire cette remarque parce qu'elle me paraît s'imposer. Chaque fois, on a besoin d'une sorte de complément. Le mot « liberté » est, à lui tout seul, me semble-t-il, un mot ployable en tous sens et il faut se souvenir

La liberté et l'ordre social

qu'Hitler a combattu pour la « liberté » du peuple allemand. Ce mot est, pour ainsi dire, le plus abusé de tous.

M. IVO RENS : p.319 Je voudrais revenir sur cette opposition entre les libertés et la liberté pour développer un point de vue un peu différent, je crois, de celui du professeur Freund.

Dans un ouvrage consacré à la liberté d'opinion et d'information, un éminent juriste français écrivait voici bientôt quinze ans :

« La liberté a créé la presse et la presse est devenue maîtresse de la liberté.

L'affirmation de la liberté d'expression contre l'Etat, tel était le sens de la conception classique. L'affirmation de cette liberté contre la presse est la nécessité nouvelle. Elle ne doit pas effacer le principe ancien, mais seulement le compléter. »

Mon intention n'est pas de retracer le processus technologique et économique qui, dans nos Etats occidentaux, a concentré les moyens d'information entre les mains d'un petit nombre d'individus dépendant soit des puissances d'argent qui dispensent la publicité, soit du pouvoir politique qui, ayant la haute main sur la radio et la télévision, est plus que jamais maître de la liberté de tous.

Ce que je voudrais souligner, c'est que la distorsion existant entre la liberté de la presse et la liberté tout court n'est qu'un cas particulier de l'antinomie que l'histoire a révélée, je crois, entre plusieurs libertés particulières et la liberté non point métaphysique mais politique et sociale.

Ainsi, la liberté du commerce et de l'industrie et la liberté d'association proclamée par la Révolution française ont donné au régime capitaliste une assise juridique qui lui avait fait défaut jusqu'alors, ce qui a profité à certains, tout en niant au XIX^e siècle la liberté tout court du plus grand nombre.

Il en va de même de la liberté de déplacement, ou plus exactement de circulation, qui permet aux cadres supérieurs, formés à grand-peine par les pays sous-développés, de s'expatrier pour vivre et travailler plus avantageusement dans les pays avancés, et qui contribuent par là même à accroître l'écart entre les uns et les autres. Sait-on, par exemple, qu'il y a actuellement plus de

La liberté et l'ordre social

chercheurs et d'enseignants togolais en France que de Français au Togo ? Et ce n'est là qu'un exemple !

Mon propos n'est pas de dénigrer telle ou telle liberté particulière, mais de relever que leur signification diffère radicalement selon l'ordre ou le désordre social dans lequel elles s'insèrent.

C'est, d'ailleurs, me semble-t-il, ce que sent plus ou moins confusément la jeunesse contestataire lorsqu'elle remet en cause tout le système social fondant nos libertés particulières, non point pour nier celles-ci, mais au contraire dans l'espoir de les réconcilier avec la liberté réelle de tous.

Ce faisant, la jeunesse contemporaine retrouve une vérité profonde, énoncée déjà par Rousseau dans ses *Confessions* :

« J'avais vu, écrit Rousseau, en parlant de la période où il préparait son *Contrat social*, que tout tenait radicalement à la politique et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son Gouvernement, c'est-à-dire son régime politique le ferait être. »

Sans doute, la solution préconisée par Rousseau pour concilier la liberté de chacun avec celle de tous est-elle illusoire, comme le relevait p.320 hier Paul Ricœur. Mais probablement Rousseau a-t-il raison lorsqu'il nous invite à rechercher cette solution par une réflexion sur l'ordre social plutôt que par la définition des libertés particulières. Celles-ci nous sont infiniment précieuses, certes, mais leur somme est inassimilable à la liberté tout court, que l'on peut définir, à l'échelon individuel en tout cas, comme l'état de celui qui fait ce qu'il veut et non ce que veut un autre. C'est là la définition de la liberté politique que propose Lalande.

Je voudrais faire valoir que les Déclarations des droits ont eu historiquement une valeur essentiellement déclarative ; c'est-à-dire qu'elles déclaraient des droits et des libertés qui existaient antérieurement, non pas à l'état virtuel, mais implicitement, si l'on peut dire. D'autre part, pour en terminer avec cet exposé, je voudrais dire que je partage l'opinion du professeur Freund sur la notion de libération. C'est une notion qui, personnellement, me paraît fautive ou en tout cas, me paraît partielle, en ce sens qu'elle suppose que la liberté serait donnée seulement après la suppression de certains obstacles ou de certaines aliénations.

La liberté et l'ordre social

LE PRÉSIDENT : J'aimerais, ici, reprendre cette grande question de la libération posée par Julien Freund.

Si l'on se tourne vers les mythes et les images de la Révolution française, on s'aperçoit que le mythe le plus constamment évoqué, le plus constamment utilisé, le plus constamment figuré dans les œuvres plastiques aussi bien que dans les discours, c'est le mythe qui est d'ailleurs inclus dans la devise de Genève : *Post tenebras lux*. C'est une devise religieuse et la Révolution française a vécu jour après jour l'histoire d'une irruption définitive et en quelque sorte inaugurale de la lumière, de la libération comme lumière.

Pour cela, il fallait bien entendu faire table rase. Et on n'en finit jamais de faire table rase. Il y a toujours quelque chose, une puissance ténébreuse qui ressurgit et qu'il faut refouler. C'est ainsi qu'on entre dans le mécanisme de la terreur. Je pense que Julien Freund ne me contredira pas sur ce point.

R. P. COTTIER : J'aimerais revenir sur ce qu'ont dit MM. Freund et Bergeron, en leur posant une question : il me semble que ce n'est pas par hasard que le même mot est employé tantôt au singulier et tantôt au pluriel. Et j'aimerais leur demander s'ils seraient d'accord sur l'approche suivante : il me semble qu'il faudrait distinguer la liberté à un niveau métaphysique, parce que c'est d'abord là qu'elle se joue. C'est-à-dire que si on prend, par exemple, le terme liberté chez Aristote, on pourrait le traduire par indépendance. Un homme libre, par rapport à un esclave, c'est quelqu'un qui est maître de soi, c'est-à-dire indépendant.

Depuis lors, on a pris conscience que cette indépendance de l'individu n'est possible que si on fait face à un certain nombre de contraintes au plan du politique.

La question pourrait donc porter sur deux points : d'abord, est-ce que la liberté se joue sur le plan politique, ou est-ce qu'elle n'est pas p.321 essentiellement quelque chose de transpolitique, mais qui suppose des conditions politiques qui sont, elles, ce que j'appellerais des libertés ?

Le second point serait celui-ci : comme l'a fait remarquer M. Starobinski, tout le monde parle de liberté, d'indépendance ; la question est de savoir quel est le sujet de la liberté. Le grand débat est, me semble-t-il, de savoir si le sujet de la liberté est l'individu ou un groupe. C'est à ce niveau-là que se pose la question du totalitarisme.

La liberté et l'ordre social

M. JULIEN FREUND : Il n'y a pas une liberté spéciale pour l'individu et une liberté spéciale pour le groupe. Il y a les libertés réalisées dans le groupe et pour l'individu. Et pourquoi ? Mais tout simplement parce que nous n'avons pas une dépendance, nous en avons plusieurs. L'homme a des dépendances biologiques ; il a des dépendances sociales ; il a des dépendances psychologiques, etc. Qui de nous a choisi de naître ? Aucun. On nous a mis au monde. Qui de nous a choisi ses parents ? Voilà donc un déterminisme qui est fatal, qui pèse sur nous. Nous ne pouvons pas dire que nous avons été libres à ce moment-là.

Avant même que nous soyons nés, on a choisi pour nous ; et peut-être même que les parents n'ont pas choisi que nous naissions. Peut-être y a-t-il autre chose qui est intervenu, qui a fait que nous sommes Suisses, Français, Allemands ou Roumains. Aucun de nous n'a choisi. Il y a donc un certain nombre de déterminismes. Est-ce parce qu'il y a une multitude de déterminismes que la liberté doit être comprise essentiellement au pluriel ?

La liberté, c'est finalement la manière dont nous utilisons nos déterminismes.

R. P. COTTIER : Il faudrait distinguer entre différents types de déterminismes. Il est sûr que l'homme est largement conditionné. Il y a des déterminismes que l'on peut vaincre ; il y en a d'autres qu'on ne pense pas à vaincre. La question est de savoir si, dans la mesure où l'homme peut vaincre certains déterminismes et acquérir cette indépendance qu'est la liberté que j'ai appelée métaphysique, c'est l'individu qui décide et qui choisit la liberté ou si c'est le groupe qui choisit pour lui. Il reste entendu que la condition de ce choix se trouve au niveau des institutions politiques et au plan de ce que j'appelle les libertés ; c'est-à-dire qu'en faisant appel à une sécularisation du concept de Liberté, vous semblez éliminer une distinction qui, pour moi, reste permanente. Qu'on soit ou non dans un concept théologique, cette question d'une transcendance de l'individu par rapport au groupe social me semble être un problème capital et permanent.

LE PRÉSIDENT : Est-ce que nous ne voyons pas intervenir, dans cette laïcisation, le concept de salut public au nom duquel on réprime un certain nombre de libertés ? On déclare toujours les réprimer provisoirement.

La liberté et l'ordre social

D'autre part, j'ai été très frappé par certains aspects de la conférence de Kéba M'Baye qui nous disait que, lorsqu'il y a des centaines de ^{p.322} milliers de personnes menacées de mourir de faim, on est obligé de prendre des mesures pour le salut de la communauté historique ; or, ces mesures limitent, en fonction de cette fin immédiate ou assez proche, un certain nombre de libertés : il faut travailler dur pour survivre, et il faut prendre les mesures économiques nécessaires pour que cette survie soit assurée.

Je crois donc que la question des conditions dans lesquelles on peut ou on ne peut pas vivre les libertés avait sa raison d'être tout à l'heure ; elle est très importante.

M. NICOLAS TERTULIAN : Dans ce débat sur liberté métaphysique, liberté réelle, liberté politique, je voudrais dire que le problème peut être éclairci en essayant de mettre en lumière les difficultés du concept de liberté.

Au sens métaphysique, on rencontre une opposition (que vous avez vous-même soulignée) entre liberté et dépendance. Donc la Liberté, au sens métaphysique, absolu, transcendant, cela veut dire suspension, mise entre parenthèses de la dépendance en faveur de la possibilité du choix et de l'indépendance absolue.

Mais précisément, si l'on considère le problème du point de vue de la pratique effective, on se rend compte — et tel est le paradoxe de la liberté dans la pratique sociale — qu'éliminer une contrainte, se délivrer d'une dépendance, suppose inévitablement l'acceptation d'une autre contrainte ou d'une autre dépendance.

Si on ne s'en tient pas à un plan de protestation stérile ou de négation abstraite, on ne peut pas trouver les forces réelles qui vous mettent dans la situation de neutraliser une force négative opprimante — disons la bureaucratie. Vous devez donc accepter de vous intégrer dans une discipline sociale très positive qui vous permettra de neutraliser cette force négative, la contrainte.

Et c'est ici que je vois la difficulté de la conception de la liberté comme nécessité comprise, l'idée de la nécessité de se soumettre aux tendances objectives de la réalité, de découvrir dans l'immanence de la réalité les forces réelles qui peuvent neutraliser des contraintes négatives. On a souvent utilisé cette idée pour assujettir, au nom de la nécessité, le sujet même qui cherchait sa voie.

La liberté et l'ordre social

On reprochait souvent à un écrivain comme Soljenitsyne de ne pas tenir compte, dans sa critique véhémement du stalinisme, de la nécessité historique du stalinisme lui-même.

Argument faux, parce que ce que souhaitait Soljenitsyne, ce n'était pas une liberté arbitraire mais une liberté réelle : sa liberté de création. Il pensait que le problème le plus ardu pour la société dans laquelle il vivait, c'était d'en finir avec les aberrations politiques de la pratique stalinienne et d'instaurer un nouveau type de société. Mais il ne peut pas s'affirmer comme écrivain s'il ne trouve pas des forces réelles sur quoi s'appuyer.

Je pense que l'antinomie liberté-déterminisme est fautive ; c'est l'héritage d'un concept métaphysique. La liberté suppose toujours que l'on utilise certains déterminismes positifs qui accroissent les capacités de ^{p.323} l'homme en lutte contre les déterminismes négatifs. Mais la délivrance de toute détermination, cela me paraît une utopie ; car la protestation reste stérile si vous ne trouvez pas de moyens effectifs de vous affirmer comme un homme libre et de réaliser votre délivrance.

R. P. COTTIER : Je n'ai pas du tout employé les expressions « indépendance absolue » ou « libération totale du déterminisme » ou « antinomie liberté et déterminisme ». Il est clair que l'homme est indépendant à la manière d'un homme, c'est-à-dire jamais absolument. Je ne nie pas du tout cet ensemble de dépendances sociales, mais il faut faire des distinctions dans ce que vous dites : vous employez comme des synonymes les termes de « contrainte », « déterminisme », « obligation », « discipline » ; or ce sont des termes très différents. Déjà Aristote faisait une distinction — et Dieu sait si les Grecs avaient le sens de la société — sur une double manière de vivre la vie sociale ; et notamment à propos du gouvernement, il distingue entre le gouvernement de type despotique et le gouvernement de type politique.

Le gouvernement despotique, c'est celui qui gouverne les hommes comme des choses ou comme des esclaves selon la conception grecque, l'esclave étant une chose ; au contraire, le gouvernement politique est le gouvernement qui s'adresse à des hommes libres, c'est-à-dire qui agissent non pas par contrainte mais en faisant appel à l'obligation morale et à l'obéissance à la loi.

Il faut marquer très fortement la différence entre l'obéissance volontaire à la

La liberté et l'ordre social

loi, qui est un acte libre, et le fait de se plier à la société sous la contrainte. Là encore, c'est une contrainte qui suppose mon adhésion morale, que je peux discuter ; le problème des libertés se joue sur ce plan-là.

M. IGNACY SACHS : Je suis d'accord avec M. Freund pour reconnaître qu'on doit notamment distinguer ce qui est formel de ce qui est concret ; et c'est, je crois, une distinction extrêmement importante pour notre discussion. Je ne crois pas, personnellement, que les choses arrivent à se résoudre par un singulier ou un pluriel. J'ai des exemples concrets de libertés purement formelles. Et je crois qu'il n'y a rien de plus dangereux, dans le monde actuel, que l'amour de la légalité ou de la pseudo-légalité sous toutes les formes. Je sais que toutes les violations des libertés de l'homme se font, en ce moment, au nom d'un paragraphe d'une loi.

Je voudrais insister sur l'aspect concret du problème de la liberté ou des libertés. La liberté est une faculté de choisir ; pour qu'on puisse choisir, il faut un champ possible. Lorsqu'il y a un candidat unique, je suis libre d'élire ce candidat unique. Formellement, tout se passe dans le cadre d'une légalité qui respecte le droit de vote du citoyen. Mais ce n'est pas le fond du problème. Je pourrais citer des exemples pris dans une tout autre sphère.

Vers 1951, aux Indes, on a cru pouvoir combattre le système des castes en introduisant un article dans la Constitution déclarant que tout ^{p.324} citoyen victime d'une discrimination en raison de son appartenance au groupe des Intouchables pouvait s'adresser au tribunal ; et tout un système légal avait été mis en place, dans la meilleure tradition britannique. Ayant séjourné assez longtemps aux Indes à ce moment-là, je puis vous dire que j'ai été témoin de plus de cinquante cas de discrimination par jour.

Donner à un pauvre paysan ou à un serviteur qui n'a pas de moyens d'existence, la possibilité d'aller plaider sa cause devant un tribunal, cela ne veut strictement rien dire. Il n'a pas les moyens économiques d'utiliser ces moyens légaux qui ont été mis à sa disposition. Il n'a donc aucune chance ; il doit se soumettre à la discrimination, sinon il crèverait de faim.

C'est donc dans ce champ de possibilités que je vois le problème central.

Et permettez-moi, dans cet esprit-là, de faire une autre variation sur le problème de la liberté et des libertés. Je voudrais insister sur la possibilité de

La liberté et l'ordre social

considérer les libertés comme un système — l'accent logique étant mis sur le mot « système » —, comme un tout cohérent. Un ensemble où l'interdépendance des différentes libertés est extrêmement importante.

En d'autres termes, les libertés ne s'additionnent pas simplement ; ce n'est pas une somme arithmétique de tels ou tels droits ou libertés. Ce qu'il nous faut, c'est un système cohérent.

Il est assez compliqué, évidemment, de déterminer quelles sont les libertés qui doivent faire partie de ce système. Il est surtout extrêmement difficile de voir tous les rapports constituant ce système.

M. Ricœur nous disait avec raison, dans sa conférence, qu'une dictature de type stalinien est née sur la base d'un système économico-social du type socialiste. Il n'y a donc pas de déterminisme univoque entre la base et la superstructure, et beaucoup de marxistes seraient tout à fait d'accord avec lui sur ce point : le rapport entre la base et la superstructure est loin d'être univoque. Il est possible de concevoir différentes superstructures sur la même base. C'est, je crois, dans cette direction que va toute la pensée de Marcuse sur le système capitaliste et la société d'abondance. L'abondance pourrait soutenir une superstructure tout à fait différente de la société qu'il conteste. Cette possibilité existe réellement.

Nous n'avons pas des rapports univoques, mais le problème subsiste. Si les libertés sociales et économiques ne suffisent pas, elles sont néanmoins nécessaires et, de ce côté-là, je crois qu'une partie tout à fait substantielle de la critique marxienne — j'insiste sur l'adjectif *marxienne* pour me distinguer d'un marxisme parfois dogmatique — reste valable.

Je crois que la définition du socialisme même mériterait d'être reprise. Le socialisme n'est certainement pas que l'appropriation publique des moyens de production. Le socialisme comporte encore un égalitarisme comme principe de distribution sociale. Je dis de nouveau égalitarisme pour ne pas dire égalité, et pour signifier qu'il y a tout de même une certaine différenciation, maintenue dans certaines limites et qui ^{p.325} admet certains critères de différenciation mais en rejette d'autres. Mais cela ne suffit pas pour définir le socialisme. Il y a un troisième volet. Ce troisième volet, c'est la participation à l'œuvre — si je puis utiliser la terminologie proposée, hier, par Paul Ricœur ; parce que, sans participation, je ne crois pas qu'on puisse imaginer un système vraiment socialiste.

La liberté et l'ordre social

Paul Ricoeur avait raison, hier, de montrer cette perspective qui est, je crois, celle de la discussion de beaucoup de nos collègues tchèques qui se demandent comment greffer des institutions démocratiques, telles qu'elles ont évolué historiquement en Occident, sur un tronc économique-social socialiste. Mais je ne crois pas que cette greffe, même si elle avait réussi — ce qui, hélas, n'est pas le cas — eût résolu le problème.

Ayant cette possibilité extraordinaire que constitue la propriété publique des moyens de production, il faut, en matière économique et sociale, prendre collectivement des décisions et des options à longue échéance, et ceci à travers un système d'institutions qui n'existe pas. Nous ne connaissons pas, ni dans la pratique de l'Occident, ni dans la pratique des pays de l'Est, d'institutions politiques pouvant garantir un pluralisme d'opinions qui puissent s'exercer sur des problèmes d'option à long terme. Ce problème ne s'est jamais posé dans les démocraties de type occidental. Une solution n'a même pas encore été ébauchée dans les pays de l'Est. Or ce sont les grandes options qui vont déterminer les champs de possibilité de nos petits-enfants. Et en ce sens-là, nous avons conditionné leur liberté d'action. Si, aujourd'hui, je me décide à construire une ville, cinq, dix, quinze générations vont vivre dans cette ville. De ma décision actuelle vont dépendre les conditions matérielles de la vie de ces générations futures. C'est un exemple banal. Je pourrais en trouver de plus compliqués. Le problème de la consommation collective et de la consommation individuelle, par exemple ; le problème de la hiérarchie des salaires, c'est-à-dire le problème de savoir si on va payer un ingénieur deux fois plus ou cinq fois plus, ou au même tarif qu'un ouvrier. Cela aura des implications extrêmement importantes. Il y a tout un champ de métadécisions sociales qui dépassent de loin le cadre habituel de ce qu'on appelle la planification, etc. Où prendre ces décisions ? Comment les prendre ? Comment assurer ce pluralisme d'opinions ? Ce n'est pas par plébiscite. Il serait assez naïf de penser qu'on peut résoudre des problèmes aussi complexes et à très longue échéance, au moyen d'une consultation de l'opinion publique. L'opinion publique n'est malheureusement pas préparée à discuter à fond de telles questions.

Mais alors, comment un corps de privilégiés peut-il faire cela au nom des générations futures ? Il y a là un ensemble de problèmes extrêmement complexes.

La liberté et l'ordre social

Je crois que c'est dans ce cadre d'institutions — et là, je vais dans la foulée de M. Ricœur, en insistant sur le problème des institutions — que va se jouer vraiment le problème des libertés concrètes à longue échéance.

Qu'il me soit permis de vous dire que cette question a préoccupé un certain nombre de chercheurs, tout au moins pendant quelque temps, p.326 en Pologne. Malheureusement, leurs travaux n'ont pas pu être menés à bonne fin. Il y eut, en 1967, un séminaire où l'on a essayé d'une part, de discuter un peu de ces institutions et, de l'autre, de discuter des facteurs qui déterminent le champ du possible.

Il est évident qu'il y a une axiologie, le poids du passé vivant, les conditions sociologiques, les conditions économiques, et il y a des feed-back. Ce sont évidemment les conditions économiques qui déterminent les possibilités ; c'est le système qui va déterminer la potentialité économique future. Il y a tout un problème d'interdépendance. C'est dans ce cadre que s'engage la discussion sur les libertés, tout au moins pour l'avenir.

M. CONSTANTIN DESPOTOPOULOS : Je voudrais revenir au problème de la liberté. L'excellente analyse de M. Sachs ne nous a présenté qu'un cas possible où le problème de la liberté peut s'insérer.

Quand on parle des rapports entre liberté et ordre social, on vise un sens des libertés beaucoup plus pratique, trivial, indépendant de son sens métaphysique, voire de son poids moral.

Il est vrai que l'homme peut se détacher de cet enchaînement de facteurs qui conditionnent — je ne dis même pas : déterminent — sa pensée et sa conduite, et penser et décider de manière indépendante de tous ces conditionnements. Mais laissons de côté cet aspect métaphysique du problème et même l'aspect moral, à savoir : la possibilité pour l'homme de se détacher de ce que ses instincts et ses intérêts subjectifs lui dictent, sa capacité d'agir d'après des règles générales susceptibles de servir tout autre être humain. C'est par ce biais qu'on pourrait trouver la raison d'être de l'Etat. Mais ce raisonnement nous emmènerait trop loin.

Comme le droit institutionnalise la liberté comprise comme un droit global, quel champ de liberté rend-il possible ?

La liberté et l'ordre social

Le droit veut que tout être humain conserve sa vie et la mène de la façon la meilleure possible ; c'est pour cela que même l'être humain à l'état de fœtus est protégé par la loi.

Mais pour que la vie d'un homme soit accomplie, il faut, d'une part, qu'autrui n'attente pas à sa sécurité psycho-physique et il faut encore des actes positifs qui permettent à cette vie d'être accomplie.

Le droit global de ma liberté comprend tout et même ces libertés, tout ce que je peux inventer pour mettre en valeur les possibilités du monde autour de moi. Mais pour que ma liberté existe en tant que droit, il faut que des obligations se créent simultanément chez tous les autres, pour qu'ils ne me privent pas de l'exercice de ma liberté.

Cela crée déjà des difficultés insurmontables. Et c'est ainsi que l'administration sans contrainte — on ne doit pas identifier l'administration avec la contrainte — est établie afin de répartir les centres d'action de la liberté de chacun. Mais ce n'est pas seulement cela. L'administration doit aussi exister afin de protéger les êtres humains qui n'ont pas la liberté réelle.

p.327 Mais l'organisation des fonctions sociales, des services sociaux, entre autres, et surtout la protection en vue de la survie de toute la société, imposent aussi certaines obligations à tous ceux qui sont capables d'activité consciente. Et nous avons là une source de restriction des libertés.

Si un régime décide que l'unité de production est socialisée et non privée, ce n'est pas une atteinte à la liberté. C'est une terminologie fautive que de parler d'économie libre. C'est une terminologie que nous devons rejeter radicalement. Mais, d'autre part, un système socialiste peut être respectueux ou non de la liberté ; il peut enfreindre les limites raisonnables de l'initiative de la personne privée en lui imposant beaucoup de restrictions, ou il peut être tout à fait libéral et laisser aux individus de grandes possibilités d'agir sans intervenir dans leur vie privée. Réciproquement, un régime non socialiste peut être interventionniste et diminuer au minimum l'initiative de la personne privée, c'est-à-dire son droit global à la liberté.

Et ce qui est caractéristique de l'un et l'autre système, c'est qu'une personne ne peut participer aux biens matériels ou culturels de sa société qu'au titre de son travail. Une servitude majeure est donc de passer son temps à travailler.

La liberté et l'ordre social

Mais cela existe aussi bien dans le régime socialiste que dans le régime non socialiste.

Donc l'administration intervenant, d'une part elle diminue la liberté, mais d'autre part elle protège les personnes. Par exemple, une réglementation concernant la drogue, ne porte pas atteinte à la liberté de la personne qui a une tendance pathologique à se droguer, car cette tendance n'est pas une liberté réelle. En fonction de cette tendance pathologique, elle n'est pas libre. L'administration doit donc intervenir pour remplir son rôle de protecteur.

Le danger, c'est que la police et l'armée peuvent faire un usage abusif de leurs pouvoirs et neutraliser tous les systèmes de liberté.

Ce qui manquait dans la définition du socialisme que vous avez donnée, c'était cette sécurité de la personne contre les déviations de la police, qui justifie la définition de Montesquieu et qui en montre la valeur même pour un régime socialiste.

M. IGNACY SACHS : Je crois que ma définition de la participation à l'œuvre était suffisamment large pour constituer une garantie contre les distorsions du régime. Et s'il y a des institutions de contrôle social, si un pluralisme d'opinions est assuré, je ne crois pas que les distorsions que vous venez d'évoquer puissent se produire.

Je sais bien que je suis en train d'entrer quelque peu dans le domaine de l'utopie, bien que j'aie essayé de partir d'un champ possible.

M. NICOLAS TERTULIAN : Le professeur Sachs a soulevé un problème qui, en partant de la conférence du professeur Ricœur, me paraît extrêmement important et qui, s'il ne peut être élucidé maintenant, permet tout au moins qu'on se pose des questions.

p.328 Le professeur Ricœur disait que c'est une faute mortelle du marxisme d'avoir ignoré l'aliénation politique dans les sociétés socialistes actuelles. Et il ajoutait que l'existence de cette aliénation va de pair avec un certain bien-être économique et social, ou peut lui être synchrone.

Le professeur Sachs nous a dit qu'il partage ce point de vue, dans le sens qu'on peut admettre — comme Marcuse l'a admis pour la société d'abondance

La liberté et l'ordre social

de type occidental — une relative prospérité économique assurée par la propriété collective des moyens de production, mais qui, sur le plan de la superstructure politique, coïncide avec un centralisme outrancier, voire avec l'arbitraire du pouvoir.

Mais tout en admettant la distinction entre le plan économique et le plan politique, j'ai un doute que je veux exprimer : je ne pense pas vraiment que l'analyse de Marcuse sur la société d'abondance puisse être extrapolée aux conditions de la société socialiste. Je ne pense donc pas qu'il y ait possibilité d'assurer un vrai épanouissement économique sur la base d'un centralisme politique outrancier.

Je me demande quelle serait la raison de maintenir un pouvoir autocratique dans une société qui a réalisé la collectivisation des moyens de production. Le centralisme autoritaire est dicté par le fait que le pouvoir n'est pas en état d'assurer le vrai épanouissement économique et social des citoyens et qu'il ne peut assumer ce qu'on peut appeler la démocratie économique, la participation effective de tous les citoyens à leur propre gestion économique, à l'administration des services publics, à la répartition de ce qu'ils produisent.

Le problème est extrêmement délicat et important, parce qu'on ne doit pas en rester à la constatation d'une hétérogénéité entre le plan économique — même en admettant qu'on peut atteindre un certain bien-être dans une telle société — et le plan politique. Mais il convient de se demander pour quelles raisons cette société a encore besoin de maintenir un centralisme outrancier et un pouvoir qui frise l'autocratie.

Je crois qu'une vraie démocratie économique, donc l'épanouissement, l'autogestion, l'auto-administration des citoyens, leur consentement à tout ce qui se passe dans leur vie, la répartition des biens, ne peut pas être réalisée sous un pouvoir qui, lui, décide seul, avec une minorité bureaucratique. Une vraie démocratie économique aboutit finalement à une démocratisation politique. Nous nous trouvons actuellement à un stade transitoire, mais la bureaucratie, si elle veut vraiment atteindre un rendement économique effectif, doit céder la place, parce qu'elle se fonde sur la rareté. Elle se fonde sur l'impossibilité d'assurer encore l'épanouissement d'une vraie démocratie économique.

Je pense donc qu'il n'y a pas seulement une séparation, mais une liaison

La liberté et l'ordre social

étroite entre les grandes réformes économiques dans les sociétés socialistes et la démocratisation sur tous les plans : sociologique, politique, etc.

J'accepte très prudemment l'analyse de Marcuse qui a démontré de façon remarquable que, dans la société occidentale, il y a une grande prospérité économique sur fond d'une corruption subtile des sujets. On donne aux gens le plus possible, mais à condition qu'ils acceptent le ^{p.329} *statu quo*, qu'ils ne le mettent pas en question. Mais je doute que cette analyse puisse être extrapolée aux sociétés socialistes.

M. IGNACY SACHS : Je répondrai en trois temps : Sur un plan purement marxologique, je crois que les discussions des cinq ou six dernières années — en particulier les discussions qui sont parties du concept du mode asiatique de production, mais qui ont largement dépassé ce cadre — permettent de lire Marx dans une perspective pluraliste et de considérer les modes de production comme des concepts logiques et non pas comme une suite de tiroirs dans lesquels s'enchaîne l'histoire.

Je ne crois pas que l'image courante de Marx déterministe soit une image vraie. C'est une image que malheureusement vingt, trente ou cinquante années de dogmatisme à l'intérieur des groupes de philosophes et d'historiens de filiation marxiste, ont réussi à propager.

Le Marx du chapitre IV du *Manuel de l'histoire du parti bolchéviste* (de Staline) n'est pas Marx, si vous voulez. Donc je vois bien la possibilité de concilier le marxisme avec une vision plus réaliste du développement historique.

Et si on admet qu'il y a eu différentes possibilités de passage d'une société de classes à la société sans classes, comme il y a eu différentes formes de passage du féodalisme au capitalisme, on retrouve le problème qui est au centre même des discussions dans les pays socialistes : celui de la pluralité des voies du socialisme. En poussant un tout petit peu plus loin, je dois admettre qu'une même base socio-économique peut sous-tendre des superstructures différentes.

Je ne peux donc pas entièrement partager l'optimisme que vous manifestez en disant que des changements sur le plan socio-économique amèneront nécessairement des changements politiques, que pourtant je souhaite autant que vous.

La liberté et l'ordre social

M. NICOLAS TERTULIAN : Vous pensez donc qu'il y a, dans la société socialiste, la possibilité d'un grand épanouissement économique sur le fondement d'un pouvoir politique autocratique ou bureaucratique.

M. IGNACY SACHS : Je constate un fait. Permettez-moi de parler un instant en tant qu'économiste. On peut dire tout ce qu'on veut de l'Union soviétique, mais la performance purement matérielle qui s'étend de 1917 à 1968, est une performance remarquable. Eh bien, cela s'est fait avec une superstructure politique qui n'est pas celle que nous aimerions voir. Je crois malheureusement qu'il est possible de produire des biens matériels sans que cela amène automatiquement des changements dans le domaine politique. C'est une constatation.

M. NICOLAS TERTULIAN : La sphère de l'économique n'est pas seulement la production, mais la participation effective...

M. IGNACY SACHS : p.330 Si vous me dites qu'il n'y a pas de développement économique aussi longtemps qu'un système de participation réelle n'est pas mis en place, nous sommes tout à fait d'accord. C'est ce que j'ai postulé tout à l'heure en disant que le socialisme, c'est la propriété publique des moyens de production, l'égalitarisme, plus la participation légitime à l'œuvre, c'est-à-dire à la production, à la distribution, sous différentes formes de contrôle social, etc.

M. NICOLAS TERTULIAN : Vous pensez que si, en Union soviétique, le mécanisme économique est changé dans le sens d'une planification qui se fonde sur une large consultation démocratique sur le plan économique, les choses iront mieux...

M. IGNACY SACHS : Le jour où l'Union soviétique trouvera des institutions capables de permettre une large consultation démocratique sur la planification, le problème sera résolu. Mais le fait d'avoir plus d'usines, d'avoir un spoutnik de plus, ou d'avoir 6 ou 7 % de taux de croissance de l'économie par année, ne provoquera pas immédiatement la mise en place des institutions permettant cette consultation démocratique.

C'est pourquoi, pour aller jusqu'au fond de ma pensée, je crois que le

La liberté et l'ordre social

problème du développement économique des pays socialistes est tout entier centré sur la politique. C'est la politique qui est en train de freiner en ce moment, et ce n'est pas l'économie qui empêche l'épanouissement politique. Malheureusement, ce frein peut subsister assez longtemps.

La seconde partie de ma réponse consiste à dire qu'il y a malheureusement une certaine autonomie du système politique, une autonomie liée, à la limite, aux différentes formes de dégénérescence étatique. Et je ne crois pas que ce soit la particularité de tel ou tel régime. Nous pouvons faire le tour du monde, nous en trouvons des exemples dans différentes sociétés présentant des aspects économique-sociaux très différents ; partout nous verrons une situation où un appareil bureaucratique d'Etat commence à vivre au jour le jour. Il commence à vivre au jour le jour parce qu'il se sent menacé, parce qu'il n'a pas de perspective, parce qu'il ne sait pas comment prendre les options à longue échéance. Et cela crée une logique propre.

M. NICOLAS TERTULIAN : La notion même de vie économique ne doit pas être restreinte au développement de la technique d'un pays ; cela suppose vraiment l'idée d'une auto-administration sur tous les plans.

M. IGNACY SACHS : Il n'y a qu'une petite différence sémantique entre nous. Sur le fond, je suis d'accord avec vous. Ce que je veux dire, c'est que l'histoire des trente à cinquante dernières années montre des exemples de pays qui ont des taux de croissance — je ne dis pas de développement — du produit national tout à fait respectables, où le niveau de vie monte indiscutablement, mais qui ne ^{p.331} présentent pas automatiquement des changements dans la superstructure politique. C'est malheureux, mais c'est comme cela.

Je suis beaucoup plus pessimiste que vous dans ce sens et, en même temps, moins déterministe.

M. NICOLAS TERTULIAN : Je parle de l'expérience que j'ai des valeurs sur le plan économique...

M. IGNACY SACHS : Mais les valeurs sur le plan économique, ce sont des valeurs très mineures, très relatives, si on fait des comparaisons avec d'autres pays. Et, en fin de compte, permettez-moi de me situer dans une perspective

La liberté et l'ordre social

historique. Si au lieu de considérer qu'il manque des chaussures ici, ou de la viande là, vous considérez la perspective d'industrialisation des pays de l'Europe de l'Est d'une manière cavalière, dans l'espace d'une génération, il faut admettre que ces régimes ont été efficaces. Vous pouvez me répondre que, parfois, le prix social payé pour cette industrialisation a été très élevé, mais l'efficacité économique ne peut être mise en discussion. Je comprends très bien qu'on puisse rétorquer que le même système aurait dû fonctionner beaucoup plus efficacement. C'est un autre problème. Mais nous ne nous trouvons pas devant un système en collapse, du point de vue économique.

M. NICOLAS TERTULIAN : Il y a des options. Pour pouvoir faire la meilleure option, une option qui vraiment trouve un consensus général, il faut instituer une démocratie politique.

M. IGNACY SACHS : Mais c'est bien ce que j'ai dit. Alors nous sommes tout à fait d'accord. Vous, vous avez dit que le développement économique va amener des changements politiques. Et moi, je dis que les changements politiques sont la condition nécessaire pour une amélioration du système économique dans le socialisme. Et, au stade actuel du développement des pays socialistes, la question clé c'est la question politique, et non pas la question économique.

De toute façon, il s'agit d'un système d'interdépendance : l'économique agit sur le politique et le politique sur l'économique.

M. IVAN BOLDIZSAR : J'avais demandé la parole avant cette discussion animée, parce que je voulais enchaîner sur ce qu'a dit Julien Freund citant Rosa Luxemburg : à savoir que la liberté, c'est le droit à l'erreur. Et comme je suis un écrivain, et non un sociologue ou un économiste, je vais me servir de ce droit. Peut-être ne savez-vous pas que cette idée, le droit à l'erreur, a joué un rôle énorme dans la période du dégel dans mon pays, et je crois aussi dans les autres pays de l'Est.

Dans la période poststalinienne à laquelle je vais faire allusion, à partir de 1953, la question du droit à l'erreur a été posée. Cela a été accepté et, pendant un ou deux ans, on a eu droit à l'erreur. Et puis, il y a eu un reflux, une restauration du stalinisme complet, avant même 1956, où tous ceux qui usaient de ce droit fondamental de la liberté ont eu des ennuis.

La liberté et l'ordre social

p.332 Mais depuis — si je puis me placer, comme l'a dit M. Sachs, dans une perspective historique bien que cela ne fasse que dix ou douze ans — je constate dans mon pays un développement et aussi une croissance dus au fait qu'on a rétabli et même développé le droit à l'erreur. A tel point qu'on a vu un responsable du parti au pouvoir déclarer, il y a quelques semaines, que le marxisme ne soumet pas le pays à une hégémonie idéologique. A notre très grande satisfaction et aussi à notre surprise, cette déclaration a été reproduite dans la *Literaturnaïa Gazetta*. Et si je cite cet exemple, ce n'est pas tellement parce qu'il est intéressant, mais parce que je vois de nouveau — et peut-être qu'ici j'exagère — qu'en Occident on nous considère toujours comme soumis à un monolithisme stalinien, pensant que tous les pays de l'Est sont égaux, bien que nous sachions depuis Orwell qu'il y a toujours des gens qui sont plus égaux. Or le développement n'est pas le même dans tous les pays de l'Est.

Dans l'admirable conférence du professeur Ricoeur et aussi au cours de l'entretien, on a évoqué le marxisme stalinien parce que c'est beaucoup plus facile pour la discussion. Mais ni la philosophie, ni la pratique ne se sont arrêtées dans nos pays. On fait deux pas en avant, un pas en arrière ; quelquefois deux pas en arrière, un pas en avant, mais cela bouge. Mais le rythme n'est pas le même, et surtout on ne peut pas se servir des stéréotypes staliniens à l'époque poststalinienne.

Et puis, on incline toujours à oublier que les conditions d'existence dans les pays depuis longtemps industrialisés et dans les pays tout récemment industrialisés ne peuvent pas être les mêmes, surtout du point de vue de la liberté ou des libertés. Si on oublie cela, on ne peut pas arriver à une solution ni à une synthèse. Et je pense que dans les entretiens suivants on devrait réfléchir sur le fait que, dans les pays de l'Est, le problème le plus important est celui de la Liberté et des libertés. Mais le point de départ ne peut pas être la notion de la liberté reçue dans les pays hautement et longuement industrialisés, parce qu'alors nous posons des normes qui ne sont pas applicables à nos sociétés et nous retournons aux discussions que nous avons eues au temps de la guerre froide.

M. ERIC WERNER : Je me demande si la dualité de « la Liberté et les libertés » ne recoupe pas Etat et société, et si la raison pour laquelle on a eu de la peine, ce matin, à bien poser le problème de la synthèse entre ordre et liberté n'est

La liberté et l'ordre social

pas due au fait qu'on ne savait pas très bien sur quel plan on se situait.

La liberté a un sens unique au niveau de l'Etat et a un sens équivoque au niveau de la société. On peut parler de la liberté au singulier au niveau de l'Etat ; on parle des libertés, au pluriel, au niveau des sociétés.

M. JULIEN FREUND : Je ne sais pas si je mettrais la liberté au niveau de l'Etat. L'Etat est une instance neutre. Il est là pour tous les citoyens, et les libertés se posent essentiellement au niveau de la société, pas au niveau de l'Etat. Si vous posez le problème de la p.333 liberté au niveau de l'Etat, je crains qu'on ne tombe dans le totalitarisme. C'est au niveau de la société qu'il faut toujours maintenir le problème des libertés, et non au niveau de l'Etat.

Si vous posez le problème au niveau de l'Etat, vous trouvez tous les systèmes de dictature que vous pouvez imaginer.

M. ERIC WERNER : La liberté intervient à ce niveau.

M. JULIEN FREUND : C'est toujours la différence entre Etat et Parti. C'est une chose fondamentale.

C'est le parti au pouvoir qui donne son impulsion à l'Etat ; c'est lui qui respecte ou non la neutralité. Mais si le parti au pouvoir utilise l'Etat pour sa propre politique uniquement, alors nous sommes dans une déviation du politique.

Mgr PAUL BOUVIER : Je voudrais revenir sur ce qui était l'objet de la conversation au début de l'entretien, à savoir : la liberté et les libertés. On a peut-être oublié, en parlant de la liberté, qu'il ne faut pas la séparer d'une certaine contrainte. Nous ne sommes pas libres de ne pas être libres. Il y a là une nécessité qui nous oblige à tenir compte de ces deux aspects du problème. Bossuet disait : « Quand on a réussi à séduire la foule par l'appât de la liberté, elle suit en aveugle, pourvu qu'elle en entende seulement le nom. » Il avait bien compris qu'il y a au cœur de l'homme quelque chose de mythique, d'extraordinaire, qui fait que ce mot « liberté » a des résonances étonnantes. Mais il ne faut pas oublier que cette liberté-là ne va pas sans une certaine contrainte.

La liberté et l'ordre social

La liberté demande, pour s'exercer, un certain climat ; et c'est parce que ce climat n'est pas réalisé qu'il y a des obstacles, et que, dans la perspective socialiste (de Marx ou des autres conceptions économiques et sociales), il est nécessaire de lever les obstacles qui empêchent la liberté de s'exercer.

Mais ces obstacles ne doivent pas être levés de manière telle que le fait de les supprimer supprime des libertés. Par exemple, l'impossibilité d'une information libre, des déplacements, de l'expression, l'impossibilité de se réunir, tout cela évidemment n'est pas un chemin vers la liberté. Au fond, il y a deux façons de guérir un homme. Vous pouvez le guérir en le soignant et vous pouvez le guérir en le tuant. Il n'est plus malade, mais il est mort.

Il y a donc un certain nombre de libertés nécessaires à l'homme pour que sa vie soit digne. C'est en s'efforçant de les respecter, et en surmontant les obstacles qu'on va vers une véritable liberté. Et je crois qu'il y a place pour la loi, le droit, car la loi et le droit doivent limiter certaines libertés exagérées qui risquent d'être un obstacle pour les libertés de tous. Lacordaire disait : « Entre le fort et le faible, c'est la loi qui libère, et c'est la liberté qui asservit. »

M. JEAN WAHL : Il y a un contexte de liberté qui est très difficile à délimiter. Si l'on essaie de trouver la liberté — p.334 Bergson l'a dit — la liberté échappe. Et alors, je suis dans une situation assez difficile. Je suis près de M. Starobinski, et j'en suis très heureux, et d'autre part, je suis assez malheureux d'entendre certaines affirmations et certaines conceptions qui font évanouir la liberté. Mais c'est dans son destin. Jaspers l'a dit : « La liberté est toujours sur le point de s'évanouir ; elle est toujours à la limite de l'évanouissement. » Pourquoi ? Parce que la liberté est soit obéissance à la raison, soit contingence. Et si on dit qu'elle est obéissance à la raison, il n'y a plus de choix.

Socrate a dit : « Personne n'est méchant volontairement. » Par conséquent, il contribuait à l'évanouissement de la liberté, lui qui donne des exemples admirables de liberté, jusqu'à la mort et jusqu'à la soumission à la loi qu'il rejette d'autre part. Ou bien elle est contingence, comme disent les épicuriens, et ce n'est plus notre liberté.

Alors, on ne peut guère parler de liberté et c'est pour cela que je ne m'étonne pas des méandres de la conversation qui a porté sur l'économique, le social. Où est la liberté ?

La liberté et l'ordre social

On disait que finalement on ne devait pas chercher dans l'économie la liberté, mais dans la société.

Au fond, c'est tout de même dans l'individu qu'on doit la chercher si elle est. Elle est, mais elle est toujours sur le point de disparaître, soit au profit de la raison, soit au profit de la contingence. Mais la raison et la contingence sont toutes les deux nécessaires à la liberté. Ces éléments nécessaires, si on les explicite trop, contribuent à la détruire. C'est là la limitation de toute discussion sur la liberté. Et c'est pourquoi je me permets de retourner à mon silence, parce qu'on peut faire des actes libres, mais on ne peut pas beaucoup parler d'eux. C'est cependant par un acte libre que j'ai parlé.

LE PRÉSIDENT : Je ne vous promettais pas que nous épuiserions le problème. J'aimerais tout de même vous rendre attentifs au fait que nous avons tenu une table ronde internationale : Hongrois, Roumains, Français, Suisses, Polonais, Canadiens, Grecs, se sont exprimés devant vous. Peut-être aurez-vous eu l'impression qu'il s'agissait d'une conversation à bâtons rompus, d'une conversation sinueuse. Je crois qu'à travers les méandres ou les accidents de notre conversation, la raison a peut-être cheminé ; la ruse de la raison s'est manifestée en tout cas. Elle a admirablement, par la voix de Jean Wahl, conclu notre débat. Je le remercie très vivement.

@

INDEX

Participants aux conférences et entretiens

@

- ABRAHAM, Pierre : 277.
- ARON, Raymond : **67**, 209, 211, 212, 215-218, 221, 226, 234-239, 252.
- ASSAAD, Fawsia : 170, 175, 179, 190, 225, 304, 305.
- BABEL, Henry : 291, 295.
- BERENSTEIN, Alexandre : 159, 175, 183.
- BERGERON, Gérard : 317.
- BLAKE, E. C. : 285.
- BLANCHARD : 245.
- BOLDISZAR, Ivan : 210, 212, 229, 278, 279, 331.
- BOUVIER, Paul : 163, 164, 169, 171-173, 187, 299, 301, 333.
- BUNGENER, Pierre : 177, 180, 254.
- BOTEZ : 225.
- CAMPAGNOLO, Umberto : 162-165, 168-170, 172-174.
- CHAVANNE, André : 265, 269, 271, 283, 310, 314.
- CHRISTOFF, Daniel : 225.
- COTTIER, Georges M.-M. : 160, 174, 175, 320, 321, 323.
- DANIÉLOU, Jean : **145**, 265, 267, 286, 287, 289-290, 293-295, 296, 298, 300-306, 308, 309, 312.
- DESPOTOPOULOS, Constantin : 194, 318, 326.
- ECKENSTEIN : 257.
- FAESSLER, Marc : 200, 204, 220, 292, 294, 295, 303.
- FESSARD, Gaston : 275, 276, 285.
- FREUND, Julien : 167-170, 179, 180, 190, 196, 207, 213, 227, 272, 273, 316, 321-323.
- GIROD, Roger : 213, 307.
- HALPÉRIN, Daniel : 249, 252.
- HERSCH, Jeanne : 162, 163, 165, 175, 181, 185-188, 197, 200, 212, 214, 215, 218.
- HUBAY : 306.
- HUMBERT-DROZ, Jules : 161.
- IVASCO, Georges : 332.
- IWASKIEWICZ, Jaroslaw : 313.

La liberté et l'ordre social

KOWARSKI : 261.
LAMBERT, Paul : 262, 309.
LIEHM : 279.
LUKIC, Radomir : 198-200, 227.
MARCUSE, Herbert : **129**, 266, 268-271, 273-283.
M'BAYE, Kéba : **11**, 160, 166, 174, 176, 180, 181, 183.
MUNZINGER : 225.
NANTET, Jacques : 219, 287.
OKAM, 263.
PAPAIOANNOU, Kostas : 275, 299, 301, 302.
PICOT, François : 214.
RENS, Ivo : 171, 319.
RICŒUR, Paul : **41**, 186-191, 193-196, 199-202, 204.
RILLET, Jean : 290, 293, 294.
ROULLET, Odile : 241, 244.
RUDHARDT, Jean : 191.
RUEFF, Jacques : 241, 244, 245, 249, 252, 256, 262, 264, 274, 275, 310.
SACHS, Ignacy : **113**, 210, 230, 243, 244, 246, 247, 250, 252, 253, 258, 263, 268-271, 323, 327, 329-331.
SAFRAN, Alexandre : 193, 288-290.
SICHIROLLO, Livio : 300.
SIDJANSKI, Dusan : 246.
TERRACINI, Umberto : 208, 221.
TERTULIAN, Nicolas : 201, 203, 204, 232, 312, 327, 329, 330, 331.
VAN CAMP, Henri : 185, 194, 197, 204, 255, 262, 281-283.
VAN EMDE BOAS, Conrad : 242.
VAN EMDE BOAS, Magdalena : 231.
WAHL, Jean : 182, 188, 189, 240, 313, 332.
WALL, Bernard : 242, 296.
WERNER, Alfred : 192.
WERNER, Eric : 332, 333.
WIDMER, Gabriel : 297, 302.

*

Conférences : [M'Baye](#) — [Ricœur](#) — [Aron](#) — [Sachs](#) — [Marcuse](#) — [Daniélou](#)

Entretiens : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#) - [Quatrième](#) - [Cinquième](#) - [Sixième](#) - [Table ronde](#)

@