

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



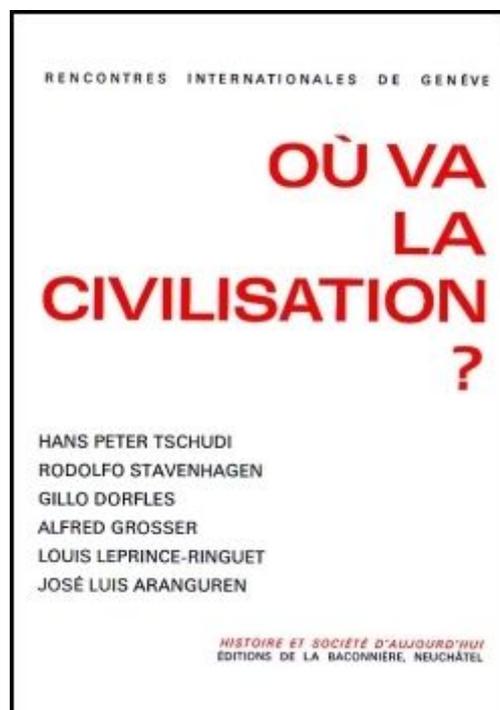
TOME XXIII
(1971)

**OÙ VA
LA
CIVILISATION ?**

Hans Peter TSCHUDI — Rodolfo STAVENHAGEN
Gillo DORFLES — Alfred GROSSER
Louis LEPRINCE-RINGUET — José Luis ARANGUREN

Où va la civilisation ?

Édition électronique réalisée à partir du tome XXIII (1971) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1972, 312 pages. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

Où va la civilisation ?

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

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

[Allocution de Jean Starobinski](#)

[Hans Peter TSCHUDI](#) : [Où va la Suisse ?](#) Conférence du 31 août.

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC : [Qu'est-ce que la civilisation ?](#) Le 1^{er} septembre.

[Rodolfo STAVENHAGEN](#) : [L'Amérique latine demain : Entre le sous-développement et la révolution.](#) Conférence du 1^{er} septembre.

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [L'avenir de L'Amérique latine.](#) Le 2 septembre.

[Alfred GROSSER](#) : [Crise de la Société et crise de l'éducation.](#) Conférence du 2 septembre.

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Les impératifs de l'éducation.](#) Le 3 septembre.

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Défense de l'optimisme.](#) Le 3 septembre.

[Gillo DORFLES](#) : [Le déséquilibre écologique et l'urbanisme.](#) Conférence du 3 septembre.

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [La ville illisible.](#) Le 4 septembre.

[Louis LEPRINCE-RINGUET](#) : [Sciences, techniques et bonheur des hommes.](#) Conférence du 6 septembre.

SIXIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Plaidoyer pour la science.](#) Le 7 septembre.

[José Luis ARANGUREN](#) : [La morale dans la civilisation de l'avenir.](#) Conférence du 8 septembre.

SEPTIÈME ENTRETIEN PUBLIC : [Une morale pour demain.](#) Le 9 septembre.

*

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

@

Où va la civilisation ?

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 les conférences et les entretiens de leurs décades bisannuelles.

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.

@

Où va la civilisation ?

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

Où va la civilisation ?

INTRODUCTION

@

p.009 Si le comité des RIG, après avoir songé d'abord à « Les maladies de la civilisation », puis à « Malaise dans la civilisation », a finalement opté pour le titre général *Où va la civilisation ?*, c'est en tant qu'il pose en une seule formule la question de l'avenir et du sens de la civilisation. Celle-ci sera-t-elle capable ou non de maîtriser sa destinée ? Ce n'est pas aux ordinateurs qu'il appartient de répondre.

Nombre des dangers qui menacent la civilisation sont maintenant connus et incessamment dénoncés. Chaque jour s'allonge le chapitre des méfaits de la technologie sur l'environnement ; chaque jour s'impose davantage l'idée que le seuil supportable est désormais atteint sinon dépassé, et qu'il est vital de prendre un tournant. Mais cela n'empêche point que les sciences, de découvertes en découvertes, continuent de procurer aux pays « avancés » la possibilité de nouvelles applications techniques et des moyens d'intervention prodigieux et redoutables. Après les physiciens devant la bombe atomique, c'est au tour des biologistes de s'interroger devant les pouvoirs qu'ils sont en train d'acquérir sur le patrimoine génétique de l'humanité.

Et cependant, alors que l'homme conquiert la lune, le sous-développement de l'immense tiers monde condamne la moitié des enfants à y mourir de malnutrition avant sept ans ; une anomalie qui, paradoxalement, s'accompagne de la prévision que le nombre des habitants du globe, au rythme actuel de la reproduction, aura doublé dans une trentaine d'années.

Dans une telle situation, le savant, homme parmi les hommes, ne peut plus adopter l'attitude de Ponce Pilate. Comment pourrait-il dénier à la société humaine, dont il fait partie, le droit et le devoir de veiller à l'usage — bienfaisant ou malfaisant — des découvertes scientifiques et des applications qui en découlent ?

Le problème essentiel de notre temps est donc de signification et de but, de choix et de priorité, c'est-à-dire moral et politique au premier chef. Il n'est pas contestable que la crise actuelle, dans nos sociétés p.010 dites d'abondance, tient pour une bonne part au déclin des croyances traditionnelles qui n'ont pas été

Où va la civilisation ?

remplacées ; et la plupart des maux à une croissance exagérée et anarchique, réduisant les individus au rôle de simples instruments. Sous ses formes diverses et brouillonnes, l'agitation des jeunes pourrait bien n'avoir en profondeur d'autre motivation que la nostalgie de retrouver un sens perdu de la vie.

Il s'agit en somme de rien de moins que de recréer une image de l'homme propre à orienter la destination de l'énorme potentiel de savoir et de pouvoir dont dispose pêle-mêle notre civilisation ; de fonder sur des idéaux à la mesure de notre temps une politique éclairée au service de l'homme. Une telle visée exige que soient mobilisées toutes les ressources de la raison et de la bonne volonté. Alors, peut-être, sera-t-il possible de combler cette sorte de hiatus qui s'est creusé dans la pensée politique entre le pragmatisme technocratique, obnubilé par le fait brut, et le romantisme révolutionnaire, voué à l'imaginaire de l'utopie.

Une telle exigence justifie pleinement l'effort des RIG, jalonné par des sessions telles que *Progrès technique et progrès moral* et *Pour un nouvel humanisme*, fait qui témoigne autant de la persévérante continuité de cet effort que de la permanence d'un problème devenu toujours plus urgent.

FERNAND-LUCIEN MUELLER

@

Où va la civilisation ?

ALLOCUTION ¹

DE M. JEAN STAROBINSKI

@

p.011 A vingt-cinq ans de leur début, les R.I.G. ont pris figure d'institution — et, comme toutes les institutions dont l'origine appartient au monde d'hier ou d'avant-hier, elles ont à s'interroger sur leur raison d'être, sur leur sens et leur bien-fondé dans le monde d'aujourd'hui. Tout nous invite, dans la circonstance présente, à chercher le meilleur emploi de nos énergies, et rien ne serait plus décevant que d'avoir à se dire qu'il y a des besoins plus urgentes, plus efficaces, plus nécessaires que celles auxquelles, en ces Rencontres, nous nous livrons.

Vous le savez sans doute, c'est une fort bonne recette d'intervention, sur l'estrade, dans nos débats, que de s'indigner du caractère abstrait et intellectuel de ces discussions, d'attirer l'attention sur les scandales criants : « Là-bas, aujourd'hui, l'on meurt de faim, ailleurs les prisons regorgent ; la planète est bourrée d'armes capables d'anéantir toute vie ; ici l'ennui profond ravage les âmes, etc., et nous ne faisons que parler. »

Ce sont bien là des maux réels qu'on nous rappelle, pour nous faire honte de parler, et qui pis est, de parler dans le confort. Le public, habituellement, applaudit ces interventions, où il retrouve ce que les journaux lui apprennent chaque jour, et ce que chaque jour sans doute il est tenté d'oublier. Mais ce qu'oublie eux-mêmes les orateurs qui plaident chaleureusement contre le temps perdu à s'entretenir, c'est qu'ils sont eux-mêmes des orateurs (souvent très abondants), qu'ils sont eux-mêmes montés sur une tribune, et que leur verve se dépense en mots, pour condamner les mots. En général l'on conclut ce plaidoyer contre les vaines paroles en déplorant p.012 que les orateurs ne soient pas plus nombreux et n'incluent pas des représentants qualifiés de tel ou tel groupe humain oublié.

Une erreur courante, c'est de croire que l'action est le contraire de la parole,

¹ Le 31 août 1971, au Foyer du Grand-Théâtre.

Où va la civilisation ?

et que tout grand acte naît et s'accomplit dans le silence. De fait, il n'y a que les actes animaux — à peine dignes du nom d'actes — qui s'accomplissent à partir du silence radical. Toute action humaine se réalise pour atteindre des fins définies préalablement par la parole et par le langage : justice, beauté, charité, sont d'abord des choses *dites*, et que chaque moment de l'histoire dit d'une façon renouvelée. Toute action prend appui sur un propos.

Nous nous entretenons donc, à Genève, dans la lumière et les orages de l'été finissant, avec la conviction que ce qui s'invente, ce qui s'infléchit, ce qui se corrige dans nos propos — en dépit des tâtonnements ou des confusions inévitables — contribue à définir les valeurs, les buts, les raisons au nom desquels nous-mêmes ou d'autres, peu importe, « passerons aux actes », ou plus simplement, choisirons notre vie. Lorsqu'un acte, en effet, n'est pas fortuit, insignifiant ou absurde, c'est qu'il se réclame et s'inspire de quelque idéal ou de quelque valeur : or l'idéal, la valeur, c'est quelque chose qui d'abord a été énoncé, persuasivement, dans des mots ; c'est quelque chose qui parfois résulte de la discussion ; on ne se trompera pas si l'on va jusqu'à dire que la discussion — si elle établit les liens de la parole à la place du choc brutal de la violence — est en elle-même une valeur, un idéal qui mérite qu'on s'engage dans l'action. Nous l'avons senti en 1946, après le silence forcé ; nous le sentons toujours.

La possibilité de la discussion libre, que nous vivons en commun d'une session à l'autre, en ces Rencontres, est en fait le tardif résultat d'une longue histoire, où des hommes ont âprement lutté pour que soit réalisée la confrontation non belliqueuse des croyances, des doctrines, des visions du monde. Si éloignés donc que nos entretiens paraissent de l'univers des actes, ils me semblent être doublement rattachés à l'action, à la fois parce qu'ils illustrent la réussite (certes précaire) d'une action politique du passé, mue par l'idéal de la liberté d'opinion, et aussi parce qu'on y cherche à nommer ce qui ^{p.013} reste à faire, à définir des tâches, à imaginer de nouveaux appels d'énergie, en vue du futur. Un simple coup d'œil sur la bibliothèque que constituent les vingt-deux volumes des R.I.G. montre qu'elles ont été l'écho réfléchi de toute une époque ; elles ont offert le cadre où les tendances les plus diverses du monde contemporain sont venues se manifester, souvent s'opposer, et interroger le présent pour y lire les chances et les menaces de l'avenir.

Tâche nécessaire, dont votre présence, en ce premier jour, conférenciers,

Où va la civilisation ?

invités, journalistes, prouve qu'elle reste actuelle. Les Rencontres, c'est l'échange d'idées, ce sont les questions et les réponses, que vous rendez possibles parce que vous nous avez fait l'amitié de répondre à notre invitation. Notre comité d'organisation n'offre qu'un prétexte, qu'une occasion : mais en substance, c'est vous, Mesdames et Messieurs, qui êtes les Rencontres, et c'est vous qu'il faut d'abord remercier — en vous souhaitant la bienvenue.

J'adresserai ici mes remerciements à tous ceux qui nous permettent d'accueillir ces libres confrontations : que soient vivement remerciés le peuple de la ville et du canton de Genève, en la personne de ses représentants qui ont bien voulu renouveler la base financière des R.I.G. et qui nous reçoivent avec cordialité. Que soit remerciée aussi l'UNESCO, dont la contribution a été substantielle. Nous sommes heureux de rester en termes de confiance et d'amitié avec cette institution. Je joins à ces remerciements les donateurs privés qui ont bien voulu nous marquer leur intérêt.

Grâce à la Télévision Suisse romande et à Radio Suisse romande, nos conférences et nos débats atteignent un très large public. Je dis toute notre gratitude à la fois à leurs directeurs et à leurs journalistes, dont je sais que la tâche n'est pas toujours facile. J'étends ces remerciements, cela va sans dire, aux journalistes des radios et télévisions étrangères ; et bien entendu aux journalistes de la presse étrangère, suisse et genevoise. Grâce à vous, nos paroles portent plus loin, et vos jugements, fussent-ils sévères, nous aident à nous redéfinir. Et si nos paroles se fixent durablement, c'est à M. Hauser et aux Editions de la Baconnière que nous le devons : la série blanche des R.I.G. occupe, grâce à ses soins, un large rayon. Nous le remercions d'assurer si fidèlement ce passage à la postérité.

p.014 Des films très significatifs pourront être présentés, cette année encore, grâce à l'obligeance amicale de M. Fuchs, directeur du cinéma Alhambra et de Freddy Buache, qui dirige la Cinémathèque suisse : ils doivent savoir que nous leur en sommes vivement reconnaissants.

Le Théâtre de Carouge, que dirige M. Guillaume Chenevière, se joint à nous pour accueillir samedi et dimanche un jeune groupe français. Nous sommes heureux d'être ainsi associés, et je crois qu'il est de la vocation des R.I.G., sans qu'elles se muent en festival, de s'ouvrir à l'expérience et à l'invention vivante.

Les invités des R.I.G. seront accueillis à titre privé au Château de Coppet, au

Où va la civilisation ?

Musée de l'Athénée. Ces réceptions, devenues traditionnelles, ne nous en sont pas moins agréables : que les châtelains de Coppet, que Mme et M. d'Andlau, que la Société des Amis des Beaux-Arts sachent combien nous leur savons gré des heures précieuses qu'ils nous font passer.

Je me fais enfin l'interprète du Comité tout entier pour dire à notre Secrétaire général, le professeur Fernand-Lucien Mueller, et à celles qui le secondent, un immense merci pour le dévouement avec lequel, durant tout l'été, ils ont travaillé à la préparation et, j'en suis assuré, à la réussite des XXIII^{es} Rencontres Internationales de Genève.

@

Où va la civilisation ?

HANS PETER TSCHUDI est né à Bâle le 22 octobre 1913. Ayant suivi les écoles de cette ville, il s'inscrit à la Faculté de droit. Après un séjour d'étude à Paris, il obtient en 1936 le titre de docteur en droit de l'Université de Bâle. En 1952, il est nommé professeur de droit du travail et des assurances sociales, domaines où on lui doit plusieurs publications.

Très jeune il s'intéresse à la politique de son pays. Sa formation à la fois de juriste et d'économiste l'oriente vers les problèmes sociaux et administratifs. Membre du Parti socialiste suisse, il fait partie des autorités politiques dès 1944. Député au Grand Conseil de Bâle-Ville jusqu'en 1953, il est élu cette même année au Conseil d'Etat de son canton et y dirige le Département de l'intérieur jusqu'en 1959. Les initiatives qu'il prend ont trait principalement à l'aménagement de l'assistance sociale et à la protection des employés et ouvriers. Mais son activité ne se limite pas à la vie politique de son canton, car la confiance et le respect de ses concitoyens le désignent pour les représenter au Conseil des Etats à Berne en 1956. Trois ans plus tard, en 1959, il est élu conseiller fédéral. A partir de cette date il se consacre entièrement à la vie nationale suisse.

OÙ VA LA SUISSE ?

(Problèmes d'avenir des petits Etats) ¹

@

I

p.015 Depuis douze ans, les organisateurs des Rencontres Internationales de Genève me confient régulièrement la présidence d'honneur de cette manifestation, prisée tant en Suisse qu'à l'étranger. Je leur en suis *profondément reconnaissant*. En témoignage de gratitude, j'ai accepté de participer modestement à ces Rencontres en prononçant la conférence d'ouverture.

Genève héberge de nombreuses organisations internationales publiques et privées et elle est le lieu de réunion d'un grand nombre de conférences internationales importantes chargées des tâches les plus diverses. En remplissant ces fonctions et en organisant ces réunions sans ménager leur peine, ses autorités et

¹ Conférence du 31 août 1971.

Où va la civilisation ?

sa population contribuent largement à la coopération et au rapprochement des peuples. Cependant, cela ne leur suffit pas ; elles voudraient participer sur le plan spirituel à la solution des gigantesques problèmes qui se posent à notre monde et à notre époque. C'est dans cet effort ^{p.016} de recherche que je vois la signification profonde des Rencontres Internationales. Je tiens à remercier les organisateurs, en particulier le professeur Jean Starobinski, président, et le professeur F. L. Mueller, secrétaire général, d'avoir fort bien choisi les sujets à traiter et d'avoir invité des personnalités étrangères hautement qualifiées, ce qui est un gage de succès pour les Rencontres.

II

Cette année, la question posée, qui nous préoccupe d'ailleurs tous, est la suivante : Où va notre civilisation ? Ce sujet est le reflet de la réelle anxiété que nous éprouvons en constatant les tendances de la civilisation de masse et, sans nul doute aussi, son moyen d'expression dominant, la télévision.

Dans le cadre de ce sujet, j'ai été chargé de traiter le problème intitulé : *Où va la Suisse ?* Bien entendu, notre pays subit l'évolution générale et celle-ci détermine par conséquent notre destin dans une forte mesure. Malgré les particularités de la Suisse, on ne saurait guère parler d'une civilisation suisse : en effet, les grands courants de la pensée ont toujours atteint notre pays et ont influencé notre histoire de manière décisive. La logique voudrait donc qu'on dégage d'abord les tendances générales et qu'on examine ensuite la position de la Suisse au sein de cette évolution. C'est pourquoi je dois m'excuser d'inverser cet ordre logique par mon discours, en traitant les questions particulières

Où va la civilisation ?

avant les généralités. Je ne doute toutefois pas que vous aurez l'occasion, lors des discussions, de rétablir l'équilibre.

Permettez-moi pourtant de constater en guise d'introduction que la marche de notre civilisation n'est nullement déterminée par la fatalité. *La civilisation évolue dans la direction où nous, êtres humains, la dirigeons ou, à la rigueur, la laissons aller.* Bien entendu, l'influence d'un petit Etat n'est souvent guère considérable, mais elle peut quand même se faire sentir. En tout cas, ces considérations ne doivent pas servir d'excuse à la passivité. Celle-ci ne saurait être qualifiée d'humilité ou de modestie, mais bien plutôt de ^{p.017} lâcheté. Même un petit Etat peut accomplir de grandes choses et servir d'exemple, rayonner bien au-delà de ses frontières et contribuer ainsi à l'évolution du monde.

III

Les 6 millions d'habitants de la Suisse constituent environ 0,2 % de la population mondiale. Sur un globe terrestre tel qu'il est utilisé dans les leçons de géographie, notre pays est à peine visible. C'est un très petit Etat. Si impressionnantes que soient ces caractéristiques, elles ne sont cependant pas essentielles. *Sur les 127 Etats membres de l'ONU, plus de 100 figurent dans la catégorie des petits Etats.* Même si beaucoup d'entre eux ont un territoire étendu ou une population assez importante, leur importance par rapport aux grandes puissances mondiales n'est nullement supérieure à celle de la Suisse.

Or, si nous partageons la qualité de petit Etat avec la majorité des pays, *la Suisse se distingue par des traits typiques* qu'on chercherait vainement réunis dans les autres nations. Relevons en particulier : le fait qu'on y parle quatre langues, la liberté

Où va la civilisation ?

traditionnelle, la démocratie directe, l'égalité devant la loi, la prévoyance sociale, le fédéralisme, l'autonomie des communes, l'équilibre entre les confessions protestante et catholique, la stabilité des institutions et du gouvernement, enfin l'absence de richesses minières et naturelles.

Certaines constantes apparaissent dans notre histoire. Conformément au sage conseil de Nicolas de Flue de ne pas nous immiscer dans les affaires de l'étranger, la Suisse s'est retirée de la politique mondiale active après la défaite de Marignan. Notre neutralité est reconnue par le droit des gens depuis la conclusion de la convention de 1815 ayant fait suite au Congrès de Vienne. Bien que notre pays soit situé au cœur de l'Europe et que nous ayons d'étroites relations avec les nations voisines, France, Allemagne, Italie, Autriche et Liechtenstein, du fait que nous parlons leurs langues, notre autonomie se manifeste par une politique très différente de la leur, politique qui va parfois contre le courant. En effet, la Suisse ^{p.018} était république alors que la monarchie régnait en Europe, de confession mixte tandis que l'unité de l'Etat et de la religion était de règle. Après 1848, les courants conservateurs et réactionnaires dominaient en Europe alors que chez nous, c'étaient les idées libérales et radicales qui prévalaient. Prenons maintenant des exemples modernes : C'est durant les années où le nazisme triomphait en Allemagne qu'est née en Suisse la notion de défense nationale spirituelle. A l'époque, les deux villes suisses confinant à l'Allemagne et situées entièrement ou partiellement sur la rive nord du Rhin, Bâle et Schaffhouse, avaient des gouvernements socialistes, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. De même, le canton du Tessin était résolument antifasciste pendant le régime de Mussolini. D'un autre

Où va la civilisation ?

côté, les succès militaires de la Russie au cours de la Seconde Guerre mondiale et la pénétration russe dans les Balkans et jusqu'à l'Elbe n'ont en aucune façon affaibli la résistance à la doctrine communiste dans notre pays.

Malheureusement, la vitalité et les qualités de notre Etat sont contrebalancées par certains défauts, ce qui est inévitable dans toutes les institutions humaines. La volonté d'indépendance de notre peuple a pour corollaire un penchant à se replier sur soi-même et à donner des leçons aux autres ; la pauvreté de notre sol et le besoin d'activité qui en découle aboutissent parfois à un matérialisme peu sympathique.

IV

Qu'en est-il de nos principes, de nos institutions et de nos traditions politiques dans l'évolution actuelle ? La constance et la stabilité n'ont pas gêné mais au contraire favorisé le passage à l'Etat industriel moderne. La Suisse participe activement à la seconde révolution industrielle. Nous possédons un nombre particulièrement élevé d'ordinateurs par tête d'habitant. Toutes les qualifications de la civilisation moderne s'appliquent à notre pays ; qu'on veuille parler de société de bien-être, de société de consommation, de société de rendement, de société de promotion culturelle ou de société de loisirs. Les craintes que l'on nourrit partout dans le monde au sujet ^{p.019} de l'euphorie de la croissance et du danger que la quantité représente pour la qualité de la vie se manifestent aussi chez nous. L'accélération de l'évolution historique ne s'est pas arrêtée à nos frontières. L'inquiétude et l'incertitude ont également assailli une partie de notre jeunesse ; le fossé entre les générations s'est élargi.

Où va la civilisation ?

Si nous jetons un regard rétrospectif sur le quart de siècle qui s'est écoulé depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, qui a apporté à l'humanité la croissance économique la plus rapide qu'on ait jamais vue et durant lequel les sciences ont littéralement explosé, nous constatons que notre petit pays ne s'est pas laissé distancer. Il a connu un essor remarquable et procédé aux modifications nécessaires sans changer ni ses institutions d'Etat ni la structure de son gouvernement et de son administration. Notre produit national brut a passé de moins de 20 milliards à près de 100 milliards de francs. Le nombre des étudiants a augmenté de 17.000 à 40.000. Depuis 1960 surtout, on travaille intensément à l'extension de notre équipement collectif. Proportionnellement au chiffre de la population et à l'étendue du territoire, c'est nous qui dépensons le plus pour la construction des routes. Quant à l'aménagement d'installations d'épuration des eaux, nous nous en tirons fort bien comparativement aux autres Etats. Nous déployons de grands efforts en ce qui concerne la construction d'écoles, d'hôpitaux, etc. Dans le domaine de la politique sociale enfin, nous n'avons cessé de réaliser des améliorations. A l'heure actuelle, nous nous trouvons au seuil d'un progrès général. Tandis que jusqu'à maintenant il s'agissait de combattre la pauvreté et d'assurer le minimum vital, il faudra à l'avenir garantir à tous les citoyens et à toutes les citoyennes qui sont obligés de cesser leur activité lucrative le maintien de leur niveau de vie actuel. Le rentier des assurances sociales ne devra plus faire figure de déclassé par rapport aux autres couches de la population.

Notre politique extérieure est devenue plus active ; elle tient compte du fait que, grâce aux nouveaux moyens de transport, les distances diminuent et que, par conséquent, les relations entre

Où va la civilisation ?

Etats sont de plus en plus étroites ; nous collaborons dans la plupart des organisations internationales qui ont vu le jour ces dernières ^{p.020} années. C'est ainsi que nous prenons une part intense aux travaux des organisations non politiques de l'ONU ; nous avons largement contribué au succès de la création de l'AELE et c'est pourquoi nous nous efforçons de renforcer et d'améliorer sans cesse notre aide au tiers monde. Les nouveaux buts de notre politique extérieure ont été formulés de façon lapidaire : nous avons pour cela ajouté les notions de solidarité et de disponibilité à celle de la neutralité perpétuelle.

Le bilan somme toute positif de notre histoire de l'après-guerre ne saurait guère être contesté. Néanmoins, tant la population que le gouvernement sont loin de prendre un air triomphant. Même si un observateur objectif reconnaît et admire les réalisations du peuple suisse, personne n'admet que nous puissions maintenant nous reposer avec fierté sur nos lauriers. Au contraire, l'observateur attentif constatera les craintes qui se manifestent ici et là et entendra des critiques. On décèle dans la jeune génération — même si l'on n'attache pas plus d'importance aux contestataires qu'ils n'en méritent — une certaine angoisse de l'avenir, une crise des valeurs traditionnelles. Voilà pourquoi on parle souvent de malaise, en dépit de l'élévation du niveau de vie et des brillants succès de la recherche. Ce scepticisme est en contradiction flagrante avec l'essor de l'économie et avec les progrès que notre petit pays a réalisés dans le domaine industriel, commercial et financier.

On ne saurait cependant écarter à la légère ces craintes et ces doutes, car ils sont motivés et se justifient. En effet, les critiques ne considèrent pas les résultats remarquables obtenus durant le

Où va la civilisation ?

dernier quart de siècle, mais l'avenir. Vue sous cet angle, la situation pose des problèmes urgents et épineux. Les possibilités dont dispose notre petit pays face aux exigences futures ne sont-elles pas limitées et, partant, insuffisantes ? Ne serons-nous pas distancés par les grandes puissances mondiales sans espoir de rattraper le terrain perdu ? Pourrons-nous toujours maintenir l'allure, qui se fait de plus en plus rapide ? Les macrosciences telles que la physique des hautes énergies et l'astronautique sont une source de progrès scientifiques décisifs. Les exigences en personnel et en moyens financiers dans ce domaine dépassent les possibilités de la Suisse, ^{p.021} celles des petits Etats et même celles des Etats de moyenne importance. Nous allons certes jusqu'à la limite du possible en créant à Villigen un institut de physique nucléaire, dont les frais de construction atteindront 100 millions de francs et dont l'exploitation coûtera au moins 15 millions de francs par an. En ce qui concerne l'exploration du cosmos, nous devons nous montrer plus réservés, bien que des savants suisses prennent part à des expériences fort intéressantes et que notre industrie soit en mesure de livrer des éléments divers. La Suisse occupait une situation de premier plan dans le domaine de l'instruction depuis l'époque de Pestalozzi et elle l'a conservée au XIX^e siècle. Aujourd'hui, en revanche, nous ne pouvons faire état que de quelques travaux importants en matière de recherche pédagogique, et nous constatons que le pourcentage des élèves des écoles du degré moyen et des étudiants est beaucoup plus faible qu'aux Etats-Unis et qu'en URSS. D'autre part, les plus grandes entreprises industrielles de notre pays sont, à quelques exceptions près, presque insignifiantes en comparaison des maisons d'importance mondiale. Pourront-elles néanmoins faire

Où va la civilisation ?

face à la concurrence tant dans le domaine de la recherche que sur le plan de la gestion rationnelle ? Notre politique de neutralité s'appuie sur une armée de milices. Celle-ci étant relativement importante, les dépenses qu'entraîne un équipement moderne ne dépassent-elles pas nos possibilités et, en outre, des amateurs formés en quelques mois d'école de recrues et en quelques semaines de cours de répétition sont-ils capables de manipuler des appareils compliqués ? Remarquons que les petits Etats font l'objet d'une discrimination même dans le droit des gens. Certes, il faut se réjouir, dans l'intérêt de la paix du monde, de l'existence du traité de non-prolifération des armes nucléaires et il faut espérer qu'il aura d'heureuses répercussions sur l'avenir de l'humanité. Le fait est, cependant, qu'il sanctionne juridiquement la suprématie militaire de quelques grandes puissances et qu'il pourrait donner à cette suprématie un caractère permanent. Notre politique de neutralité a préservé notre pays de deux terribles guerres mondiales. Or, de jeunes citoyens et de jeunes citoyennes estiment maintenant que la neutralité limite par trop notre rayon d'action sur le plan de la politique ^{p.022} extérieure. Ils voudraient participer aux grands débats de la politique mondiale et refusent de se confiner dans la petite histoire, comme des spectateurs attentifs, mais déçus.

Ces exemples montrent clairement *qu'il existe une contradiction entre les exigences de notre époque et nos possibilités*. Le petit Etat doit tenir compte d'une foule de nouvelles exigences dans tous les secteurs, tout en ne disposant que d'un personnel et de moyens financiers limités. La situation est tout à fait différente de celle des générations précédentes. Certes, la Suisse était alors aussi entourée de grandes puissances. Mais les problèmes qui se

Où va la civilisation ?

posaient étaient tels que les petits pays pouvaient les résoudre aussi bien que les grands. La nouvelle dimension que prennent les problèmes actuels constitue un défi à notre Etat et à notre population.

V

Nous relevons courageusement ce défi ; personne en effet ne songe à capituler devant les difficultés futures. Les nouveaux grands problèmes qui se posent sont un stimulant, en particulier pour la jeunesse. Celle-ci doit faire face à des tâches d'avenir dont la solution et l'accomplissement peuvent l'enthousiasmer : donner à notre petit Etat une forme telle qu'il jouisse du respect et de la considération du monde pour ses réalisations dans le domaine culturel et pour sa justice sociale. Que le but à viser soit la phrase souvent citée de l'historien Jean de Mueller : « Lorsque sera révolu le temps où nos pères pouvaient fonder une république d'une certaine importance, personne ne vous empêchera d'avoir la meilleure. » Cet objectif peut, j'en suis convaincu, être atteint encore à l'heure actuelle.

Il faut une *planification à long terme* pour satisfaire aux exigences toujours croissantes. Le pragmatisme tant prisé peut donner de bons résultats dans les petites choses, mais il ne constitue pas la méthode appropriée en ce qui concerne la préparation des décennies à venir. La maxime « Gouverner c'est prévoir » a toujours été juste et elle le devient encore davantage dans les circonstances présentes, bien que Churchill fût dans le vrai lorsqu'il prétendait que les événements se sont toujours produits d'une manière différente de ^{p.023} celle qu'on attendait. Mais il serait faux de tirer de cette expérience la conclusion que le

Où va la civilisation ?

mieux est de laisser l'évolution se faire toute seule. Le fait que des événements imprévisibles puissent avoir une influence déterminante sur l'évolution politique montre qu'il est dangereux de suivre aveuglément un plan établi. Ce plan doit être revu sans cesse et adapté aux réalités nouvelles. Il est indiqué d'avoir un programme élastique, de fixer clairement les buts à atteindre et de suivre avec fermeté la voie choisie.

On a procédé ces derniers temps à des études prospectives dans divers secteurs où l'Etat a des tâches à remplir, études devant servir de base à la planification et aux décisions de caractère politique. Mentionnons par exemple les rapports sur l'agriculture, le rapport intitulé « Conception générale du développement pour les régions de montagne », le rapport du Conseil de la science sur le développement des universités, le rapport sur l'aménagement en Suisse et les variantes des conceptions pilotes de l'Institut d'aménagement du territoire de l'Ecole polytechnique fédérale, ainsi que les études entreprises en vue d'arriver à une conception générale du trafic. L'enquête la plus complète a été confiée par le Conseil fédéral au professeur Kneschaurek et à ses collaborateurs ; elle a été publiée sous le titre de « Perspectives de développement de l'économie suisse jusqu'en l'an 2000 », mais elle ne se limite pas à l'évolution économique au sens étroit du terme, elle comprend également une partie très intéressante qui concerne les perspectives dans le domaine de l'instruction.

Ces pronostics et ces divers documents contribuent, conjointement avec les travaux administratifs préparatoires, à fixer la politique gouvernementale. Il faut prévoir des projets concrets à court terme dans le cadre d'un programme à longue échéance.

Où va la civilisation ?

Pour la première fois, le Conseil fédéral a établi les grandes lignes de sa politique gouvernementale pour la législature 1968/71 qui tire à sa fin. Le Parlement a été tenu au courant de leur exécution. Le rapport à ce sujet sera discuté par les conseils législatifs durant la session d'automne. Les grandes lignes de la politique gouvernementale pour la prochaine législature seront soumises au Parlement au cours du premier semestre de 1972.

^{p.024} On a loué la prudente objectivité de notre « programme de politique gouvernementale », tout en reprochant à celui-ci de manquer de cette élévation de pensée qui est le trait marquant des rapports de divers présidents des Etats-Unis sur l'état de l'Union. Ces critiques sont en partie justifiées. D'autre part, nous ne voudrions pas non plus sous-estimer la valeur d'un programme réaliste. Le Parlement et la population peuvent apprécier quelles sont les mesures concrètes à prendre, quels sont les progrès à réaliser et quelles sont les charges financières auxquelles il faut s'attendre. Les dépenses futures et la façon de les couvrir sont fixées clairement par le programme financier à moyen terme, qui doit être élaboré parallèlement aux grandes lignes de la politique gouvernementale. Dans le programme de la nouvelle législature, il faudra mieux préciser que lors du premier essai les principaux champs d'activité et les buts politiques du gouvernement. Compte tenu des principes préconisés par la large majorité de la population, il s'agira :

Sur le plan de l'individu, — de renforcer la protection de la personnalité

Sur le plan de l'Etat, — de renforcer nos institutions fondées sur la liberté et la démocratie

Où va la civilisation ?

Sur le plan de la communauté des peuples, — de développer la solidarité internationale tout en sauvegardant notre neutralité.

Parmi les mesures législatives, on mettra l'accent sur les dispositions d'exécution d'articles constitutionnels fondamentaux qui ont été adoptés récemment ou qui feront prochainement l'objet d'une votation populaire :

- Aménagement du territoire / Droit foncier
- Protection de l'environnement
- Sécurité sociale en cas de vieillesse et d'invalidité
- Formation et recherche
- Construction de logements
- Politique conjoncturelle.

^{p.025} Point n'est besoin d'insister sur la nécessité ni sur l'urgence d'arriver à une réglementation satisfaisante dans ces domaines. Je puis donc m'abstenir d'entrer dans les détails à ce propos, me limitant à quelques considérations de principe concernant la *protection de l'homme et de son environnement naturel*, car ce sujet jouera sans aucun doute un rôle important pendant les rencontres de cette année.

L'équilibre écologique paraît être menacé. Les conséquences possibles de ce déséquilibre ont déjà été dépeintes par les « futurologues » en des images presque apocalyptiques. Même si l'on s'en tient à une prudente objectivité, on ne saurait ignorer les dangers que représentent la pollution de l'eau, de l'air et du sol, ainsi que l'accumulation de facteurs nuisibles pour la santé physique et psychique des habitants des grandes villes. On a gaspillé pendant longtemps des matières qui semblaient exister en quantités illimitées.

Où va la civilisation ?

Il convient d'arrêter pareille évolution. Il faut en outre s'efforcer de réparer les dommages qui se sont déjà produits. Nous voulons que les générations futures puissent avoir une vie digne d'être vécue.

Si, à l'heure actuelle, la qualité de la vie est l'un de nos plus grands soucis, nous ne pouvons cependant pas méconnaître que nous sommes en plein conflit avec l'euphorie des graphiques ascendants, la philosophie traditionnelle du progrès, le dogme de l'expansion économique enfin, qui appartient aussi bien au libéralisme qu'au credo marxiste. Nous rencontrons aussi de véritables partisans de la protection de la nature et de l'environnement, qui ne cachent pas leur hostilité envers l'industrie et qui voudraient faire tourner la roue de l'histoire en sens inverse. Mais cette attitude réactionnaire est fautive. Elle ne tient pas compte du fait qu'au XVIII^e siècle la situation de l'homme du peuple n'était nullement idyllique. Nous ne pouvons ni revenir à une époque antérieure ni perpétuer l'époque actuelle. Il nous faut au contraire procéder à des changements radicaux !

Le chef du Département de l'intérieur, qui est responsable sur le plan fédéral des assurances sociales et de la politique de l'éducation, connaît les besoins considérables qui existent dans ces deux ^{p.026} secteurs et les charges financières que cela représente. On a calculé que, pour garantir à tous la sécurité sociale en cas de vieillesse et d'invalidité, il faudrait un montant correspondant approximativement à 25 % de la somme des salaires versés. Il s'agit, en comparaison des dépenses actuelles de notre économie, d'une augmentation d'environ 50 %. A cela s'ajouteront les nouvelles charges relatives à l'assurance-maladie nécessitées par l'évolution de la médecine. Les sommes nécessaires pour

Où va la civilisation ?

moderniser l'enseignement dans notre pays et pour l'adapter à tous les degrés aux exigences futures ne sauraient encore être précisées, mais il est généralement admis que les écoles (du jardin d'enfants à l'université et au cours de perfectionnement pour adultes) et l'encouragement de la recherche scientifique auront besoin de moyens financiers très importants. La réalisation de la protection de l'environnement elle-même entraîne de grosses dépenses. Il faut pour cela des installations techniques compliquées et des mesures spéciales ; il s'agit en outre de renoncer à des procédés de fabrication et de production bon marché mais nuisibles en faveur de méthodes plus coûteuses mais présentant moins de dangers. On a déjà évalué à quelque 3 % du revenu national le coût de la protection de l'environnement, ce qui correspond en Suisse à près de 3 milliards de francs. Je passe sous silence d'autres tâches publiques importantes. Comment pourrait-on atteindre les buts souhaités sans une économie active et florissante ? Il faut de plus accroître sensiblement le produit national brut annuel si l'on veut améliorer l'enseignement, garantir la sécurité sociale et réaliser la protection de l'environnement, entre autres choses. Il sera donc nécessaire d'augmenter, aussi à l'avenir, la productivité du travail et la production globale de l'économie. Peut-on y arriver tout en protégeant l'environnement ? Il faudra trouver une solution à ce problème ! Dans le futur, l'expansion économique ne devra pas se manifester d'une manière effrénée et irréfléchie. Pour chaque mesure à prendre, il conviendra d'examiner soigneusement ses effets sur l'environnement ; on ne songera à de nouvelles productions qu'après que les atteintes éventuelles à l'environnement auront été éliminées. L'aménagement du territoire sur le plan local,

Où va la civilisation ?

régional et national constitue un moyen décisif à p.027 cet égard. Si l'on choisit judicieusement l'emplacement d'installations industrielles et d'installations destinées au trafic, tout en prenant les mesures de protection nécessaires, on pourra établir des zones habitées offrant de bonnes conditions d'hygiène ainsi que des zones de détente, et sauvegarder les paysages naturels dans toute la mesure nécessaire. Ainsi, les objectifs de la protection de l'environnement ne sauraient être réalisés que grâce à une planification conséquente à tous les échelons. Il faut pour cela que l'opinion publique s'y intéresse, comme c'est le cas actuellement pour la protection de l'environnement. Mais la chose n'est pas facile, car l'aménagement du territoire réduit toujours davantage les privilèges existants et les droits des particuliers. Or, sans limitation de la propriété individuelle, il n'est pas possible d'assurer le bien-être de la communauté et, partant, celui de tous les individus.

Il serait souhaitable que la croissance économique se poursuive. Toutefois, il faudra qu'elle serve dans une plus large mesure à financer l'extension du système social, l'instruction, l'hygiène, la construction de logements, l'exploitation des moyens de transports publics et la protection de l'environnement. D'un autre côté, la productivité des services publics a augmenté beaucoup plus lentement que celle des industries des biens de consommation. Les progrès scientifiques et technologiques réalisés dans les services publics doivent être considérés comme peu satisfaisants. Il s'agit donc d'encourager davantage la recherche dans ce domaine. Contrairement à ce qui se passe dans les macrosciences, cette recherche n'exige pas des moyens énormes. Les petits Etats sont en mesure de s'y consacrer sans grandes difficultés. La Suisse, elle

Où va la civilisation ?

aussi, devra intensifier ses efforts en matière de recherche à but social.

VI

Le 100^e anniversaire de la Constitution fédérale de 1874 aura lieu durant la nouvelle législature. Parmi les raisons qui motivent la *revision totale de la constitution*, on peut citer cet anniversaire, assez rare pour une institution humaine. Un groupe de travail, présidé par le professeur F. T. Wahlen, ancien conseiller fédéral, p.028 examine s'il est souhaitable et possible d'établir une nouvelle constitution. L'enquête à laquelle il s'est livré a eu un écho considérable. Les principaux avis recueillis ne constituent pas moins de quatre gros volumes. Les compléments apportés récemment à notre constitution ont montré que les rapides et profondes modifications de la société et de l'économie exigent la revision de ce texte. Encore plus nombreuses sont les révisions qui sont préparées par le Conseil fédéral ou entreprises à la suite d'initiatives :

- Sécurité sociale en cas de vieillesse et d'invalidité
- Initiative fédérale pour une meilleure assurance-maladie
- Formation et recherche
- Economie hydraulique
- Construction de logements
- Politique conjoncturelle
- Suppression de l'interdiction visant l'ordre des jésuites et la fondation de nouveaux couvents ou ordres religieux.

Si l'on complète et modifie rapidement la constitution fédérale et qu'il soit ainsi possible d'accomplir de nouvelles tâches, il faut se demander quels sont les problèmes dont on devra encore

Où va la civilisation ?

s'occuper en vue d'une révision totale. Celle-ci peut-elle apporter des innovations essentielles quant au fond ? Certes, notre constitution a souffert des 60 et quelques révisions partielles qu'elle a subies depuis 1874. Une version nouvelle quant à la forme paraît souhaitable. L'importance d'un texte constitutionnel clair, logique et systématique va bien au-delà d'une nouvelle rédaction, qu'on désigne par le terme péjoratif de « ravalement de façade ». Dans la mesure où des révisions partielles permettront effectivement et d'une manière constante de trouver une solution pour les tâches nouvelles incombant à la Confédération et pour le règlement convenable des engagements actuels (par exemple l'assurance-vieillesse), il faudra, dans le cadre des consultations relatives à une révision totale, revoir surtout la structure de l'Etat et l'organisation des autorités.

Le *système fédéraliste* constituera sans doute l'un des sujets de discussion les plus importants. Cela ne saurait surprendre, car ^{p.029} l'opposition entre le fédéralisme et le centralisme était au centre des discussions lors de la création de l'Etat fédéral et elle est restée à l'ordre du jour depuis cette époque, bien que les pères de la Constitution de 1848 aient réussi à trouver un équilibre heureux. Que des abus se produisent parfois à cause de l'esprit étroit et de la politique de clocher de quelques-uns, nul ne le conteste. D'autre part, la tendance à choisir la solution de facilité et à appeler Berne à l'aide au lieu de chercher à résoudre sur le plan cantonal les problèmes qui se posent, tendance qui se manifeste à l'occasion, n'a guère relevé le prestige du système fédéraliste dans l'opinion publique. Toutefois, les faiblesses constatées dans la pratique ne parviennent pas à ébranler ma conviction que, pour un pays comme le nôtre, où l'on parle quatre

Où va la civilisation ?

langues et où tout est si différent suivant les régions, le fédéralisme reste le meilleur système. Si les divers milieux culturels doivent, à l'avenir également, vivre en bonne harmonie, il faut qu'ils jouissent d'une large autonomie afin que chaque aire linguistique puisse mettre en valeur ses qualités propres. La population de nos cantons, non seulement si diverse par la langue, mais aussi par la confession, le genre de vie et le tempérament, a besoin d'une large autonomie politique et culturelle. Les initiatives et les efforts personnels sont en fin de compte favorables à l'ensemble du pays. Grâce à la souplesse de cette collaboration, la Confédération et les cantons peuvent s'entraider mutuellement sans qu'aucune des parties soit soumise à la tutelle de l'autre ; il est en outre possible de prendre des initiatives sans préjudice pour les intérêts généraux. On constate dans le monde entier les énormes désavantages d'un centralisme qui paralyse les initiatives locales ainsi que toute vie régionale. Cependant, il est toujours difficile sinon impossible de faire machine arrière et de se libérer d'une organisation fortement centralisée.

Il ne faut certes pas méconnaître le fait que les 25 cantons et demi-cantons suisses ne sont que des Etats minuscules, beaucoup plus petits que ceux qui constituent la République fédérale d'Allemagne ou les Etats-Unis. Ceux-ci, eu égard à leur superficie et au nombre de leur population, correspondraient plutôt à la Confédération tout entière. Les cantons qui ne comptent que quelques ^{p.030} dizaines de milliers d'habitants rencontrent de grandes difficultés dans l'accomplissement des tâches qui nous incombent à l'heure actuelle. D'un côté, leur capacité financière est limitée et, de l'autre, ils ne peuvent pas recruter suffisamment de personnes compétentes pour toutes les tâches administratives.

Où va la civilisation ?

Mais, il arrive souvent que même les cantons d'une certaine importance ne soient plus en mesure de remplir par leurs propres moyens leurs engagements traditionnels, parce que ceux-ci ont pris de nouvelles dimensions. L'exemple le plus connu est celui des universités cantonales, dont la Confédération doit s'occuper dans une proportion toujours plus grande. La Suisse, qui, comme nous l'avons déjà dit, est un très petit pays à l'échelle mondiale, doit sur le plan intérieur faire preuve de sympathie et de compréhension envers les petits Etats que sont les cantons en se chargeant de résoudre leurs problèmes. Il serait paradoxal de souligner la vitalité de notre pays et, en même temps, de vouloir la dénier à de petits cantons.

Cependant, le respect de nos institutions traditionnelles ne suffit pas. Les problèmes modernes ne tiennent nullement compte des ordres de grandeur historiques. On rendrait un mauvais service à notre système si l'on exigeait trop de lui et si l'on imposait aux cantons des charges insupportables. Si nous voulons conserver le fédéralisme, il nous faut le renouveler et l'adapter aux exigences actuelles. Cela me paraît prometteur, car le système est capable d'évoluer. Alors qu'à l'origine on insistait sur la stricte séparation des attributions de la Confédération et des cantons, l'idée qui prévaut actuellement est celle de la collaboration. Grâce à la coopération horizontale de groupes de cantons ou même de tous les cantons, il est possible de remplir des tâches auxquelles un canton ne saurait faire face tout seul. La coopération verticale entre la Confédération et les cantons est tout aussi importante ; l'union des forces permet d'atteindre un objectif commun. Les tâches communes de la Confédération et des cantons forment une nouvelle catégorie d'obligations, qui prendra rapidement de

Où va la civilisation ?

l'extension. Cette façon de procéder a donné de bons résultats en ce qui concerne la construction des routes nationales. L'avant-projet d'un nouvel article constitutionnel relatif à l'instruction ^{p.031} prévoit que la Confédération et les cantons sont conjointement responsables de celle-ci. L'avantage décisif du fédéralisme coopératif consiste en ce que les cantons ne sont pas ravalés au rang d'organes d'exécution comme c'est le cas dans un système centraliste, mais on leur confie des attributions clairement définies ainsi que des responsabilités, et on leur donne par conséquent la possibilité de prendre de leur propre chef des initiatives dans certaines limites.

Nous devons trouver des réglementations permettant au système fédéraliste de remplir les tâches complexes qui incomberont à l'Etat dans le futur. Cependant, le destin du système fédéraliste dépendra moins de judicieuses dispositions légales et constitutionnelles que de la volonté politique des cantons. Ceux-ci garderont leur caractère d'Etats confédérés au sens véritable du terme, aussi longtemps que la population considérera le canton comme son Etat, qu'elle participera intensément à la politique cantonale et qu'elle accordera à son canton les moyens financiers lui permettant de déployer une activité propre. A l'heure actuelle, le fédéralisme n'est pas menacé par la Confédération, mais il pourrait l'être par la faiblesse des cantons.

A part le problème du fédéralisme et en relation avec la revision totale de la constitution, on discute particulièrement sur le point de savoir si *notre système de gouvernement et l'organisation de nos autorités sont en mesure de faire face aux exigences actuelles et futures*. Dans son discours de 1969, Kurt Eichenberger, recteur de

Où va la civilisation ?

L'Université de Bâle, a dépeint la situation de façon impressionnante. Il définit l'actuel Etat-Providence (Leistungsstaat) comme « l'organisation étatique à la productivité parfaite et au degré d'efficacité élevé, ayant tendance à être omniprésente et à déployer une activité illimitée dans beaucoup de domaines vitaux ». La situation du Gouvernement suisse est unique à maints égards. Les sept conseillers fédéraux exercent simultanément la fonction de chef de l'Etat, du gouvernement et de la plus haute autorité administrative. Quoique ces trois genres de tâches leur soient confiés, notre pays a probablement le nombre le plus bas de membres du gouvernement. D'autre part, la stabilité de celui-ci est significative. En effet, depuis la fondation de l'Etat fédéral en 1848, nous avons le « même ^{p.032} gouvernement » car jamais le Conseil fédéral au complet n'a été remplacé, mais seulement un ou plusieurs membres se sont retirés. C'est ainsi qu'en 123 ans la Suisse n'aura eu que 82 membres du gouvernement, chiffre étonnamment bas. Cette stabilité s'explique avant tout par la durée des fonctions du Conseil fédéral, fixée à 4 ans, c'est-à-dire que nous ne connaissons pas le régime parlementaire. Les importantes attributions et responsabilités du Conseil fédéral sont fixées par la constitution, qui appelle celui-ci « l'autorité directoriale et exécutive supérieure de la Confédération ».

Ce système a été créé exprès pour l'Etat libéral fondé sur le droit tel qu'il existait au milieu du XIX^e siècle. Convient-il aussi à l'Etat-Providence moderne, dont les engagements sont beaucoup plus importants et dont la somme de travail est nettement supérieure ?

On réclame depuis longtemps une augmentation du nombre des conseillers fédéraux. De grands départements, chargés de tâches

Où va la civilisation ?

fort diverses, tels que le Département de l'économie publique et le Département de l'intérieur, pourraient être scindés. A part l'accroissement de l'activité de l'Etat à l'intérieur du pays, on constate une intensification des contacts internationaux sur le plan bilatéral et multilatéral, ce qui fournit un argument de poids. Avec ses sept membres du gouvernement, la Suisse ne peut participer que modestement aux nombreuses et longues conférences internationales qui ont lieu et aux voyages de caractère diplomatique qui sont habituels à notre époque.

Mais, bien que l'augmentation du nombre des conseillers fédéraux présente des avantages certains, rien de semblable n'a été entrepris jusqu'ici. Il faut en chercher la cause surtout dans le fait que notre système de démocratie collégiale ne peut fonctionner qu'avec un gouvernement restreint. Une augmentation considérable du nombre des conseillers fédéraux provoquerait obligatoirement une réorganisation profonde de notre Etat, vraisemblablement dans le sens d'un système présidentiel. Le principe de la collégialité présuppose un très large consentement parmi les conseillers fédéraux pour toutes les décisions importantes à prendre. Ceux-ci doivent diriger ensemble les affaires de l'Etat, soutenir ensemble ces ^{p.033} décisions et répondre d'elles aux yeux des tiers et, enfin, s'entraider dans l'exécution de leurs tâches. Une telle harmonie peut être obtenue avec un petit nombre de conseillers fédéraux, mais il est peu probable qu'on y arrive si ce nombre augmente dans de grandes proportions et on ne pourrait en tout cas donner aucune garantie à ce sujet. Il faudrait par conséquent renoncer à ce principe de la collégialité, qui découle de l'ancienne tradition de la Confédération, en faveur d'un système dans lequel une personnalité établirait les grandes

Où va la civilisation ?

lignes de l'activité gouvernementale. Pareille modification serait sans doute lourde de conséquences. On ne saurait contester la justesse de cette argumentation mais, en revanche, on peut discuter sur le point de savoir jusqu'à quel chiffre il serait possible de porter le nombre des conseillers fédéraux sans mettre en danger le système de la collégialité. Il faudrait maintenir, à mon avis, notre forme de gouvernement, car l'élaboration en commun des décisions indispensables à la conduite de l'Etat par un collège comprenant des membres de diverses régions du pays, de langues, de confessions et de convictions politiques différentes, ne garantit pas — comme on le déclare parfois d'un air supérieur — le bon compromis typiquement helvétique, mais donne simplement l'assurance que tous les avis importants seront pris en considération.

On a proposé récemment d'adopter le système parlementaire. Un tel changement mettrait sans nul doute en question l'actuelle stabilité du gouvernement. Mais c'est probablement ce que souhaitent ceux qui font de semblables suggestions. Ils espèrent qu'un changement de gouvernement faciliterait l'introduction des innovations auxquelles ils aspirent. Les projets qui préconisent des programmes de coalition, des pactes de coalition et un gouvernement de coalition s'appuyant sur eux aboutiraient aussi à une forme de gouvernement parlementaire. Il me semble qu'en supprimant la stabilité, on renoncerait du même coup à l'un des avantages les plus importants de notre système de gouvernement. La forme actuelle a prouvé qu'elle est étonnamment adaptable puisqu'elle a permis de maîtriser de graves crises et de traverser des périodes de mobilisation. Notre système de gouvernement nous donne la possibilité d'établir un programme à long terme et

Où va la civilisation ?

d'accomplir ^{p.031} en toute quiétude un travail constructif ; il garantit en outre cette continuité et cette stabilité si souhaitables en matière de politique extérieure.

C'est la raison pour laquelle, dans les avis recueillis au sujet de la revision totale de la Constitution fédérale, on insiste moins sur la modification de notre système de gouvernement que sur les mesures de nature à accroître son efficacité. De telles réformes paraissent en effet indispensables, mais on ne saurait se contenter d'appliquer à l'administration les principes de la théorie moderne de la conduite des affaires. Le Conseil fédéral est, en tant qu'exécutif, responsable de l'application des lois. Mais, dans les circonstances présentes, cela signifie seulement qu'il édicte les ordonnances d'exécution et établit les directives, sans cependant — sous réserve de cas exceptionnels — s'occuper des détails de l'application. Si on le décharge de l'exécution, le Conseil fédéral doit pouvoir remplir l'autre tâche que lui assigne la constitution en tant qu'autorité « directoriale » ; il est tenu en premier lieu d'établir des programmes et de prendre des décisions politiques. Il est inévitable que cette évolution ait pour résultat d'accroître l'influence de l'administration, dans tout ce qu'elle a d'impersonnel. Cependant, la protection des droits des citoyens est assurée aussi bien par une juridiction administrative étendue que par la haute surveillance efficace des conseils législatifs. Il faut d'autre part relever que notre administration s'efforce de juger en toute objectivité et de garantir le bien public, sans subir l'influence d'intérêts privés et d'intrigues de couloir. La méfiance systématique qui se manifeste parfois à l'égard de nos fonctionnaires me paraît injustifiée, d'après les expériences que j'ai faites.

Où va la civilisation ?

Bien entendu, la rationalisation et la simplification ne sauraient se limiter au niveau gouvernemental, elles doivent s'appliquer à tous ceux qui participent à l'élaboration des décisions politiques. Il ne faut donc pas affaiblir les institutions démocratiques, mais au contraire éveiller l'intérêt des citoyens et des citoyennes pour le dialogue et la collaboration, et garantir leur participation à la vie politique. Le fait d'insister sur les principes démocratiques n'est pas en contradiction avec la délégation de pouvoirs de décision à ^{p.035} des autorités inférieures. Il ne se justifie donc pas de conserver pour l'Etat-Providence et social actuel les attributions de l'Etat libéral du XIX^e siècle, qui n'avait que peu de tâches à remplir dans le domaine juridique et en matière de police. Les votations populaires sur de purs actes administratifs sont anachroniques. D'autre part, il ne faudrait pas recourir à une votation populaire chaque fois qu'il y a lieu d'accorder un crédit de quelques centaines de milliers de francs sur des budgets publics qui atteignent pour la Confédération, les cantons et les communes la somme globale de 20 milliards de francs. Il convient au contraire, conformément à l'esprit démocratique, de discuter sur une large base de toutes les mesures engageant l'avenir et lourdes de conséquences et de laisser aux citoyens la faculté de prendre les décisions de principe (par exemple dans le domaine de l'aménagement du territoire ou de la politique de l'éducation). Ainsi, le but à atteindre consiste à étendre le droit du peuple à se prononcer sur des questions fondamentales et à limiter ce droit dans les questions de détail. Le fait que les conseils législatifs aient dû, lors de la dernière session, discuter et approuver un arrêté fédéral urgent autorisant la Banque nationale à conclure des opérations de change à terme paraît grotesque. Les plaintes

Où va la civilisation ?

relatives au surcroît de travail du Parlement cesseront dès que celui-ci pourra concentrer ses efforts sur la législation proprement dite et sur la haute surveillance qu'il exerce à l'égard de l'administration.

VII

J'ai jusqu'ici esquissé — peut-être de manière trop circonstanciée — quelques problèmes de la politique intérieure de notre petit Etat. Pourtant, il est manifeste que l'avenir de la Suisse ne dépend pas seulement de la solution de nos difficultés internes, mais aussi de l'évolution dans le monde.

La fixation de buts précis et élevés à l'intérieur du pays ne contribue pas uniquement au bien de notre propre population ; *la solution appropriée et heureuse des problèmes internes grâce à des mesures qui seront jugées favorables sur le plan international constitue le fondement le plus solide de notre politique extérieure, le gage le plus sûr de notre indépendance.* Il est tout à fait oiseux de se demander ce qui est le plus utile pour l'avenir d'un peuple, une bonne politique extérieure ou une bonne politique intérieure. Toutes deux sont nécessaires pour faire face à l'avenir. Assurément on ne saurait mener une politique extérieure énergique dans un pays économiquement faible, secoué par des conflits sociaux ou en retard dans le domaine de la recherche scientifique. Une politique extérieure fructueuse présuppose donc une politique intérieure dynamique. Cette constatation vaut particulièrement pour un petit Etat. Si sa politique extérieure ne peut pas s'appuyer sur l'opinion publique du pays ni sur la considération de l'étranger qu'il s'est acquise par des réalisations sortant de l'ordinaire, elle est pratiquement inexistante ou elle

Où va la civilisation ?

repose tout au plus sur des phrases vides de sens. L'article 5 de la Convention de La Haye de 1907 concernant les droits et les devoirs des puissances neutres en cas de guerre sur terre déclare que ces puissances ne doivent tolérer aucune violation de leur neutralité. L'Etat neutre doit par conséquent être en mesure de se défendre lui-même. Autant il est souhaitable que les moyens financiers affectés aux armements servent à des fins pacifiques, autant il est impossible à un Etat faible et sans préparation militaire de mener une véritable politique de neutralité si les autres pays renforcent constamment leurs armements.

Notre neutralité perpétuelle nous interdit toute participation aux conflits internationaux et nous oblige donc à pratiquer une politique extérieure réservée. En revanche, de larges milieux de notre population attendent du gouvernement qu'il prenne des initiatives et qu'il déploie une certaine activité en vue de contribuer à garantir la paix et à encourager le développement économique et social des pays du tiers monde. Grâce aux moyens de transport modernes, notre globe est devenu fort petit. C'est pourquoi nous sentons toujours plus que la maladie, la faim et la misère qui sévissent dans d'autres pays frappent en quelque sorte nos frères et nos sœurs. Les impulsions idéalistes que la jeune génération surtout cherche à donner à notre politique extérieure méritent la sympathie. Toutefois, les autorités responsables ne doivent pas oublier qu'un petit Etat ne saurait mener des entreprises dépassant ^{p.037} ses possibilités. Sinon, il court des risques sans contrepartie valable ou il se rend ridicule. Il n'est pas nécessaire que la presse mondiale parle à tout propos d'un petit Etat, mais il importe que, lorsqu'on parle de lui, son travail et ses interventions soient jugés favorablement.

Où va la civilisation ?

Les principes de la *solidarité* et de la *disponibilité* sont à la base des missions que remplit la Suisse au service de la paix. Je citerai par exemple notre participation à la commission de surveillance en Corée, notre appui aux efforts pacifiques de l'ONU pour régler la question de Chypre, la représentation d'intérêts étrangers ainsi que les nombreuses œuvres humanitaires entreprises à l'étranger. Ce n'est pas en déployant une activité fiévreuse qu'on pourra faire naître des occasions d'exécuter des missions spectaculaires. Cependant, il faut saisir hardiment les occasions qui se présentent. Même des entremises offertes sans grand bruit ou des services rendus en secret peuvent se révéler très utiles. Je voudrais de plus rappeler la situation de Genève, qui contribue si puissamment à la coopération pacifique entre les peuples. Cette cité rhodanienne a en effet la réputation dans le monde d'être un centre de la paix. Enfin, le public ne tient pas assez compte du travail considérable que nous accomplissons dans de nombreuses organisations internationales, telles que l'Organisation mondiale de la santé, le Bureau international du travail, l'UNESCO, l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture, l'OCDE, etc. Dans les domaines médical, social, culturel, scientifique et économique, la Suisse peut, sans nuire à sa neutralité, collaborer utilement à la création d'une communauté internationale pacifique et pratiquant la solidarité.

Comme la Suisse est située au cœur de l'Europe, c'est *l'intégration européenne* qui, parmi tous les problèmes de politique extérieure, nous touche le plus. Notre pays constitue une partie de l'Europe, non seulement sur la carte, mais encore sur le plan culturel et spirituel. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la noble et féconde idée de l'intégration européenne a réalisé de grands progrès.

Où va la civilisation ?

Il s'est toutefois produit une scission regrettable dans les années 50 lorsque l'on a créé les deux blocs économiques dénommés CEE et AELE. Ces deux organisations ont remporté des succès dans le cadre du programme qu'elles s'étaient fixé. Mais, cette ^{p.038} division du continent en deux parties serait insupportable à la longue pour la Suisse, parce qu'elle est entourée de trois côtés d'Etats membres de la CEE alors qu'elle fait partie de l'AELE. Les efforts de la CEE et de l'AELE ainsi que l'intervention d'un grand nombre de fervents Européens de tous pays ont permis de faire un important pas en avant vers la solution du problème. Cependant, pour notre pays comme pour les autres Etats neutres, les négociations décisives avec la CEE ne sont pas encore terminées. Le Conseil fédéral s'efforce de les mener à chef en faisant preuve à la fois de prudence et de fermeté. Il s'agira d'une réglementation dont on se souviendra lorsque plus tard on écrira l'histoire de la Suisse et qu'on pourra qualifier d'« historique » bien qu'on abuse souvent de cet adjectif.

La Suisse approuve avec joie et sans réserve l'idée de la collaboration européenne. L'intégration peut encourager la stabilité et la croissance économiques dans les pays concernés. Il y va aussi dans une large mesure de l'intérêt de la Suisse car, dans le passé, la faiblesse économique, les difficultés de toutes sortes et les tensions politiques enregistrées sur notre continent nous ont toujours causé de graves soucis. L'accroissement de la puissance économique auquel il faut s'attendre est en outre utile à la communauté internationale, surtout au tiers monde. Constatons encore — et cela est essentiel — que beaucoup de problèmes de la société moderne ne peuvent plus être résolus par chaque Etat séparément, du moins pas d'une manière satisfaisante. Ainsi,

Où va la civilisation ?

seules des mesures de caractère international permettent, semble-t-il, de combattre efficacement l'inflation. D'autre part, il est certain que la modernisation des moyens de transport en Europe et la réalisation d'une protection efficace de l'environnement constitueront une tâche commune de tous les pays de notre continent.

Un Etat perpétuellement neutre ne saurait admettre les objectifs politiques de la CEE sans que sa politique de neutralité en souffre. D'un autre côté, la transmission de droits souverains restreindrait la portée de notre démocratie directe. C'est la raison pour laquelle nous visons à conclure avec la CEE un accord qui, tout en respectant le principe de la neutralité politique, mène à une étroite ^{p.039} collaboration sur le plan économique et permette d'accélérer le processus d'intégration auquel la Suisse et les autres Etats européens ont tant d'intérêt. Nous sommes disposés à chercher sincèrement des solutions qui mettront la Suisse en mesure de contribuer de la manière la plus efficace au bien de l'Europe. La politique de neutralité que pratique la Suisse constitue, même dans les circonstances politiques actuelles, un facteur de paix et de stabilité. Elle est à l'opposé d'un nationalisme dépassé et dangereux ou d'une défense égoïste de nos propres intérêts ; elle est au contraire en parfaite harmonie avec l'esprit de la solidarité européenne.

VIII

Si nous regardons au-delà de nos frontières pour examiner la situation d'autres petits Etats, nous ne constaterons pas l'existence des mêmes problèmes, mais nous pourrions établir maints parallèles. Il faut se poser partout les questions suivantes : *Quelle*

Où va la civilisation ?

est la position du petit Etat dans le monde ? Quels sont les effets possibles de sa politique extérieure ? Jusqu'où va sa liberté d'action et dans quelle mesure est-il véritablement indépendant ?

Les relations internationales se sont resserrées dans de très nombreux domaines. Il en résulte tantôt des rapports très poussés, tantôt des liaisons assez lâches. Que sur ce plan le petit Etat doive avoir beaucoup plus d'égards pour autrui que les grandes puissances paraît être normal et, à mon avis, il n'y a pas lieu de le regretter. En effet, si nous voulons qu'on tienne compte de nos intérêts, il s'agit d'abord que nous satisfassions aux exigences et aux désirs des autres pays. Les engagements et les barrières juridiques ne signifient pas pour le petit Etat une perte injuste de sa souveraineté dans la mesure où ils reposent sur le principe de la réciprocité, ou s'ils affectent d'une manière générale la communauté des peuples. L'histoire ancienne et l'histoire moderne nous enseignent que le plus grand danger qui menace un petit Etat, c'est de tomber au rang de satellite. Il en arrive à cette situation déplorable lorsqu'il subit l'influence politique d'une grande puissance à tel point qu'il ne peut plus décider de sa propre politique.

^{p.040} Le droit est la protection du faible aussi bien dans la communauté des peuples qu'à l'intérieur d'un Etat. C'est pourquoi notre pays ne se contente pas d'observer le plus fidèlement possible les règles de droit des gens, il s'efforce en toute occasion de lui donner de l'extension. Le fait d'observer les accords internationaux librement conclus et l'ordre juridique international n'a pas pour conséquence la perte tant redoutée de l'indépendance. Au contraire, un ordre juridique solide fortifie manifestement la position des petits Etats.

Où va la civilisation ?

Le crédit et la considération dont jouissent les petits Etats reposent sur leurs succès. Une modeste population et un territoire exigü n'excluent pas les réalisations remarquables sur le plan international. L'histoire offre de brillants exemples de grands succès politiques, économiques, culturels et sociaux de petits pays, et de purs Etats-villes. A l'heure actuelle également, les petits Etats sont en tête dans tel ou tel domaine sur le plan de la concurrence mondiale. Une longue énumération à ce propos paraît superflue. Permettez-moi cependant de citer les noms de quelques pays européens : Sans les réalisations de l'Autriche dans le domaine culturel, l'humanité serait sensiblement plus pauvre ; en matière de politique sociale, la Suède a trouvé des solutions exemplaires ; nul ne conteste que l'agriculture danoise puisse servir de modèle ; les Pays-Bas, enfin, ont organisé la lutte contre la mer sur une grande échelle et construit à cet effet des ouvrages impressionnants.

Certes, les petits Etats, qui sont plus de cent dans le monde, forment par leur nombre un imposant contrepoids aux grandes puissances. Mais, ne considérer que ce total serait commettre une erreur fondamentale. La force des petits Etats ne réside pas dans la quantité, mais uniquement dans la qualité. L'élément décisif, c'est leur activité en vue du progrès sur le plan politique, économique, culturel, scientifique et social.

Finalement, il ne faut jamais oublier que la faiblesse du petit Etat est compensée par de gros avantages. L'historien bâlois Jacob Burckhardt a montré de façon saisissante que seul le petit Etat peut garantir dans une large mesure la liberté et les droits des citoyens. Le petit Etat est mieux à la mesure humaine. L'individu ^{p.041} est encore capable d'avoir une vue d'ensemble de l'activité et des tâches des communautés. Il n'éprouve pas un sentiment de

Où va la civilisation ?

gêne et d'impuissance à l'égard d'une administration forte et anonyme. Si le petit Etat ne peut pas entreprendre de gigantesques projets, il lui est en revanche loisible de prendre en mains d'autres tâches dans l'intérêt général et de les exécuter rapidement, sans complications excessives et sous les yeux des citoyens. Il se produit moins de complications et de frictions dans les petites affaires ; on trouve plus facilement un accommodement et les intéressés peuvent soutenir leur point de vue avec efficacité.

IX

Cet éloge du petit Etat me paraît être en même temps un engagement sérieux. Même notre démocratie libérale n'est pas une solution idéale ; elle constitue cependant un instrument politique, capable d'être réformé, permettant de résoudre les problèmes qui se posent à la société sans détruire celle-ci. S'appuyant sur une notion en usage dans l'Eglise catholique, on pourrait dire que la Suisse doit réussir à « *se mettre à jour* » ou citer cet adage protestant : « *Helvetia reformata, semper reformanda* ».

Notre jeunesse n'a-t-elle pas devant elle la tâche fascinante de réaliser une justice aussi sociale que possible dans la petite Suisse et d'atteindre un niveau culturel aussi élevé que possible ? Ne visons-nous pas des buts élevés en politique extérieure lorsque nous contribuons en toute indépendance à l'intégration de l'Europe, lorsque nous mettons sans pédantisme nos bons offices à disposition pour le maintien de la paix, et lorsque nous voulons accroître notre aide en faveur de la lutte contre la pauvreté, la faim et la détresse dans le tiers monde ?

Qui nous empêche de protéger notre beau pays contre tout ce qui pourrait l'enlaidir et de faire en sorte qu'il reste habitable pour

Où va la civilisation ?

les générations futures grâce à une planification efficace ? Pourquoi la Suisse, considérée comme le château d'eau de l'Europe, ne devrait-elle pas approvisionner ses voisins en eau propre, d'autant que notre population en serait le premier bénéficiaire ? p.042

N'aurions-nous pas le plus grand intérêt à devenir des pionniers de la protection de l'environnement ? Après avoir pu maintenir la paix du travail pendant plus de trente ans, n'est-ce pas notre devoir de résoudre d'un commun accord et de manière exemplaire les nouveaux problèmes sociaux ? Le minuscule canton de Glaris s'est, au milieu du siècle dernier, mis au premier rang dans le monde en ce qui concerne la législation protégeant les travailleurs ; pourquoi notre petit pays n'édifierait-il pas un système social entièrement satisfaisant en combinant les assurances d'Etat, les assurances professionnelles et la prévoyance sociale d'entreprise ? Comme le zèle et les connaissances de notre population forment notre unique richesse, n'est-il pas logique que nous donnions la priorité à la formation parmi les diverses tâches de l'Etat ? N'est-il pas plus facile pour un petit Etat à démocratie directe que pour les grandes nations de s'occuper avec un soin particulier des problèmes de la jeunesse et d'habituer assez tôt la jeune génération à prendre ses responsabilités dans les affaires publiques ?

Si non seulement nous répondons OUI à toutes ces questions, mais si nous remplissons les conditions requises et si nous réalisons ce qui doit l'être, non seulement l'avenir de notre petit Etat sera assuré, mais nous aurons aussi contribué de manière constructive à l'évolution de notre civilisation ; nous pourrons alors attendre avec confiance la réponse à la question « Où va notre civilisation ? ».

@

Où va la civilisation ?

RODOLFO STAVENHAGEN de nationalité mexicaine, est né en 1932. Membre du Conseil international des sciences sociales et du Comité directeur du Conseil latino-américain des sciences sociales, il fit des études d'ethnologie à l'Université de Chicago (1949-1951), puis à l'École nationale d'anthropologie et d'histoire de Mexico (1952-1956) ; il a étudié ensuite la sociologie à l'Université de Paris (1959-1962) où il a obtenu son doctorat en 1965.

Cette formation a été complétée par plusieurs années de pratique parmi les populations indigènes des Etats d'Oaxaca et de Chiapas, M. Stavenhagen ayant été associé à des programmes de développement rural et régional en qualité d'ethnologue au service du Gouvernement mexicain. Il assumera par la suite de nombreuses charges : secrétaire général (1962-1964) du Centre latino-américain de recherches en sciences sociales (UNESCO) à Rio de Janeiro, chargé de recherches (1965) au *Colegio de Mexico*, directeur (1966-1968) d'un projet de recherches sur la réforme agraire au Mexique.

Depuis 1956 professeur à la Faculté des Sciences politiques et sociales de l'Université nationale autonome du Mexique, il a enseigné à l'Université catholique de Rio de Janeiro (1963), à l'Université de Paris en 1970, à celle de Genève en 1971. Actuellement, M. Stavenhagen collabore à l'Institut international d'études sociales à Genève.

De ses très nombreuses publications, il convient de citer au moins l'ouvrage intitulé *Les classes sociales dans les sociétés agraires* et l'importante mise au point qu'il a publiée dans la revue *Partisans : Sept thèses erronées sur l'Amérique latine*.

L'AMÉRIQUE LATINE DEMAIN : ENTRE LE SOUS-DÉVELOPPEMENT ET LA RÉVOLUTION ¹

@

Mesdames et Messieurs,

p.043 Avant de parler de l'Amérique latine ce soir, je voudrais exprimer ma gratitude aux organisateurs de ces 23^{es} Rencontres Internationales de Genève et surtout à M. le Président Starobinski et à M. le Secrétaire général Mueller, de m'avoir accordé cette tribune. Cet honneur témoigne de l'intérêt qu'éveillent les problèmes du tiers monde au sein des sociétés postindustrielles de cette vieille Europe, surtout lorsqu'on s'interroge sur l'avenir de notre civilisation, qui n'est plus

¹ Conférence du 1^{er} septembre 1971.

Où va la civilisation ?

seulement occidentale ou orientale mais devient planétaire.

Hier, lorsque j'écoutais la conférence de M. Tschudi, j'ai remarqué une inscription sur le banc qui se trouvait devant moi, faite sans doute par la plume anonyme d'un étudiant de cette ^{p.044} Université. Cette inscription disait tout simplement : « Le futur n'est plus ce qu'il était autrefois. » Je pense, Mesdames et Messieurs, qu'elle exprime bien l'inquiétude croissante, mais aussi l'optimisme diffus, que nous éprouvons tous, je crois, face aux surprises que nous prépare l'avenir.

Trois manières d'envisager l'avenir

Il existe, en substance, trois manières d'envisager la problématique de l'avenir dans les domaines économiques et sociaux. La première, qui correspond à une conception normative ou volontariste, prétend voir en l'avenir la réalisation d'un modèle idéal, utopique ou non. La deuxième — essentiellement fataliste ou passive — se fonde sur un certain nombre de propositions déterministes et dénie à l'homme la capacité de forger son propre destin. Quant à la troisième, elle se fonde plutôt sur l'analyse des tendances et des dynamismes actuels, tels que les fait apparaître le déroulement de l'histoire, pour tenter de définir les diverses perspectives qui s'ouvrent aux sociétés humaines. Les chances de succès de telle ou telle perspective ne sont pas uniquement fonction de la justesse de l'analyse qui a précédé son adoption, mais aussi, et nous dirons même surtout, de l'action consciente des hommes qui s'appliquent à transformer leurs conditions de vie. Envisagé de cette façon, l'avenir se présente comme un « jardin de sentiers qui bifurquent », pour reprendre le titre évocateur d'un conte de Borges. Toutefois, avec cette façon de considérer les

Où va la civilisation ?

choses, on ne refuse ni l'adoption préalable d'une orientation théorique, ni les systèmes de valeurs de ceux qui l'adoptent, mais, au lieu de les méconnaître en s'abritant derrière un prétendu esprit scientifique ou de les transformer en propositions dogmatiques — comme on le ferait en adoptant l'une ou l'autre des deux premières méthodes — elle oblige à recourir à une théorie de la société pour élaborer une stratégie valable pour l'avenir.

Tel est le cadre dans lequel nous nous proposons d'aborder ici quelques-uns des problèmes du sous-développement et du développement des pays de l'Amérique latine. Avant d'entrer en matière, ^{p.045} reconnaissons d'emblée qu'en parlant, comme d'un tout, d'un sous-continent qui compte plus de vingt pays et presque 300 millions d'âmes, nous ferons nécessairement abstraction de notables différences internes et de nombreux phénomènes concrets et bien spécifiques. Nous devons, en effet, poser le problème dans des termes généraux qui ne sauraient rendre justice à la diversité des situations nationales, ni à la complexité des structures sociales et politiques.

Le sous-développement en Amérique latine

Nous partons de la prémisse que le sous-développement en Amérique latine n'est pas simplement une question de « retard » par rapport aux pays industrialisés, que l'on pourrait mesurer en comparant divers indicateurs tels que le produit national brut, le produit par habitant, etc. Il s'agit plutôt d'une structure d'ensemble, qui est le résultat d'un certain processus historique. Le sous-développement est la manière d'être des pays latino-américains à l'époque moderne, comme le fut la « société coloniale » pendant les trois siècles de domination ibérique.

Où va la civilisation ?

D'ailleurs, les deux phénomènes sont étroitement liés, puisque le sous-développement est la continuation de la situation coloniale.

Le problème ainsi posé, on constate que la grande tâche du développement économique et social des pays latino-américains ne consiste pas uniquement à faire manipuler par les technocrates les taux d'investissement et d'épargne, à moderniser la production, ou à utiliser de manière plus intensive les ressources naturelles et humaines. Il s'agit ni plus ni moins d'une transformation en profondeur de l'ensemble des relations sociales et économiques à l'intérieur de ces pays et, surtout, d'une modification qualitative de leurs relations extérieures avec les pays industriels, c'est-à-dire avec le marché mondial auquel ils se rattachent.

C'est seulement depuis quelques années que le problème est posé en ces termes, car, pendant longtemps, techniciens et hommes d'État s'accordèrent pour estimer que le développement économique n'avait rien à voir avec les structures sociales et les systèmes politiques.

^{p.046} En effet, dès la fin de la guerre et jusqu'au milieu des années cinquante, c'est l'optimisme qui prévalait quant à l'avenir de l'économie latino-américaine. Les prix internationaux des matières premières d'exportation restaient élevés, plusieurs pays avaient accumulé de grosses réserves de devises, l'industrialisation avait fait des progrès indéniables dans divers Etats et les signes extérieurs d'une certaine prospérité se répandaient parmi les classes moyennes des centres urbains en expansion. En réalité, tout cela n'était qu'un mirage, d'autant plus dangereux que les taux élevés d'augmentation du produit national et les balances commerciales favorables empêchaient de voir non seulement les graves problèmes qui restaient à résoudre, mais

Où va la civilisation ?

aussi, et surtout, les contradictions inhérentes au processus même de croissance. Maintenant, l'optimisme de la première heure a cédé le pas à une appréciation plus réaliste de la situation et l'on reconnaît que, pour édifier l'avenir, il est indispensable d'éliminer les causes des échecs du passé. C'est donc en tenant compte de cette conjoncture historique que l'Amérique latine, en ce dernier tiers du XX^e siècle, doit définir et affronter les tâches qui se présentent à elle et choisir les voies qui lui permettront de les mener à bien.

Quelques simples projections statistiques suffiront à nous montrer quelle sera l'ampleur de ces tâches pendant les prochaines années.

Les tâches de demain : quelques projections

On sait que la région latino-américaine connaît l'un des taux d'accroissement démographique les plus élevés du monde. Si le rythme actuel se maintient (et rien n'incite à penser que tel ne sera pas le cas), en l'an 2000, c'est-à-dire dans moins de trente ans, notre population aura augmenté de 125 % par rapport à 1970, c'est-à-dire qu'il y aura 355 millions de nouvelles bouches à nourrir ; la population continuera à se concentrer dans les centres urbains et 235 millions de nouveaux habitants s'installeront dans nos grandes villes. Il est facile d'imaginer les problèmes que connaîtront ces agglomérations en matière d'emploi, de logements, de services publics, d'enseignement et d'urbanisme. On a calculé, en effet, que ^{p.047} 85 millions de nouveaux travailleurs auront besoin d'un emploi. Plus de quatre millions d'habitations par an devront être construites avant la fin du siècle pour abriter cette population croissante, sans parler de la nécessité d'améliorer

Où va la civilisation ?

les logements actuels dont le niveau moyen laisse beaucoup à désirer. Plus de 100 millions de nouveaux élèves auront besoin d'écoles et de maîtres. Nous pourrions continuer à aligner des chiffres, mais ceux que nous avons cités suffisent pour donner simplement une idée de l'ordre de grandeur des besoins de la région.

Devant ces problèmes, quelles sont les possibilités économiques réelles des pays latino-américains ? Seule l'analyse des tendances récentes du développement de la région et des effets de ce développement pour les décennies à venir permettra de répondre à cette question. Les données dont nous disposons, et qui proviennent généralement des statistiques officielles des Nations Unies, nous montrent que l'évolution économique actuelle ne saurait en aucune façon être considérée comme satisfaisante. Examinons quelques chiffres.

Les taux de croissance sont insuffisants

Première constatation, l'écart entre les pays développés et les nations de l'Amérique latine tend à s'élargir. Par exemple, le produit par habitant, dans les régions développées, était, en 1960, 3,7 fois plus élevé que celui de l'Amérique latine ; en 1967, le rapport avait passé à 4,2 ¹. On estime qu'à la fin de la dernière décennie le revenu par habitant était de 512 dollars des Etats-Unis pour l'ensemble de la région, mais cette moyenne dissimule d'énormes disparités, puisque les chiffres vont de 85 dollars pour Haïti à 950 dollars pour l'Argentine ².

¹ Nations Unies, CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1968* (New York, 1969), p. 10.

² *Ibid.*, p. 11. Les pays qui se trouvent au-dessus de la moyenne régionale sont l'Argentine, le Venezuela, le Panama, l'Uruguay, le Mexique, le Chili, la Trinité-et-Tobago,

Où va la civilisation ?

p.048 Phénomène plus grave encore que cet écart par rapport aux pays industriels, le taux de croissance économique a tendance à diminuer ou, au mieux, à rester stationnaire. Ainsi, ce taux, qui avait été de 2,2 % par habitant et par année pour la période 1950-1955, s'était abaissé à 1,7 % pour les années 1960-1965 ¹. Seule la reprise de l'économie de quelques pays latino-américains, ces dernières années, a permis d'atteindre le chiffre de 2,2 % par habitant pour la dernière décennie ², croissance qui n'en reste pas moins inférieure à celle de la plupart des pays industrialisés et ne suffit évidemment pas à promouvoir le développement de l'Amérique latine.

Mais les moyennes statistiques ne donnent qu'une approximation très grossière et cachent d'inquiétants déséquilibres structureaux, qui sont les véritables signes du sous-développement. Il nous faut donc voir en quoi consistent ces déséquilibres, puis examiner si les tendances actuelles permettent d'y remédier ou, au contraire, risquent de les aggraver.

Les déséquilibres structureaux : le secteur agricole

Près de la moitié de la population latino-américaine vit de l'agriculture. Bien que l'importance relative de ce secteur aille diminuant, il n'en reste pas moins que plus de 40 % de toutes les personnes qui travaillent s'adonnent à des activités agricoles. Plus encore, en chiffres absolus, le nombre des agriculteurs augmente au taux annuel de 1,5 %. C'est la population rurale qui, dans son

le Costa Rica et la Jamaïque. Les pays qui se trouvent en dessous de la moyenne sont le Pérou, le Brésil, la Barbade, la Colombie, le Guatemala, El Salvador, le Nicaragua, l'Équateur, la Guyane, le Paraguay, le Honduras, la République dominicaine, la Bolivie et Haïti. On ne dispose pas de données pour Cuba.

¹ Nations Unies, CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1967* (New York, 1968), p. 3.

² Idem : *Estudio Económico de América Latina, 1969* (New York, 1970), tableau 1.

Où va la civilisation ?

ensemble, a le niveau de vie le plus bas, et son revenu moyen correspond à la moitié de la moyenne nationale. Le produit par travailleur dans l'agriculture (470 dollars) représente un peu plus du quart de celui du travailleur dans l'industrie (1750 dollars) ¹.
p.049 A cela s'ajoute que le produit agricole a augmenté plus lentement que celui de tout autre secteur de l'économie ², facteur qui, parmi d'autres, a aggravé l'inflation structurelle chronique dont souffrent les pays latino-américains, et freiné le développement général.

Cette évolution peu satisfaisante est due à deux genres de facteurs, liés à la demande et à l'offre de produits agricoles. Du côté de la demande, il importe de signaler les fluctuations considérables du prix des produits de base d'exportation, ainsi que la concentration et l'inégalité prononcées qui caractérisent la répartition des revenus et font obstacle à une augmentation rapide de la consommation de produits agricoles ³. Du côté de l'offre, c'est la rigidité de la structure de production qui a entravé la croissance de la production agricole.

Latifundia et microparcelles

L'agriculture latino-américaine typique repose sur un régime foncier où d'énormes propriétés coexistent avec des exploitations minuscules. D'après une étude portant sur sept pays de la région, c'est une petite fraction de la population agricole qui possède ou

¹ Raul PREBISCH : *Change and development : Latin America's great task* (Washington. Banque interaméricaine pour le développement, BID, 1970), p. 34.

² Le taux annuel a été de 3,5 % entre 1950 et 1967. Voir CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1968, op. cit.*, tableau 12.

³ La consommation de denrées alimentaires par personne pour la période 1950-1965 a augmenté au rythme annuel de 1,1 %, taux inférieur à la croissance du revenu. Si celui-ci avait été mieux réparti, la demande aurait progressé plus rapidement. Voir R. PREBISCH, *op. cit.*, p. 37.

Où va la civilisation ?

détient la plus grande partie de la terre et des autres ressources productives rurales. En revanche, la grande majorité des paysans mène une existence misérable, qu'ils soient propriétaires ou tenanciers de microparcelles qui ne suffisent pas à assurer leur subsistance, ou qu'il s'agisse de travailleurs sans terre au service des grands propriétaires et de travailleurs migrants à la merci des marchés ruraux de l'emploi, caractérisés par l'insécurité et l'instabilité. Cette classe brimée et exploitée, privée de protection légale ou sociale et dont les conditions d'existence sont celles que connaissaient les serfs de l'Europe médiévale, représente de 60 à 90 % de ^{p.050} la population agricole dans les pays étudiés ¹. Elle a non seulement un niveau de vie et de consommation des plus bas, mais aussi un taux de chômage déguisé élevé, et le gaspillage des ressources humaines atteint des proportions inquiétantes. De plus, la position même qu'elle occupe dans la structure agraire l'a mise en marge des activités politiques institutionnalisées, et elle n'a d'autres moyens d'expression que ces mouvements ou ces soulèvements périodiques que les pouvoirs publics, la plupart du temps, répriment par la violence. Contrastant avec les masses paysannes, l'oligarchie agraire atteint un niveau de consommation élevé et exerce la suprématie sur les structures politiques locales et régionales, lorsqu'elle ne détient pas également le pouvoir à l'échelle nationale. Le monopole dont jouissent les latifundiaires leur permet de gaspiller

¹ Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA) : *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola : Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, Perú* (Washington, Organisation des Etats américains (OEA), 1965-66). 7 volumes. Voir également S. BARRACLOUGH et A. DOMIKE : "Agrarian structure in seven Latin American countries", dans l'ouvrage publié sous la direction de R. STAVENHAGEN : *Agrarian problems and peasant movements in Latin America* (New York, Anchor, 1970) ; A. BIROU : *Forces paysannes et politiques agraires en Amérique latine* (Paris, Economie et humanisme, 1970) ; Centre national pour la recherche scientifique (CNRS) : *Les problèmes agraires des Amériques latines* (Paris, 1967), et E. FEDER : *The rape of the peasantry : Latin America's landholding system* (New York, Anchor, 1971).

Où va la civilisation ?

les ressources naturelles et techniques et de se contenter d'une faible productivité, tout en maximisant leurs bénéfices.

Les réformes agraires

Une telle structure agraire, socialement injuste, politiquement oppressive et économiquement inefficace, a donc été l'une des causes du retard du secteur agricole, et elle a fait apparaître, avec une insistance toujours croissante, la nécessité de réformes agraires en profondeur. Jusqu'ici, peu nombreux sont les pays de la région qui ont mené à bien de telles réformes. Le premier à le faire, en ce siècle, fut le Mexique qui, en un peu plus de cinquante ans, a réparti 60 millions d'hectares au profit de deux millions et demi de paysans. En Bolivie, à partir de 1954, les latifundiaires furent^{p.051} expropriés ; les cultivateurs — les *colonos*, de véritables serfs — devinrent propriétaires des parcelles qu'ils avaient travaillées, et l'on abolit en même temps le système de corvées que le paysan devait au propriétaire. A partir de la Révolution cubaine de 1959, qui procéda à une réforme agraire radicale dans le cadre de la transformation socialiste de la société, l'idée se propagea à l'ensemble du territoire latino-américain. Cependant, c'est dans deux pays seulement qu'elle s'est traduite dans la réalité avec un certain succès : le gouvernement démocrate-chrétien du Chili a entrepris, en 1964, une réforme agraire qui a été accélérée par l'arrivée au pouvoir du gouvernement socialiste en 1970 ; au Pérou, c'est le régime militaire qui a décrété la réforme agraire en 1969. Ailleurs, en revanche, les changements de la structure agraire ont été insignifiants, voire nuls.

Certes, la redistribution massive de la terre aux paysans est indispensable au développement économique et social des pays

Où va la civilisation ?

latino-américains, mais ce n'est qu'une mesure partielle, dont les avantages seront rapidement dénaturés par d'autres forces si elle ne s'accompagne pas de réformes structurales dans d'autres secteurs. Ainsi, dans quelques pays (Bolivie, Mexique), l'octroi de petites parcelles aux paysans, s'il a bien mis fin au système de la grande propriété avec son cortège d'effets négatifs, a contribué à multiplier le nombre des très petites exploitations et favorisé l'apparition, à la campagne, de nouvelles structures dominatrices (commerciales et bureaucratiques surtout) qui ne sont pas moins pernicieuses que la grande propriété. Au Chili et au Pérou, on s'efforce actuellement de combattre ces tendances en créant des coopératives agraires et en nationalisant les circuits commerciaux. Les problèmes qui accompagnent les réformes agraires sont donc nombreux et complexes, particulièrement dans les pays où la population agricole demeure nombreuse. En tout cas, ce sont des mesures nécessaires pour créer des emplois à la campagne, pour mieux utiliser les ressources naturelles et techniques et pour augmenter la production agricole ¹.

La « polarisation » croissante dans le secteur agricole

^{p.052} Toutefois, avec ou sans réforme agraire, on peut distinguer, dans l'agriculture des pays latino-américains, certaines tendances dont les conséquences à long terme n'ont pas encore été suffisamment éclaircies. Ces dernières années, devant la croissance peu satisfaisante de ce secteur, on s'est efforcé avec succès de moderniser la production agricole, même — et surtout —

¹ Voir M. J. STERNBERG : « La réforme agraire et l'emploi, notamment en Amérique latine », *Revue internationale du Travail* (Genève, BIT), vol. 95, n° 1-2, janv.-fév. 1967, pp. 1 à 30.

Où va la civilisation ?

dans les pays qui n'ont pas procédé à une réforme agraire. Les investissements productifs dans l'agriculture, l'assistance technique, la mécanisation en grand, les facilités de crédit, l'ensemble de pratiques qui ont conduit à la « révolution verte », la mise en culture de nouvelles terres grâce à des travaux d'irrigation, etc., tout cela a permis, dans certains cas, d'augmenter rapidement la productivité du sol et la production d'aliments et de cultures industrielles. Des pays qui, naguère, importaient encore une partie de leurs denrées alimentaires se suffisent maintenant à eux-mêmes et sont parvenus à accroître le volume de leurs exportations de produits agricoles. Mais comme il fallait s'y attendre, les fruits de ces progrès n'ont pas été répartis équitablement : bien au contraire, ils ont contribué à déséquilibrer davantage encore les structures agraires. Dans les pays où il n'y a pas eu de réformes, les grands propriétaires les plus entreprenants sont parvenus à moderniser leurs exploitations (et ils recourent précisément à cet argument pour éviter les réformes), tandis que, dans ceux qui ont connu la réforme agraire (mis à part les expériences socialistes qui sont d'un autre genre), une nouvelle classe de patrons est apparue, qui est parvenue à rassembler entre ses mains la plus grande partie des ressources productives de la campagne et des profits résultant des progrès obtenus. Le Mexique est un exemple frappant de cette situation : malgré la réforme agraire et l'idéal de justice sociale qui l'anime, 0,5 % des exploitants fournissent 32 % du produit agricole.

Si les tendances actuelles se maintiennent, ce secteur moderne minoritaire suffira bientôt à la demande intérieure et extérieure de produits agricoles. Cette perspective ne devrait pas éveiller d'inquiétude, n'étaient certains facteurs essentiels trop souvent

Où va la civilisation ?

perdus de vue quand on met exclusivement l'accent sur l'augmentation de la production et de la productivité. Tout d'abord, ces progrès ne se font pas, comme dans les pays industriels, dans des conditions de pénurie de main-d'œuvre ; au contraire, nous l'avons vu, la population paysanne continue à augmenter en chiffres absolus et le taux de sous-emploi est déjà extrêmement élevé. Or le secteur moderne de l'agriculture a précisément tendance à déplacer la main-d'œuvre en utilisant des techniques de production à fort coefficient de capital. En deuxième lieu, la demande, dans ce secteur, n'est pas élastique à l'infini et l'on a pu constater que, pour certains produits, il y a rapidement saturation, tout particulièrement sur les marchés extérieurs, qui sont le principal débouché pour les cultures marchandes de l'Amérique latine ¹. En troisième lieu, les producteurs modernes dynamiques (surtout les plus grands) tendent à éliminer du marché les cultivateurs petits et moyens qui ne pourront soutenir la concurrence. Par conséquent, tandis que se poursuivront la modernisation et l'augmentation de la production dans l'agriculture, on verra une proportion toujours plus grande de la population paysanne se cantonner dans l'agriculture de subsistance et grossir les rangs des travailleurs sans terre. Ce phénomène ne pourra qu'abaisser encore le niveau de vie des masses paysannes et placer celles-ci en marge du développement économique et social. En même temps, il renforcera l'exode rural qui, nous le verrons par la suite, a provoqué, lui aussi, de graves dérèglements structureaux.

¹ Certaines exportations agricoles latino-américaines rencontrent une concurrence croissante de la part d'autres producteurs du tiers monde. D'autres, utilisées dans l'industrie, sont peu à peu remplacées par des produits synthétiques fabriqués dans les pays industrialisés eux-mêmes. Pour plus de détails sur la question, voir CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1967, op. cit.*, chap. III, et *Estudio Económico de América Latina, 1968, op. cit.*, chap. III.

Où va la civilisation ?

Urbanisation et industrialisation

Le rôle des migrations intérieures devient toujours plus important dans la dynamique démographique de l'Amérique latine. La ^{p.054} croissance accélérée des grandes villes pendant les dernières décennies est principalement imputable aux migrations. Les agglomérations urbaines se sont agrandies à un rythme annuel moyen deux fois plus rapide que celui de la population totale, et plus de trois fois supérieur à celui de la population rurale ¹. En outre, la population urbaine tend à se concentrer dans les grandes zones métropolitaines ². La manifestation la plus visible de cette hyperurbanisation est la multiplication des villes-champignons qui entourent toutes les grandes cités latino-américaines et que l'on nomme *favelas* au Brésil, *callampas* au Chili, *ranchos* au Venezuela, *barriadas* au Pérou ou *villas miseria* en Argentine. Ces quartiers sont généralement dépourvus des installations les plus élémentaires et ils se caractérisent par des matériaux de fortune employés par les habitants eux-mêmes pour construire leurs précaires abris ³.

¹ Voir Nations Unies : *La croissance de la population mondiale, urbaine et rurale, 1920-2000* (New York, 1970), tableau 11.

² Ainsi, Buenos Aires groupe 34 % de la population de l'Argentine ; Rio de Janeiro et São Paulo ensemble, 13 % de celle du Brésil ; Santiago, 26 % de celle du Chili ; Montevideo, 46 % de celle de l'Uruguay ; Caracas, 18 % de celle du Venezuela ; Lima, 16 % de celle du Pérou, et Mexico, 14 % de celle du Mexique. Voir « El desarrollo urbano en América Latina », dans l'ouvrage publié par la BID, Fonds fiduciaire de progrès social : *Progreso Socio-Económico en América Latina*, Octavo Informe Anual, 1968 (Washington, 1969), p. 376.

³ On a souvent cherché à estimer l'importance numérique des habitants marginaux de ces bidonvilles. D'après un calcul récent, il s'agirait de 30 millions de personnes, soit le quart de toute la population urbaine de l'Amérique latine. Voir Centro para el desarrollo económico y social en América Latina (DESAL) : *Marginalidad en América Latina : un ensayo de diagnóstico* (Barcelone, Editorial Herder, 1969), p. 44. Plusieurs gouvernements ont pris des mesures pour améliorer ces quartiers marginaux ou les éliminer. Ainsi, on s'efforce parfois de leur fournir des services publics (électricité, eau, égouts, pavage des rues, installations de téléphones publics, etc.). A Rio de Janeiro, on a

Où va la civilisation ?

p.055 Mais ce sont des problèmes de structure beaucoup plus profonds que l'insuffisance des services urbains ou des logements que l'urbanisation amène au grand jour. En Amérique latine, en effet, contrairement à ce qui s'est produit dans les pays développés, l'urbanisation ne s'accompagne pas d'une industrialisation correspondante. Certes, celle-ci a fait des progrès. Pendant les vingt dernières années, le secteur industriel a connu un taux annuel de croissance de 6 %, supérieur à celui de l'économie dans son ensemble (4,8 %), et il répond actuellement pour le quart du produit total ¹. Mais, et ceci est essentiel pour comprendre ce qui se passe en Amérique latine, le taux d'activité dans l'industrie reste stationnaire, aux environs de 14 %, et tend même à diminuer ². Cela revient à dire que la production, dans ce secteur, augmente plus rapidement que l'emploi ou, en d'autres termes, que l'industrie n'est pas parvenue à absorber le surplus de main-d'œuvre dû à l'expansion démographique et, comme nous l'avons vu, à l'exode rural. Par conséquent, même si la productivité augmente dans les activités industrielles, une part toujours plus grande de la population active doit chercher un emploi dans le secteur tertiaire, c'est-à-dire dans le commerce et les services.

Effectivement, le secteur tertiaire occupe aujourd'hui le tiers de la main-d'œuvre et fournit la même proportion du produit total. De plus, pendant les dix dernières années, il a absorbé la moitié de

procédé à une vaste « défavélisation » en détruisant les *favelas* du centre et en en déplaçant les habitants dans des logements populaires éloignés, ce qui a eu pour résultat d'imposer à ces gens des trajets beaucoup plus longs pour se rendre à leur travail et des frais de déplacement plus élevés, sans que leur niveau de vie en soit amélioré. A Lima, le concept même de *barriada* a été banni de la langue officielle, et le gouvernement cherche à procéder à des améliorations grâce à une institution nouvelle, l'« Oficina de Pueblos Jóvenes » (Bureau des quartiers jeunes).

¹ Voir Nations Unies, CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1970*, première partie, « La Economía de América Latina en 1970 » (doc. polycopié E/CN.12/868, 1971), p. 8.

² CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1968*, op. cit., tableau 21.

Où va la civilisation ?

l'augmentation de la population active ¹. Mais il importe de souligner que ce secteur n'est pas homogène. A côté de services fondamentaux nécessaires à l'économie, les statistiques qui s'y rapportent comprennent toute une série d'activités non déterminées, le petit commerce ambulant, les services domestiques, etc., dont la _{p.056} productivité est basse et qui dissimulent souvent un degré élevé de chômage et de sous-emploi. Or ce sont ces occupations de type marginal qui gagnent en importance au présent stade du développement latino-américain.

La marginalité structurelle

L'évolution actuelle de l'emploi conduit à une « marginalité structurelle » croissante. Non seulement le développement économique à court et à moyen terme ne saurait éliminer cet état de choses, mais il tend même à aggraver la situation. Le concept de marginalité a donné matière à bien des discussions. Sans entrer dans les détails, il suffira de dire ici qu'il s'applique, en termes généraux, à la partie de la population latino-américaine qui, en raison de son insertion précaire dans la structure professionnelle du pays, a les niveaux de vie et de revenu les plus bas et se trouve, par conséquent, dans l'impossibilité de profiter de la croissance économique. A cette situation par rapport à l'emploi s'ajoutent d'autres particularités : manque d'instruction, participation limitée à la vie politique, niveau infime de consommation et d'épargne, sous-emploi chronique, qualifications professionnelles insuffisantes liées à

¹ *Ibid.*, tableau 22. Pour plus de détails sur la poussée du secteur tertiaire dans l'économie latino-américaine, voir F. H. CARDOSO et J. L. REYNA : « Industrialização, Estrutura ocupacional e Estratificação Social en América Latina », *Dados* (Rio de Janeiro), n° 2-3, 1967.

Où va la civilisation ?

une grande instabilité de l'emploi, pratique de multiples petites occupations peu rentables, etc.. ¹

Somme toute, ce que l'on a appelé la « masse marginale » a tous les caractères du sous-prolétariat. Certains seront tentés d'assimiler cette population au « lumpenproletariat » de la littérature marxiste du XIX^e siècle, mais la comparaison n'est pas valable, car il s'agit de structures socio-économiques totalement différentes. D'autres parleront, peut-être, d'une « armée de réserve industrielle », p.057 en s'inspirant des analyses marxistes du capitalisme industriel européen du siècle dernier. Mais, alors que le trait essentiel de cette « armée » était sa capacité de concurrence et la possibilité qu'elle avait de remplacer les ouvriers industriels, favorisant ainsi la baisse des salaires, la masse marginale latino-américaine n'est nullement en mesure, pour les raisons que nous avons déjà vues (notamment à cause de son bas niveau de qualification professionnelle), d'entrer en compétition avec une classe ouvrière industrielle syndicalisée et dotée de la formation toujours plus poussée que requiert l'industrialisation contemporaine. Tandis qu'en Europe les marginaux de l'époque finissaient par être absorbés par des procédés d'industrialisation relativement primitifs qui demandaient une main-d'œuvre abondante, ceux de l'Amérique latine sont réellement mis en marge, et de manière toujours plus accentuée, des activités liées au développement économique. En

¹ Voir notamment DESAL, *op. cit.* ; Nations Unies : *El cambio social y la política de desarrollo social en América Latina* (New York, 1969), chap. V ; numéro spécial de la *Revista Latinoamericana de Sociología*, n° 2, 1969, consacré à la marginalité en Amérique latine ; R. STAVENHAGEN : « Marginalité, participation et structure agraire en Amérique latine », Bulletin de l'Institut international d'études sociales, n° 7, juin 1970, pp. 63 à 100, et Aníbal QUIJANO : *El proceso de marginalización y el mundo de la marginalidad en América Latina* (New York, Nations Unies, CEPAL, Division des questions sociales, 1970), doc. polycopié.

Où va la civilisation ?

outre, parce qu'elle résulte de la « polarisation » croissante de la structure agraire à laquelle nous avons déjà fait allusion et de l'incapacité du secteur industriel moderne d'absorber la main-d'œuvre assez rapidement, la marginalité structurelle met en lumière un autre des problèmes fondamentaux de l'Amérique latine contemporaine, celui du chômage et du sous-emploi. En effet, on a estimé que le chômage équivalent (c'est-à-dire la sous-utilisation des ressources humaines par rapport au potentiel total de travail) correspondrait au tiers des ressources de main-d'œuvre de la région ¹.

Malgré ces termes de marginalité ou de marginalisation, il ne faudrait pas croire qu'il s'agit d'une population qui se trouve, pour ainsi dire, « en dehors du système ». Au contraire, c'est une population intégrée à un certain système économique et à une certaine structure du pouvoir, mais intégrée au niveau le plus bas, et qui souffre des formes les plus aiguës de la domination et de l'exploitation. Certes, on pourrait soutenir que les populations marginales ne contribuent guère, si tant est qu'elles y contribuent, aux activités ^{p.058} productives (les économistes parlent souvent de main-d'œuvre excédentaire dont la productivité marginale tend vers zéro) ; il n'en reste pas moins qu'elles sont indispensables pour maintenir le niveau de consommation de la bourgeoisie et de la classe moyenne en leur fournissant toutes sortes de services personnels, contre une rémunération extrêmement basse. C'est dans ce sens que l'on peut dire des marginaux que ce sont les « surexploités » des pays latino-américains.

¹ CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1968, op. cit.*, p. 30. D'après une publication plus récente, le chômage serait de 40 %. Voir idem : *Estudio Económico de América Latina, 1969, op. cit.*, pp. 16 et 17.

Où va la civilisation ?

Ces diverses considérations nous permettent de tirer les conclusions suivantes :

— premièrement, être marginal ne signifie pas être à côté ou en dehors du processus de développement économique, et le terme ne s'applique pas à des populations qui, simplement, sont restées à la traîne des secteurs modernes, comme le voudraient certaines théories dualistes à la mode ;

— deuxièmement, la marginalité ne tend pas à disparaître avec le développement de l'agriculture, de l'industrie et de l'économie en général ;

— troisièmement, la marginalité est au contraire un phénomène inséparable du genre de développement que connaît l'Amérique latine, elle est même engendrée par ce développement, et en constitue donc un sous-produit. Plus l'économie se développera dans le cadre des structures sociales et politiques actuelles, plus la marginalité sera accentuée.

Le développement dépendant

Mais enfin, quel est ce genre de développement qui, tout en entraînant dans certains secteurs des taux élevés de croissance de la production et de la productivité, provoque la marginalisation et la paupérisation de masses urbaines et rurales toujours plus imposantes ? Il s'agit d'un développement dépendant, d'un développement dont les principales coordonnées sont fournies par la dépendance des pays latino-américains à l'égard de l'extérieur ¹.

¹ Depuis quelques années, on trouve une documentation de plus en plus importante sur ces problèmes. Voir notamment F. H. CARDOSO et E. FALETTO : *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México, Siglo XXI, 1969) ; T. Dos SANTOS : « Dependencia y cambio social », *Cuadernos de Estudios Socio-económicos*, n° 11 (Santiago-du-Chili,

Où va la civilisation ?

p.059 En effet, les contradictions que nous avons relevées ne peuvent être comprises si l'on ne tient pas compte de la façon dont l'histoire a amené l'économie latino-américaine à s'intégrer au marché mondial et, en particulier, à un système international hiérarchisé de domination qui, par ses effets, a marqué définitivement les possibilités de développement des pays de la région. Voyons quelques-uns des principaux facteurs qui conditionnent le développement dépendant.

1. La détérioration des termes de l'échange

Premier point à souligner, les taux de croissance économique des pays latino-américains suivent en général l'évolution des exportations des matières premières. Sur l'ensemble des exportations de la région, 90 % sont des produits de l'agriculture et des mines¹. Leurs principaux débouchés sont les pays industriels, notamment les Etats-Unis. Or, bien que la valeur des exportations latino-américaines ait augmenté de près de 60 % pendant la dernière décennie, leur part dans l'ensemble des exportations mondiales est allée diminuant², et il est fort probable que cette tendance se maintiendra. En outre, comme partout, les termes de l'échange se détériorent peu à peu au préjudice des pays exportateurs de matières premières. C'est-à-dire que, tandis

Université du Chili, 1970) ; A. Ferrer et coll. : *La dependencia politico-económica de América Latina* (México, Siglo XXI, 1969) ; A. G. FRANK : *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine* (Paris, Maspéro, 1969) ; C. FURTADO : *Obstacles to development in Latin America* (New York, Anchor, 1970) ; K. GRIFFIN : *Underdevelopment in Spanish America* (Londres, Allen et Unwin, 1969) ; H. JAGUARIBE et coll. : *La dominación de América Latina* (Lima, Moncloa, 1968) ; R. P. MARINI : *Sub-desarrollo y Revolución* (México, Siglo XXI, 1969) ; O. SUNKEL et P. PAZ : *El sub-desarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo* (México, Siglo XXI, 1970).

¹ CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1968, op. cit.*, p. 63.

² La part, qui était de 11 % en 1950, n'était plus que de 4,8 % en 1969. Voir CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1969, op. cit.*, tableau 9.

Où va la civilisation ?

que le prix de leurs produits d'exportation est à la baisse, celui des importations — qui ^{p.060} proviennent surtout des pays industriels — tend à augmenter ou à demeurer relativement stable. Ce rapport peut s'exprimer par un indice, qui permet de chiffrer à plus de 30 %, entre 1950 et 1968, l'aggravation de la situation pour l'Amérique latine ¹. En d'autres termes, nous devons exporter toujours davantage pour maintenir au même niveau nos revenus et nos importations. Ainsi, déjà dans ce domaine du commerce des produits, les pays latino-américains s'appauvrissent relativement par rapport aux nations industrialisées.

2. L'industrialisation par la substitution des importations

En deuxième lieu, l'industrialisation joue un rôle de première importance dans le développement dépendant. Ses débuts, en Amérique latine, remontent à la fin du XIX^e siècle ou au début du nôtre, mais c'est à la suite de la crise mondiale des années trente que son rythme s'est accéléré. Sa caractéristique la plus frappante est d'avoir eu pour base ce que l'on appelle la substitution des importations ² : la production industrielle se développe parce que le déclin des exportations impose des limites à la capacité d'importer. Mais, au lieu de permettre aux pays de ne plus dépendre pour leur croissance du niveau des importations, le processus a simplement amené le remplacement de certains biens importés par d'autres, aggravant la dépendance extérieure. En

¹ *Ibid.*, troisième partie, « La relación de precios del intercambio en América Latina ». Le pouvoir d'achat de nos exportations n'a augmenté que de 2,7 % par année pendant les vingt dernières années, bien que leur volume ait presque doublé. Voir PREBISCA, *op. cit.*, p. 50.

² Voir Nations Unies : *The process of industrial development in Latin America* (New York, 1966) et M. C. TAVARES : « Auge y declinación del proceso de substitución de importaciones en el Brasil », *Boletín Económico de América Latina* (New York, Nations Unies), vol. IX, n° 1, 1964.

Où va la civilisation ?

effet, pour produire sur place les biens de consommation précédemment achetés à l'étranger, pour lesquels il existait déjà un marché, il fallait importer des semi-produits et des biens d'équipement. Les possibilités d'expansion de ce type d'industrialisation sont bloquées par les limites d'un marché composé d'un nombre réduit de ^{p.061} consommateurs à revenus élevés. Comme le dit un document officiel des Nations Unies,

« la substitution peu judicieuse des importations a eu pour résultat une industrialisation extensive qui, à son stade actuel, se caractérise par la distorsion de sa structure, peu efficace dans d'importants domaines et fort coûteuse. On s'est efforcé de produire tout ce qui était le plus avantageux pour l'entreprise privée, nationale ou étrangère, selon la demande du marché. C'est ainsi que, surtout dans les pays les plus avancés, ce sont les industries productrices de biens de consommation durables qui ont pris de l'expansion, au détriment des activités stratégiques du développement... L'installation de nombreuses usines de dimensions inadéquates a provoqué un gaspillage de capital et une productivité trop basse. On n'obtient pas d'économies d'échelle là où il le faudrait et une grande partie des moyens de production restent oisifs. Le manque de spécialisation dans les entreprises industrielles contribue aussi à élever les coûts... Ces facteurs expliquent, en partie, l'importance qu'acquiert l'emprise étrangère sur les établissements latino-américains » ¹.

¹ CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1969, op. cit., p. 9.*

Où va la civilisation ?

3. Les sociétés multinationales

Ces considérations nous amènent au troisième facteur qui joue un rôle fondamental dans le développement dépendant de l'Amérique latine, c'est-à-dire le contrôle croissant que les grandes sociétés multinationales, nord-américaines surtout, y exercent sur le processus d'industrialisation. Autrefois les investissements étrangers se concentraient sur les services publics (chemins de fer, électricité), les plantations (bananeraies de l'Amérique centrale ou canne à sucre de Cuba), les mines (par exemple, le cuivre du Chili) et le pétrole (le cas le plus connu est celui du Venezuela). Mais, avec l'industrialisation, ces investissements se sont dirigés peu à peu vers le secteur des manufactures (ainsi que, à un moindre degré, vers la finance), de sorte que la domination étrangère ne s'exerce plus seulement sur le secteur extérieur de l'économie ^{p.062} latino-américaine, celui qui exporte sa production, mais, et toujours davantage, sur le marché intérieur lui-même. Ainsi, sur l'ensemble des investissements directs faits par les Etats-Unis en Amérique latine, plus de 30 % sont placés dans les industries de transformation, et ils vont augmentant à un rythme beaucoup plus rapide que dans tout autre secteur ¹.

Les activités des sociétés multinationales en Amérique latine présentent plusieurs caractéristiques importantes. Tout d'abord, contrairement à ce que l'on pense généralement, la plus grande partie du financement de ces investissements ne correspond pas à un apport net de nouveaux capitaux, mais provient de réinvestissements des entreprises elles-mêmes et des marchés

¹ Idem : *Estudio Económico de América Latina, 1970, op. cit.*, troisième partie, chap. I, tableaux 2 et 3.

Où va la civilisation ?

locaux des capitaux ¹. En deuxième lieu, ce qui semble être un investissement étranger n'est souvent pas autre chose que l'achat d'entreprises nationales par des sociétés étrangères, opération qui s'accompagne, évidemment, du rapatriement de bénéfices. Cette tendance s'est manifestée dans de nombreuses industries, ainsi que dans la banque et la finance, et elle conduit à la dénationalisation de l'économie des pays latino-américains ². Troisièmement, la plupart des entreprises étrangères sont les filiales de sociétés multinationales dont le siège se trouve en dehors du pays et qui ont des intérêts divers dans de nombreuses parties du monde. Par conséquent, les décisions qui touchent la filiale installée dans un pays d'Amérique latine ne correspondent pas toujours aux besoins de l'économie locale, mais sont plutôt celles qui conviennent à la direction du conglomérat. Il peut s'agir de questions telles que le rythme et le volume de la production, les prix à la consommation, les techniques employées, l'amortissement et le renouvellement du matériel, l'emploi de main-d'œuvre, la provenance et le coût des matières premières ou ^{p.063} des semi-produits utilisés, etc. Quatrièmement, la dénationalisation est particulièrement accentuée dans les secteurs industriels de pointe, c'est-à-dire ceux qui contribuent le plus largement à la croissance générale. Enfin, c'est également dans ces secteurs que la nouvelle dépendance technologique est la plus marquée. Ainsi, non seulement le coût des techniques importées augmente pour les pays latino-américains, mais encore ces techniques, à haute

¹ *Ibid.*, pp. 22-30.

² Voir PREBISCH, *op. cit.*, p. 156. Pour les Nations Unies, il y a dénationalisation quand l'industrie nationale se développe plus lentement que l'activité des entreprises étrangères dans le pays. Voir *Estudio Económico de América Latina, 1970, op. cit.*, p. 66.

Où va la civilisation ?

densité de capital, ne contribuent pas à créer des emplois ¹.

4. L'aide internationale et la « décapitalisation » de l'Amérique latine

^{p.064} Enfin, un autre élément important, dans la dépendance des pays latino-américains, est ce que l'on appelle « l'aide internationale », qui se présente généralement sous forme de crédits publics mis à la disposition des gouvernements. Tout d'abord, il importe de rappeler que cette « aide » n'est pas octroyée de manière désintéressée, mais qu'elle est subordonnée à des considérations politiques ou commerciales. S'agissant de crédits ou de financement bilatéraux, cela est notoire, mais le cas

¹ Le rapport des Nations Unies mentionné ci-dessus est fort éloquent en ce qui concerne le transfert de techniques. Ainsi, à propos des investissements nord-américains à l'étranger, il relève que « les innovations techniques adoptées par une filiale tendront en général à renforcer la capacité de concurrence des Etats-Unis, et non celle du pays où l'entreprise en question est établie » (p. 52). Le fait que ces filiales doivent acheter des procédés techniques dans certaines régions permet d'avancer l'hypothèse « que ces filiales ne procèdent pour ainsi dire à aucun travail de recherche et de mise au point et n'aident donc pas l'industrie locale à progresser ; au contraire, cela augmente l'écart technologique entre le pays d'origine et celui où la filiale exerce ses activités. Par conséquent, il ne serait guère raisonnable d'espérer que la présence de sociétés internationales permettra de remédier à un retard technique relatif, et moins encore de penser atteindre, par ce moyen, une position concurrentielle sur le marché international des produits manufacturés » (p. 53). Ainsi, quand les entreprises nord-américaines vendent à leurs filiales à l'étranger des techniques à des prix élevés, elles contribuent aussi à financer le développement technologique des Etats-Unis eux-mêmes. « De 1957 à 1965, l'exportation de technologie par l'intermédiaire des filiales augmentait plus de trois fois plus vite que ne le faisait l'exportation de marchandises, un peu moins de deux fois plus rapidement que les recettes provenant des revenus des capitaux placés à l'étranger et près de deux et fois et demie plus vite que les ressources allouées par l'industrie des Etats-Unis à des activités de recherche fondamentale et appliquée. Si ces tendances devaient se maintenir, en 1980, le solde de la balance des comptes au titre des acquisitions et des ventes de procédés techniques équivaldrait à 18 % des exportations de marchandises, 69 % des recettes provenant des revenus des capitaux placés à l'étranger, 55 % des ressources que l'industrie des Etats-Unis consacre à la recherche et à la mise au point et 26 % de l'ensemble des fonds alloués par ce pays à la recherche et au développement de l'industrie. Par conséquent, l'expansion des filiales à l'étranger engendrerait des ressources, au seul titre du transfert de techniques, pour une valeur équivalant à plus de la moitié de celles que l'industrie des Etats-Unis investit pour conserver sa suprématie technique » (p. 55). En d'autres termes, la dépendance technologique non seulement fait obstacle au développement de l'Amérique latine, mais contribue aussi à renforcer la prédominance des Etats-Unis dans ce domaine.

Où va la civilisation ?

se présente aussi avec les organismes multilatéraux ¹. Outre cette caractéristique, les financements internationaux ont pour principal résultat d'augmenter notablement l'endettement de l'Amérique latine et d'obliger celle-ci à consacrer une part croissante des recettes obtenues à l'étranger au remboursement de ces dettes ; pis encore, ils n'ont permis d'améliorer ni les taux de croissance économique dans la région, ni la formation intérieure de capital. Au contraire, d'après des calculs faits pour douze pays latino-américains, plus l'apport de capitaux étrangers est important, plus le taux de la croissance nationale est bas. Cela est imputable au fait que le financement extérieur, loin de stimuler l'épargne et le taux d'investissement intérieur, contribue bien plutôt à élever le niveau de consommation des classes les plus favorisées ².

p.065 Si l'on ajoute aux amortissements et aux intérêts sur les crédits reçus le rapatriement de bénéfices des investissements privés étrangers, les paiements faits pour l'acquisition de procédés techniques, etc. (c'est-à-dire les divers services du capital), on aura une idée des effets que ces financements peuvent avoir sur l'économie des pays latino-américains. Entre 1955 et 1966, le paiement de ces services a augmenté au rythme annuel de 9 %, taux supérieur à celui de la croissance économique et de

¹ Voir T. HAYTER : *Aid as imperialism* (Londres, Penguin Books, 1970). De nombreux cas de crédits internationaux attribués en vue de projets spéciaux, qui doivent évidemment être remboursés, avec des intérêts, par la nation qui les reçoit, peuvent servir d'illustration. Par exemple, un petit pays de l'Amérique centrale a reçu plusieurs millions de dollars pour la construction d'un aéroport moderne (construit par une entreprise étrangère) auquel s'arrêtent surtout les avions à réaction d'une compagnie étrangère dans lesquels voyage, presque exclusivement, le personnel de direction d'autres compagnies étrangères. Nous pensons aussi à tel pays andin qui doit rembourser un crédit important utilisé pour construire des routes conduisant à des régions semi-dépeuplées, dont l'utilité principale n'est nullement en rapport avec le développement économique du pays, mais bien avec les critères généraux de la « sécurité de l'hémisphère ».

² Voir GRIFFIN, *op. cit.*, pp. 121-124.

Où va la civilisation ?

l'augmentation des exportations. Pendant la même période, le rapport entre ces services et les recettes obtenues grâce aux exportations de marchandises et de services a passé de 21 à 35 % ¹. En d'autres termes, l'Amérique latine doit consacrer aux services du capital étranger plus du tiers des devises que lui valent ses exportations. En ce qui concerne les seuls Etats-Unis, la différence entre les nouveaux apports de capital et le rapatriement de bénéfices a laissé à l'Amérique latine un solde négatif de près de 7 milliards de dollars pour la période allant de 1960 à 1968 ². Cela montre à l'évidence que ce que l'on appelle l'aide internationale non seulement accentue la dépendance de la région, mais conduit aussi à une décapitalisation croissante.

En dernier ressort, le financement extérieur pourrait se justifier s'il permettait d'accélérer le rythme des investissements intérieurs et du développement. Mais tel n'a pas été le cas en Amérique latine. La proportion croissante de leur revenu que les pays de la région doivent consacrer au service de leur dette extérieure et du capital étranger, s'ajoutant à la détérioration des termes de l'échange, est cause que la part des ressources nationales disponibles pour les investissements, qui était de 17,5 % du produit total en 1950, s'est réduite à 14,5 % à la fin des années soixante ³. Non seulement le taux d'investissement s'est élevé plus lentement que le produit total, mais la consommation individuelle s'est accrue moins rapidement que ne l'a fait l'économie ⁴.

¹ CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1968, op. cit., p. 91.*

² Idem : *Estudio Económico de América Latina, 1970, op. cit., troisième partie, chap. I, p. 57.*

³ PREBISCH, *op. cit.*, p. 60. En revanche, l'envoi de fonds à l'étranger a passé à 5 % du produit total en 1966-1968.

⁴ *Ibid.*, tableau 14. Entre 1950 et 1968, le taux cumulatif annuel de croissance du

Où va la civilisation ?

Les bourgeoisies « consulaires »

p.066 Les diverses tendances mentionnées jusqu'ici ont évidemment d'importantes conséquences sociales et politiques et, inversement, le comportement de l'économie latino-américaine ne peut se comprendre qu'en fonction de la structure du pouvoir et des classes sociales. Le lien entre l'économie nationale et les marchés internationaux se fait par l'intermédiaire des classes dirigeantes et il est marqué par leurs manières d'agir : dépendantes envers l'étranger, elles exercent leur domination à l'intérieur. Par conséquent, l'avenir de l'Amérique latine ne dépend pas tant du cours international de ses produits d'exportation que des changements que ses peuples eux-mêmes seront capables d'apporter à la structure politique et sociale interne.

Si les taux de développement, en Amérique latine, n'ont pas été plus élevés ; si le contrôle des secteurs clés de l'économie a pu passer en mains étrangères ; si les taux d'investissement tendent à diminuer et la fuite des capitaux à augmenter, si les niveaux de consommation des masses vont empirant, c'est parce que les classes dirigeantes non seulement n'ont nullement cherché à renverser ces tendances, mais encore en ont été les principaux promoteurs, et les grands bénéficiaires. Ces classes dirigeantes, dont le comportement reflétait précisément la subordination et la dépendance de l'économie des pays latino-américains par rapport aux pays dominants, sont l'oligarchie traditionnelle, celle des propriétaires fonciers qui, dans de nombreux pays, a occupé le sommet de la pyramide du pouvoir jusqu'à une date très récente ; les groupes commerciaux et financiers liés à l'exportation et à

produit par habitant a été de 2,2 % ; celui de la consommation, de 2,1 % ; celui des ressources consacrées aux investissements, de 1,2 %.

Où va la civilisation ?

l'importation (c'est-à-dire les éléments de la classe bourgeoise que les auteurs marxistes qualifient de « compradores ») ; enfin, les industriels des époques plus proches. En d'autres termes, ce sont p.067 des bourgeoisies en quelque sorte « consulaires », dont les possibilités de suprématie à l'intérieur ont été fonction de leur propre dépendance envers l'étranger. Evidemment, ce processus ne s'est pas développé sans conflits, et l'histoire de chaque nation a ses particularités que l'on ne saurait généraliser à l'échelle latino-américaine. Ainsi, à diverses époques, il y eut dans quelques pays des tentatives d'industrialisation nationale qui se heurtèrent aux intérêts du secteur extérieur (exportateur et importateur) et qui furent, généralement, sur le plan politique, mises en échec par ces intérêts, parfois à la suite d'interventions étrangères ¹. D'autre part, on a pu utilement distinguer, à des fins d'analyse, les pays où le secteur extérieur de l'économie constituait une enclave sous contrôle direct de l'étranger, de ceux dans lesquels la production destinée à l'extérieur se trouvait principalement sous l'autorité de groupes d'employeurs nationaux. Dans le second cas, les possibilités de voir surgir une bourgeoisie industrielle nationale sont meilleures ².

De toute façon, comme on peut le voir en analysant les données fournies par les Nations Unies, les possibilités qu'ont les bourgeoisies nationales latino-américaines de promouvoir d'une manière indépendante le développement économique de leur pays se réduisent de plus en plus. Comme l'industrialisation dépend toujours davantage de l'étranger, techniquement et financièrement, les entrepreneurs industriels latino-américains ne peuvent que jouer

¹ Voir A. G. FRANK : *Lumpenbourgeoisie et lumpendéveloppement* (Paris, Maspéro, 1971).

² Voir CARDOSO et FALETTO, *op. cit.*

Où va la civilisation ?

un rôle subalterne à l'égard des entreprises multinationales ou, en mettant les choses au mieux, un rôle complémentaire.

L'intégration économique régionale

Depuis quelques années, l'intégration économique de la région est proposée comme remède à l'étroitesse des marchés intérieurs nationaux et l'on prétend que, dans le cadre d'un marché commun, les hommes d'affaires latino-américains pourraient tirer pleinement p.068 parti de leurs capacités. Cependant, non seulement les progrès de l'intégration ont été extrêmement lents (et ils ont même tendance à ralentir encore) ¹, mais l'on voit clairement que les principaux avantages en iront aux Etats qui sont déjà les plus développés et les plus puissants de la région et, plus encore, aux entreprises multinationales non latino-américaines qui, grâce à l'intégration régionale, parviennent à affermir encore leur emprise économique ².

L'inégalité de la répartition des revenus

La position privilégiée réservée aux classes dirigeantes latino-américaines dans le processus de développement dépendant, peut être illustrée par quelques données sur la répartition des revenus. La faiblesse du revenu national moyen n'empêche pas les couches supérieures de la société d'avoir un niveau de vie comparable, voire supérieur, à celui des groupes analogues dans les pays industriels. En effet, le tiers des revenus se concentre entre les mains de 5 % de la population, tandis que 50 % des habitants —

¹ Voir CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1970, op. cit.*, première partie, chap. III.

² Voir PREBISCH, *op. cit.*, pp. 167-170, ainsi que M. Jiménez LAZCANO : *Integración económica e imperialismo* (México, Nuestrô Tiempo, 1968).

Où va la civilisation ?

la moitié la plus pauvre — ne disposent que de 13 % du revenu total ¹. Il est indéniable qu'une répartition aussi inégale a été l'une des principales causes du sous-développement.

Les chiffres sur le revenu montrent combien la structure des classes est polarisée en Amérique latine. Cependant, il faut signaler, aussi, que cette polarisation ne se manifeste pas seulement parmi les couches de la population, mais aussi, et concrètement, entre secteurs économiques et régions. Ainsi, le secteur moderne comprend les activités les plus productives de l'industrie, de l'agriculture et des services, qui assurent des revenus relativement élevés à une part de la population qui, certes, est en augmentation, mais représente encore une fraction minime du total. A l'autre pôle, une ^{p.069} proportion croissante de la population est attachée à des activités à bas rendement telles que l'exploitation de micropropriétés et l'agriculture de subsistance, l'artisanat traditionnel (qui est peu à peu remplacé par l'industrie) et les occupations marginales du secteur des services auxquelles nous avons déjà fait allusion. Cette polarisation s'accroît, car les activités du secteur moderne tendent à se développer dans un circuit relativement fermé qui, au contraire de ce que l'on suppose généralement, n'incorpore pas automatiquement les masses marginales mais contribue plutôt, comme nous l'avons déjà relevé, à les rendre encore plus marginales.

Le colonialisme interne

A un autre niveau, la polarisation se produit, sur une base écologique, entre les diverses régions de chaque pays. Ainsi, nous

¹ Naciones Unidas, *La distribución del ingreso en América Latina* (New York 1970), p. 33.

Où va la civilisation ?

avons vu que les activités productives et le revenu se concentrent dans certaines zones dynamiques (grands centres urbains, régions agricoles à haut rendement, etc.), tandis que des territoires périphériques demeurent essentiellement sous-développés. Non seulement l'écart augmente entre ces différentes régions, mais, généralement, elles sont si étroitement liées que le développement des unes a pour conséquence le sous-développement des autres. Divers mécanismes, parmi lesquels il faut signaler les prix, les salaires, le crédit, la politique fiscale, les mouvements de capitaux et les migrations, entrent en jeu pour provoquer la décapitalisation progressive des régions retardées et le déplacement des ressources vers les régions avancées. C'est le cas, par exemple, des rapports entre le nord-est misérable et le sud-est industrialisé du Brésil ; entre Buenos Aires et les provinces de l'intérieur en Argentine ; entre la région de la montagne et celle de la côte au Pérou ; entre la zone du centre et du nord-ouest, d'une part, et le reste du Mexique (surtout le sud-est), d'autre part. Cette opposition métropole-satellite à l'intérieur des pays, s'ajoutant aux autres formes de polarisation déjà mentionnées, constitue une sorte de colonialisme interne qui est encore renforcé par la structure du pouvoir politique et, dans certains pays, par les rapports interethniques entre p.070 différentes fractions de la population (par exemple entre indigènes et métis) ¹.

¹ Pour plus de détails sur le colonialisme interne, voir P. González CASANOVA : *Sociología de la explotación* (México, Siglo XXI, 1969) et R. STAVENHAGEN : « Sept thèses erronées sur l'Amérique latine », *Partisans*, n° 26-67, 1966. A propos des relations métropole/satellite, voir FRANK, *op. cit.*, ainsi que Nations Unies : *La distribución del ingreso en América Latina*, *op. cit.*, chap. III ; GRIFFIN, *op. cit.*, pp. 63-65, et l'ouvrage publié sous la direction de E. HAVENS et W. L. FLINN : *Internal colonialism and structural change in Colombia* (New York, Praeger, 1970).

Où va la civilisation ?

Nécessité de réformes de structure

Le colonialisme interne est l'un des supports du sous-développement qu'il est nécessaire de briser pour sortir du cercle vicieux de pauvreté, du retard, de la dépendance extérieure et de la domination intérieure. Tous les grands problèmes actuels de l'Amérique latine peuvent se résumer en un : il faut trouver le moyen de rompre ce cercle vicieux. Pour ce faire, les diverses forces en jeu préconisent des modèles différents de transformation sociale.

Pour maintenir la dynamique actuelle de la croissance économique, le taux d'augmentation du produit doit aller toujours en s'élevant, et c'est pourquoi hommes d'Etat et techniciens réclament un accroissement des investissements et de la productivité du travail. Il y a une dizaine d'années, la malchanceuse Alliance pour le progrès proposait déjà hautement des buts de développement qui ne purent être atteints¹. Actuellement, on voudrait fixer comme objectif minimum un taux annuel de croissance du produit de 7 et 8 % pour la prochaine décennie, mais les mesures proposées à cet effet sont celles mêmes qui, jusqu'ici, n'ont démontré que leur inefficacité². Il est probable que les dirigeants latino-américains, afin de maintenir et d'élever le taux de croissance économique et ^{p.071} de préserver une apparence de développement mesurée en moyennes statistiques, continueront à favoriser tout particulièrement le secteur moderne. Certes, pareille politique est importante sous de nombreux aspects, mais, comme

¹ Voir le bilan semi-officiel qui a été fait des résultats de l'Alliance pour le progrès et dans lequel on reconnaît son échec : J. LEVINSON et J. de ONIS : *The alliance that lost its way : A critical report on the Alliance for Progress, A Twentieth Century Fund Study* (Chicago, Quadrangle Books), 1970).

² Voir PREBISCH, *op. cit.* Cette étude de l'ex-directeur de la CEPAL et ancien Sous-secrétaire général des Nations Unies a été faite à la demande de la Banque interaméricaine de développement.

Où va la civilisation ?

nous l'avons signalé, elle contribue à aggraver les déséquilibres de structure qui caractérisent le sous-développement.

D'autre part, ces mêmes déséquilibres ont engendré des pressions sociales et politiques toujours plus fortes, exercées par les masses populaires qui réclament une plus large part des fruits de la croissance économique, une meilleure répartition du revenu, de nouvelles possibilités de travail et d'emploi et une plus grande participation aux activités politiques. Les formes que revêtent ces pressions sont diverses (et nous reviendrons sur quelques-unes d'entre elles), mais toutes aboutissent à la revendication de profondes réformes de structure auxquelles les classes dominantes se sont opposées avec un succès plus ou moins grand. Dans le cadre de l'économie libérale actuelle, il est évidemment impossible de réaliser de telles réformes de structure, qui toucheraient à la position privilégiée et dominante des oligarchies et des bourgeoisies et, en général, des bénéficiaires, nationaux et étrangers, du colonialisme interne et de la dépendance extérieure.

L'Etat-patron et le double étalon de la politique de développement

Afin de faire face à ces pressions sociales et politiques et de les canaliser, dans la mesure du possible, sans modifier la structure du pouvoir, le concept de l'Etat entrepreneur et agent principal de l'orientation du processus de développement s'est fait jour ces dernières années. C'est ainsi qu'a été mise en œuvre ce que l'on pourrait appeler une politique dualiste de développement qui, d'une part, renforce par tous les moyens possibles (financements extérieurs, encouragements aux investissements privés étrangers, participation de l'Etat dans les entreprises de certaines catégories, protectionnisme, manipulation des cours de change, intégration économique régionale,

Où va la civilisation ?

etc.) le dynamisme du secteur moderne de l'économie, avec l'industrie de pointe et l'agriculture d'exportation, p.072 et, d'autre part, distribue généreusement des palliatifs aux masses marginales.

Ces palliatifs peuvent aller des investissements « sociaux » (logements populaires, services urbains essentiels) à des réformes agraires créatrices de petites exploitations. Cependant, le chômage et la marginalité structurelle croissants obligent à élaborer une politique de l'emploi et des revenus pour les masses marginales. Il est fort probable que, ces prochaines années, on adoptera des mesures et procédera à un minimum d'investissements pour donner du travail à la main-d'œuvre toujours plus nombreuse, même si ce sont des emplois à basse productivité. De la sorte, on parviendra peut-être à diminuer, pour quelque temps, les pressions politiques et sociales exercées par ces masses, mais on confinera celles-ci dans un nouveau circuit fermé de « développement sous-développé ». En effet, si l'on maintient une croissance accélérée du secteur moderne sans modifier à la base les structures responsables du sous-développement, la main-d'œuvre et la production du secteur marginal en expansion se trouveront liées à un marché de faible capacité, toujours plus éloigné du marché de forte consommation rattaché au secteur moderne. Par conséquent, ce double étalon de la politique de développement, au lieu de contribuer à l'intégration du marché national, provoque l'expansion de deux marchés désarticulés et, en fin de compte, renforce le colonialisme interne.

Si telles sont effectivement les tendances actuelles, il est douteux que la politique dualiste de développement parvienne à contenir les tensions et les conflits inhérents au système, lesquels se manifestent avec plus d'acuité de jour en jour.

Où va la civilisation ?

L'échec de la démocratie libérale et le populisme

L'une des manifestations les plus connues de ces contradictions a été l'échec, en Amérique latine, de la démocratie libérale en tant que régime politique. Jusqu'à la fin du siècle passé ou au début de notre siècle dans quelques pays, jusqu'à la crise des années trente pour d'autres, jusqu'à une époque plus récente dans les derniers, la structure du pouvoir avait toujours eu pour base les oligarchies p.073 rurales et urbaines, rattachées surtout au secteur extérieur de l'économie. Les masses étaient exclues de toute participation institutionnelle aux activités politiques. Progressivement, les classes moyennes urbaines et la classe ouvrière industrielle réclamèrent et obtinrent, à un degré plus ou moins prononcé, et avec des variantes importantes d'un pays à un autre, d'être représentées dans les affaires politiques. C'est ainsi que sont apparus ce que l'on a appelé les partis politiques des classes moyennes et les syndicats de l'industrie. Avec les réserves qu'exige toute analyse aussi générale, on peut affirmer que l'intégration des classes moyennes urbaines et, plus tard, du prolétariat organisé (ce qu'un spécialiste a nommé « participation élargie » ¹), dans le système politique, coïncide avec la croissance urbaine, les premières tentatives d'industrialisation et la formation du marché national ². Dans certains pays, cette évolution a conduit aux régimes et aux mouvements « populistes », dont les plus connus — parce qu'ils ont rempli toute une époque de l'histoire de leur pays — sont le péronisme en Argentine et le gétulisme en Brésil. Bien qu'il soit difficile de définir exactement le populisme en

¹ Voir G. GERMANI : *Política y sociedad en una época de transición* (Buenos Aires, Paidós, 1962).

² La meilleure analyse de ces processus se trouve dans CARDOSO et FALETTO, *op. cit.*

Où va la civilisation ?

Amérique latine ¹, la caractéristique principale de ce système semble être la mobilisation et le maniement des masses ouvrières « disponibles » afin de donner une base plus large et une plus grande liberté de manœuvre à des coalitions instables formées par plusieurs fractions rivales des classes dominantes. La figure d'un chef charismatique, usant d'un langage démagogique, en est un caractère secondaire.

p.074 Le populisme a certainement joué un rôle politique pour la bourgeoisie pendant la période de « croissance vers l'intérieur » de l'économie des pays latino-américains ², tandis qu'il constituait, pour les masses cherchant à participer à la vie politique, une forme d'expression assez primitive. Mais ce régime cesse d'être fonctionnel quand ceux qui le dirigent tentent d'y incorporer les groupes marginaux pour se donner une assise politique plus large. Comme ces groupes ne trouvent pas place dans le schéma du développement dépendant, leur apparition sur la scène politique, en tant que participants aux mouvements populistes, constitue un danger pour la stabilité du système et, en dernière analyse, pour l'hégémonie des classes dirigeantes. Par conséquent, lorsque celles-ci se sentent débordées par ces mouvements, elles s'efforcent de recourir à d'autres moyens.

¹ La littérature sur ce thème est abondante. Voici quelques ouvrages importants : T. DI TELLA : *El sistema político argentino y la clase obrera* (Buenos Aires, Eudeba, 1964) ; idem : « Populism and Reform in Latin America », dans l'ouvrage publié sous la direction de C. VÉLEZ : *Obstacles to change in Latin America* (Londres, Oxford University Press, 1965) ; J. GRACIARENA : *Poder y clases sociales en el desarrollo de América Latina* (Buenos Aires, Paidós, 1967) ; O. IANNI : *O colapso do populismo no Brasil* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968) ; F. WEFFORT : « Estado y masas en el Brasil », *Revista Latino-americana de Sociologia*, 65-1, 1965.

² On a appelé « croissance vers l'intérieur » l'étape du développement latino-américain à laquelle la demande intérieure a commencé à jouer un rôle important dans la dynamique de la croissance économique. Voir CEPAL : *El pensamiento de la CEPAL* (Santiago-du-Chili, Editorial Universitaria, 1969).

Où va la civilisation ?

Les régimes militaires

Comme il fallait combler le vide politique ainsi créé, on a vu surgir de plus en plus souvent des régimes militaires. Pendant les quarante dernières années, près d'une centaine de coups d'Etat furent couronnés de succès en Amérique latine. Au cours de la dernière décennie seulement, il y en eut plus de vingt dans dix pays. Sans compter ceux qui ont échoué. Ces nouveaux régimes de force n'ont plus rien de commun avec les orgueilleux caudillos militaires, autocrates et férus de pouvoir personnel que connurent d'autres époques. Maintenant, il s'agit de coups d'Etat « institutionnels », qui donnent le pouvoir à un appareil militaire technico-bureaucratique bien organisé, de tendance moderniste, et dont bon nombre de membres ont une solide formation supérieure. Parfois, les militaires justifient leur intervention par la nécessité de « mettre la maison en ordre » avant de s'effacer devant les civils. Ceux qui ont pris le pouvoir ces derniers temps affirment leur volonté de s'y ^{p.075} maintenir pour mener à bien une politique de développement, ce dont ils jugent les régimes civils incapables. Les nouveaux coups d'Etat militaires n'ont pas leur origine dans une caste militaire aristocratique, indissolublement liée aux destinées de l'oligarchie traditionnelle. Ils sont plutôt en rapport avec l'intrusion des classes moyennes urbaines dans ce que l'on a appelé la crise d'hégémonie des groupes dirigeants traditionnels ¹. Autrement dit, comme la démocratie libérale représentative est inapte à fonctionner et que les divers mouvements populistes sont par essence instables, seuls les

¹ De nombreux ouvrages ont été consacrés au militarisme en Amérique latine. Signalons simplement l'étude remarquable de J. NUN : *Latin America : The hegemonic crisis and the military coup*, Politics of Modernization Series, n° 7 (Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1969).

Où va la civilisation ?

régimes militaires, dans certains pays latino-américains, sont à même de permettre la poursuite du développement dépendant en institutionnalisant ce qu'on a pu nommer « la norme de l'illégitimité » ¹.

Non seulement les nouveaux régimes militaires s'emparent du pouvoir politique, mais ils s'efforcent aussi de dominer l'appareil administratif de l'Etat, encourageant l'intervention croissante de l'Etat dans l'économie. Souvent, ils se trouvent aussi étroitement liés aux activités des sociétés multinationales dans leur pays, d'une part en raison de leur vocation de « techno-bureaucrates » et, d'autre part, parce que tout appareil militaire est en soi grand consommateur de techniques modernes et coûteuses.

Certains des régimes militaires récents ont fondé leur action politique sur le thème de la « défense de la civilisation occidentale », dans le cadre de la guerre froide qu'ils ont prétendu transférer à l'intérieur de leurs propres frontières. De la sorte, ils jouent le rôle que le Pentagone leur a assigné dans ses programmes de « sécurité de l'hémisphère », et en même temps, tout au moins dans le sud du continent, ils élaborent ce que l'on a appelé une « stratégie sous-impérialiste » ². Néanmoins, cette vocation d'hégémonie des ^{p.076} militaires ne s'oppose pas au développement d'une certaine idéologie nationaliste. Outre de grandioses « projets nationaux » de nature géopolitique, quelques militaires font aussi leurs les revendications traditionnelles des groupes de gauche qui voudraient nationaliser les principales ressources naturelles du pays. Comme les investissements dans

¹ Voir I. L. HOROWITZ : « The norm of illegitimacy », dans *Latin American Radicalism* (New York, Vintage Books, 1969).

² Voir MARINI, *op. cit.*

Où va la civilisation ?

ces secteurs ne constituent plus le centre d'intérêt du capital étranger en Amérique latine, la nationalisation de ces ressources a l'avantage d'améliorer l'image que les militaires offrent au pays dans des domaines où la sensibilité politique est grande, sans porter atteinte aux intérêts vitaux du capital étranger ni aux caractéristiques essentielles de la dépendance extérieure ¹.

Il est évident que les régimes militaires, par leur nature même, représentent l'intervention d'une élite technocratique et bureaucratique dans les affaires politiques nationales. Par définition, le pouvoir militaire exclut le jeu politique des partis et des groupements des différentes classes sociales, encore que, parfois, il puisse favoriser un simulacre de démocratie fondée sur des partis. En revanche, il n'empêche pas le jeu très actif, bien que restreint, de certains groupes de pression économiques et politiques, jeu qui se dissimule derrière un calme apparent sur le plan des institutions. En tout cas, les appareils militaires en place sont coupés des courants politiques de la grande masse de la population. Ils ne peuvent, sans risque de perdre le pouvoir, remplir le rôle qu'ils se sont donné eux-mêmes — ou qui leur a été assigné — s'ils ne répriment pas systématiquement, et parfois avec une violence extrême, tout mouvement qui prétend leur contester le droit d'exercer l'autorité. La répression militaire ne s'attaque pas seulement aux partis d'opposition, mais aussi aux syndicats, aux mouvements paysans, aux étudiants et à d'autres groupes qui, parfois, ne font que réclamer certains droits limités garantis par la loi. Ainsi, l'une des principales caractéristiques des

¹ En 1968, les investissements directs nord-américains dans le secteur des mines de l'Amérique latine ne représentaient déjà plus que 14,4 % des investissements totaux. Voir CEPAL : *Estudio Económico de América Latina, 1970, op. cit.*, troisième partie, chap. I, tableaux 2 et 3.

Où va la civilisation ?

régimes militaires latino-américains a été la compression des salaires et du niveau de vie des ouvriers et ^{p.077} des paysans, ce qui n'est pas autre chose qu'une manifestation du développement polarisé et dépendant dont nous avons parlé.

Les mouvements populaires

Face au pouvoir contrôlé par les oligarchies traditionnelles, les bourgeoisies « consulaires » ou les régimes militaires, on a vu surgir des mouvements revendicatifs et politiques des masses populaires. Ceux-ci ont pris différentes formes déterminées, dans chaque cas, par la situation nationale et historique, mais, pour simplifier, nous les classons en deux grandes catégories : ceux qui recherchent une plus grande participation du peuple dans le cadre des systèmes existants (on peut les dire réformistes) et ceux qui demandent un changement fondamental du régime économique et politique (nous les nommerons révolutionnaires). Relevons que cette distinction concerne le contenu et l'importance des objectifs visés, et non un genre de lutte ou une tactique de prise du pouvoir. Ainsi, il se peut que certains mouvements réformistes arrivent au pouvoir par des voies violentes, tandis que d'autres, qui ont des objectifs révolutionnaires, peuvent y parvenir grâce au jeu électoral de la démocratie fondée sur les partis.

Parmi les premiers, mentionnons les mouvements dits « nationaux populaires », qui s'appuient sur une large part des classes moyennes urbaines, de la classe ouvrière et des paysans, ainsi que les organisations propres à certains de ces secteurs. La révolution mexicaine de la première période (jusqu'à 1940), le MNR en Bolivie, l'Apra au Pérou, le « travaillisme » brésilien avant le coup d'Etat militaire de 1964, le parti d'action démocratique au

Où va la civilisation ?

Venezuela, etc., sont des exemples de mouvements politiques de ce genre. Etant donné les contradictions croissantes, déjà signalées, du développement dépendant, il est peu probable qu'ils aient quelque avenir en Amérique latine. S'ils parviennent au pouvoir, ils finissent par se transformer en un système bureaucratique et corporatif (comme cela a été le cas au Mexique) ; s'ils n'y parviennent pas, ou s'ils perdent le pouvoir, ils se dissolvent ou sont débordés, par la gauche, ou absorbés par la droite.

p.078 On s'est souvent demandé, en Amérique latine, si le mouvement ouvrier industriel (qui, dans quelques pays, a déjà une certaine force numérique et politique) est « révolutionnaire » ou non. Dans ces débats, on a plus souvent invoqué les positions idéologiques propres à d'autres situations socio-historiques que les réalités latino-américaines. La classe ouvrière organisée, même peu nombreuse, s'est intégrée à un système de privilèges et de bénéfices (législation protectrice, salaires minima, négociations collectives, sécurité sociale, etc.) qui, en général, est le fruit non pas de longues et pénibles luttes sociales, mais d'une politique gouvernementale paternaliste et tutélaire. En échange de certains avantages, bien des mouvements ouvriers organisés se sont vu étroitement associés à la structure gouvernementale ou à quelque parti au pouvoir. De plus, comme elle se trouve avantagée par rapport aux masses paysannes et marginales (car elle est l'un des bénéficiaires du colonialisme interne), la classe ouvrière organisée est plus encline à formuler des revendications sur le plan économique qu'à faire œuvre révolutionnaire sur le plan politique. C'est seulement dans les régimes militaires qui ont réprimé systématiquement les mouvements de travailleurs que l'on

Où va la civilisation ?

distingue actuellement une tendance à la radicalisation de la classe ouvrière urbaine et industrielle.

Les mouvements paysans, eux, se sont toujours montrés, sauf quelques exceptions, plus radicaux que les organisations ouvrières. Etant donné la structure sociale et politique rigide et oppressive qui est celle du secteur rural, toute demande des paysans, si modeste soit-elle, revient à attaquer de front l'hégémonie de l'oligarchie foncière ; aussi les paysans de l'Amérique latine ont-ils souffert, plus qu'aucun autre groupe social, de répressions violentes et systématiques. C'est pour cela que certains des groupements paysans se sont transformés, surtout à propos de réformes agraires, en des forces révolutionnaires de première importance. Selon toute probabilité, l'agitation paysanne, ces prochaines années, gagnera en fréquence et en intensité dans les pays qui ne mettront pas en œuvre un programme accéléré et massif de redistribution des terres. Il est probable, aussi, qu'elle se verra réprimée avec une efficacité toujours plus grande par des gouvernements redoutant qu'elle ne ^{p.079} provoque, en liaison avec d'autres groupes de type révolutionnaire, des bouleversements sociaux de grande ampleur.

La lutte révolutionnaire

Les années soixante qui, comme nous l'avons vu, se sont caractérisées par une dépendance extérieure et une polarisation intérieure croissantes ont été aussi, dans quelques pays du continent, une période de guérilla révolutionnaire. Le succès de la révolution cubaine, d'une part, les obstacles institutionnels ou militaires à tout changement politique significatif dans la plupart des pays, d'autre part, ont incité plusieurs générations de jeunes

Où va la civilisation ?

gens (des étudiants surtout) à choisir la voie de la guérilla. Non moins de quatorze pays latino-américains, au cours de cette décennie, ont connu à un moment ou à un autre des organisations de guérilleros et, dans sept d'entre eux, les combats révolutionnaires ont eu ou ont encore une importance politique considérable.

Ces mouvements ont des objectifs, des stratégies et des tactiques diverses et la gauche latino-américaine a traversé de profondes dissensions à cet égard. On a beaucoup discuté les avantages et les inconvénients d'une guérilla rurale, liée aux mouvements paysans, ou d'une guérilla urbaine, s'appuyant sur les groupes marginaux et d'autres secteurs des villes ; on a souvent pesé les mérites relatifs d'un « foyer de guérilla » et d'un « parti révolutionnaire des masses », et ces débats se poursuivront certainement ces prochaines années. Le fait est que rares ont été les succès militaires de ces mouvements, notamment à cause des progrès remarquables faits par les armées latino-américaines, avec l'aide des Etats-Unis, dans leur technique antiguérilla. Malgré l'assassinat de Che Guevara en Bolivie, qui a marqué, en 1967, la fin d'une étape du combat révolutionnaire en Amérique latine, il est probable que la guérilla continuera à servir d'instrument de lutte politique, comme elle l'a fait pendant des siècles. Mais on ne peut guère s'attendre que l'un ou l'autre de ces mouvements parvienne, dans un avenir proche, à une victoire totale, à moins que ne se présente une conjoncture particulièrement favorable.

^{p.080} Sur le plan politique, en revanche, les répercussions des mouvements de guérilleros ont été considérables et leur impact,

Où va la civilisation ?

dans chaque cas, ne peut encore être estimé avec objectivité ¹. Dans quelques pays, ils ont eu pour résultat une escalade de la répression et de la violence, contribuant à isoler encore davantage (mais pas toujours à affaiblir pour le moment) les régimes militaires au pouvoir. Dans d'autres, ils ont contribué à exposer au grand jour la crise des structures et l'incapacité des gouvernements à la résoudre. Ailleurs, enfin, l'expérience dramatique de la guérilla, telle une catharsis, a favorisé une prise de conscience dans d'autres secteurs de la population (y compris l'armée), permettant au système de s'ouvrir à certaines réformes de structures dont il n'est pas encore possible de déterminer clairement la direction finale.

Le manque de succès immédiats importants et les difficultés croissantes des mouvements de guérilla pendant la dernière décennie n'ont cependant pas fait abandonner la voie révolutionnaire du changement social. Ces obstacles ont plutôt encouragé la recherche d'autres stratégies et amené les groupes révolutionnaires eux-mêmes à reconnaître que les réalités sociales et la dialectique politique, en Amérique latine, sont plus complexes qu'on ne le croirait à première vue. L'avenir des mouvements révolutionnaires, qu'ils soient ou non le fait de guérilleros, dépend en effet non seulement du rapport des forces à l'intérieur de chaque pays, mais aussi de la conjoncture internationale.

Perspectives d'avenir

Il est bien rare qu'on puisse voir dans un continent entier,

¹ Il n'existe guère d'analyses objectives des expériences récentes de guérillas en Amérique latine, et il reste à étudier ces mouvements du point de vue social et politique. Citons, cependant, l'ouvrage de R. GOTT : *Guerrilla movements in Latin America* (Londres, Nelson, 1970).

Où va la civilisation ?

comme c'est le cas maintenant en Amérique latine, les groupes sociaux les plus divers prendre aussi largement conscience de la nécessité d'apporter des modifications profondes à la structure politique et économique. Ce sont peut-être les mouvements anticolonialistes des pays africains dans les années d'après-guerre qui ^{p.081} se rapprochent le plus de ce phénomène. Mais si tous sont d'accord pour admettre l'existence de la crise, il n'y a pas d'entente possible quant aux moyens de résoudre celle-ci, car les courants idéologiques et les modèles de changements proposés sont fonction des intérêts de chaque classe sociale et des conflits entre forces antagonistes.

Rien, dans la situation actuelle de l'Amérique latine, ne permet de croire qu'une seule et même voie vers le développement pourrait être parcourue par tous les pays. Rien non plus n'autorise à penser que l'état actuel de sous-développement, de polarisation intérieure et de dépendance extérieure puisse se maintenir tel quel pendant très longtemps encore. Il est clair enfin que tout changement se heurtera à des obstacles et suscitera des contradictions, des tensions et des conflits. En partant de l'analyse à laquelle nous avons procédé jusqu'ici, nous pouvons signaler trois sortes de possibilités qui s'offrent à l'Amérique latine ¹.

Premièrement, on pourrait envisager la *poursuite du développement dépendant*, les tendances actuelles se soutenant pendant une période indéfinie, passant de crise en crise et

¹ Les exercices de prospective politique ont déjà attiré maints spécialistes des sciences sociales en Amérique latine. Parmi les essais les plus récents et les plus stimulants, mentionnons ceux de Dos SANTOS, *op. cit.* ; H. JAGUARIBE : « Dependencia y autonomia en América Latina », dans l'ouvrage déjà cité de FERRER et coll. ; A. PINTO : *Política y desarrollo* (Santiago-du-Chili, Editorial Universitaria, 1968), et O. SUNKEL : « Política nacional de desarrollo y dependencia externa », *Estudios Internacionales* (Santiago-du-Chili), vol. I, n° 1, avril 1967.

Où va la civilisation ?

implantant de plus en plus profondément ce qu'on a appelé le « développement du sous-développement »¹. Bien que ce processus contienne, du moins en apparence, les germes de sa propre destruction, il ne fait pas de doute que les forces qui l'appuient seront assez habiles et assez souples pour empêcher que ces germes ne se développent, en tout cas tant que des forces opposées puissantes ne viendront pas déloger les premières. Si pareille évolution persiste pendant quelques années encore, la subordination et l'intégration de l'Amérique latine à ce que l'on a pu nommer « le nouvel empire romain »² p.082 se parachèveront, et les pays de la région passeront de l'état de simples satellites à celui de provinces dépendantes. Cette « nouvelle colonisation » de l'Amérique latine, qu'indiquent déjà les tendances économiques actuelles, ne saurait manquer d'avoir des répercussions dans le domaine politique.

Parmi les forces qui donnent leur appui à ce genre de développement dépendant (ou, comme on pourrait l'appeler à volonté, de croissance sans développement ou d'expansion polarisée) se trouvent évidemment les sociétés multinationales, dont les activités, si on leur laisse libre cours, sont à même d'entraver, notablement et à bref délai, la liberté d'action de certains gouvernements³. Derrière ces intérêts économiques, on voit se profiler la stratégie politique et militaire des Etats-Unis, qui s'est manifestée par diverses immixtions, directes et indirectes, dans les affaires intérieures des pays latino-américains pendant les

¹ Voir A. G. FRANK : *Le développement du sous-développement. L'Amérique latine* (Paris, Maspéro, 1970).

² Voir JAGUARIBE, *op.cit.*

³ Le pouvoir économique de certains de ces complexes, mesuré par le montant de leurs ventes, est plus grand que celui de nombreux petits pays, mesuré par le produit national brut.

Où va la civilisation ?

dernières décennies ¹. A cet p.083 ensemble de forces extérieures qui soutiennent le développement dépendant, il faut ajouter les intérêts des bourgeoisies « consulaires » de l'Amérique latine et l'idéologie néo-fasciste et « sous-impérialiste » de certains régimes militaires. Tant que les intérêts de chacun de ces secteurs demeureront les mêmes, tant qu'ils n'entreront pas en conflit, les seules forces à s'y opposer seront les courants idéologiques nationalistes et anti-impérialistes de certains groupes sociaux (notamment une partie de la bourgeoisie et des classes moyennes ainsi que quelques éléments des forces armées et de l'église et les mouvements révolutionnaires populaires qui, selon les circonstances, opteront ou non pour la lutte armée).

Le deuxième cas envisageable est celui d'un *développement capitaliste national autonome*, fondé sur une large alliance des

¹ Il n'est pas possible d'exposer ici en détail la longue histoire de ces interventions. Une étude semi-officielle de l'Alliance pour le progrès — qui, il y a une dizaine d'années, avait été saluée comme le début d'une nouvelle ère de collaboration et d'harmonie interaméricaines — se termine candidement ainsi : « L'Alliance, en tant que reflet des relations inter-américaines pendant la dernière décennie, justifie encore plus la désillusion. Si elle est parvenue à empêcher que de nouveaux Castros ne prennent le pouvoir dans l'hémisphère (*sic*), elle l'a fait par des moyens militaires et s'est montrée parfaitement incapable de faire avancer la cause de la gauche démocratique. Les Etats-Unis sont intervenus ouvertement dans la République dominicaine et moins visiblement au Brésil et au Guatemala, non pour appuyer la gauche démocratique, mais pour soutenir les forces conservatrices, militaires et civiles. Dans les différends entre gouvernements latino-américains et sociétés nord-américaines, les Etats-Unis ont exercé une pression économique sur ces gouvernements, sans tenir aucun compte des questions en cause. Les fonctionnaires responsables de l'octroi de crédits ont toujours exigé des pays qui demandent une aide financière une politique de stabilisation monétaire ; ils n'ont jamais exigé des réformes sociales. Le Congrès et l'Exécutif des Etats-Unis n'ont alloué de crédits que pour l'achat de marchandises nord-américaines (en particulier celles dont le prix n'est pas compétitif) ou pour d'autres usages qui contribuent à faire pencher dans le bon sens la balance commerciale nord-américaine.

Ces pratiques ont soulevé de sérieux doutes quant à l'engagement pris par les Etats-Unis pour ce qui est du développement démocratique de l'Amérique latine et quant à la possibilité d'y parvenir grâce à la formule de l'Alliance pour le progrès. » (LEVINSON et de ONIS, *op. cit.*, pp. 13-14).

Que l'on se rappelle simplement la déclaration du Congrès américain, autorisant le gouvernement des Etats-Unis à intervenir unilatéralement en Amérique latine pour défendre ses intérêts. Cette déclaration n'a jamais été dénoncée et elle évoque une autre doctrine, celle de la « souveraineté limitée » en honneur dans la sphère d'influence d'une autre superpuissance.

Où va la civilisation ?

classes sociales et une idéologie prônant à la fois le développement et le nationalisme. Ce modèle a déjà été essayé dans plusieurs pays, à diverses époques et, malgré l'échec qu'il a connu jusqu'ici, il n'est pas totalement exclu de le voir resurgir encore. Cela pourrait se produire si les coûts politiques et sociaux du modèle précédent devenaient trop élevés pour les classes dominantes, nationales et étrangères. Il faudrait alors renverser certaines des tendances actuelles du développement dépendant, qui ne pourrait être mené à bien que dans le cadre d'un capitalisme d'Etat et d'une intégration économique latino-américaine, système dans lequel des entreprises publiques et des organismes officiels de planification puissants se chargeraient des tâches que les bourgeoisies latino-américaines sont incapables d'assumer elles-mêmes.

La viabilité de cette solution réside en la possibilité qu'auraient certaines élites actives (partis politiques touchant plusieurs classes de la société, groupes de militaires, technocrates et planificateurs ^{p.084} gouvernementaux) de transformer la dépendance extérieure en interdépendance et l'expansion intérieure polarisée en un développement intégré, sans bouleverser, pour l'essentiel, la structure actuelle des classes. Pour cela, ces élites devraient parvenir à se concilier l'appui — du moins passif — d'une large part de la population afin d'être en mesure de restreindre le pouvoir des classes dominantes dépendantes et de se trouver dans une position relativement forte pour négocier avec les intérêts étrangers. En même temps, il faudrait qu'elles sachent manœuvrer ces forces populaires et les incorporer au système, afin de ne pas être débordées par la gauche. Ainsi, alors que l'adoption du premier modèle reviendrait

Où va la civilisation ?

à gouverner contre le peuple, avec celui-ci, il faudrait gouverner sans le peuple.

Les chances de succès de cette formule dépendent d'une stratégie à la fois économique et politique qui, jusqu'ici, n'a pas pu être pratiquée en Amérique latine. Les responsables de la stratégie économique étaient généralement incapables de contrôler le processus politique, et ceux qui maniaient le pouvoir politique étaient généralement dépourvus de toute stratégie économique viable dans ce contexte. Par conséquent, il est probable qu'en voulant recourir à cette solution on retombera dans le système précédent ou que, par la force des choses, on se trouvera poussé vers le modèle du *socialisme révolutionnaire*, troisième possibilité que nous envisagerons.

Depuis la victoire de la révolution cubaine et, surtout, depuis l'arrivée au pouvoir au Chili, en 1970, d'un gouvernement socialiste, le socialisme révolutionnaire se propose objectivement comme un modèle de développement réalisable pour les pays latino-américains. Si par « socialisme » il faut entendre ici une certaine forme d'organisation sociale et d'idéologie politique, l'adjectif « révolutionnaire » ne s'applique pas tant à la manière de prendre le pouvoir qu'au changement radical du système de production et des rapports entre les classes sociales. S'il est peu probable que les diverses guérillas révolutionnaires remportent des succès définitifs dans un proche avenir, il semble, en revanche, fort possible que, sous la pression toujours plus forte exercée par ces guérillas et par d'autres ^{p.085} courants révolutionnaires, une fraction des forces politiques traditionnelles (forces armées, partis nationaux populaires et démocratie chrétienne) révisent leur position de façon à permettre une ouverture vers le socialisme.

Où va la civilisation ?

D'après certains observateurs, c'est ce qui se passerait sous les régimes militaires du Pérou et de la Bolivie (dans ce dernier pays jusqu'au coup d'Etat du mois d'août 1971, qui se trouve ainsi parfaitement expliqué).

Pour que le choix du socialisme mène à des résultats concluants, il faudra, évidemment, qu'il permette de mettre fin à la dépendance extérieure et aux formes traditionnelles de domination interne ; d'augmenter le taux de croissance économique ; de redistribuer le revenu national ; d'éliminer la marginalité structurelle et le colonialisme interne ; d'élever le niveau de vie des masses ; enfin, d'assurer la plus ample participation politique et sociale du peuple au processus de développement. Certes, il n'existe pas de recette pour atteindre ces objectifs et, à première vue, les obstacles que devrait affronter pareille option, ainsi que les contradictions et les conflits internes et externes qu'elle engendre (comme le montrent les expériences cubaine et chilienne ainsi que celle de la Bolivie), peuvent sembler insurmontables.

Mais l'une des faiblesses de ceux qui construisent l'avenir est aussi leur principale force : nous voulons parler de leur optimisme incurable et de leur foi inébranlable en les possibilités de l'humanité. La solution révolutionnaire, comme l'avait déjà prévu Che Guevara, ne pourra s'appliquer, en Amérique latine, sans que se façonne une morale nouvelle, un type d'homme nouveau. Mais celui-ci ne peut surgir que du creuset de la praxis révolutionnaire.

@

Où va la civilisation ?

GILLO DORFLES né à Trieste en 1910, a fait ses études universitaires à Milan et à Rome. Tourné d'abord vers la psychologie et la psychiatrie, il s'est orienté ensuite du côté de l'esthétique. Depuis 1956, professeur d'esthétique aux Universités de Trieste, Cagliari, Milan, Florence, il a donné des cours et des conférences tant en Europe qu'en Amérique. Il a collaboré à plusieurs revues d'art et de philosophie : *Art international*, *Domus*, *Revue d'Esthétique*, *Revue internationale de philosophie*, etc., et il est codirecteur de *Metro*, *Marcatre*, *Pre-Fabbricare*.

Gillo Dorfles s'est efforcé de libérer l'esthétique italienne des postulats idéalistes de Croce en liant ses recherches aux données de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychologie. Un des premiers en Italie à s'intéresser à la théorie de l'information, à la sémiotique et à la linguistique, il poursuit depuis quelques années, parallèlement à son activité de critique d'art engagé, d'actives recherches sur les différents langages (musique, peinture, architecture, mass media).

M. Gillo Dorfles est l'auteur d'importantes publications dont il convient de citer au moins : *Le Devenir des Arts* (1958) ; *L'Architecture moderne* (1960) ; *Nouvelles Tendances dans l'Art d'Aujourd'hui* (1965) ; *Artifice et Nature* (1968) ; *Le Dessin industriel et son Esthétique* 1965) ; *Le Kitsch* (1969).

LE DÉSÉQUILIBRE ÉCOLOGIQUE ET L'URBANISME ¹

@

Mesdames et Messieurs,

p.087 Le programme des Rencontres est tourné, cette année, vers l'avenir, le proche avenir de l'humanité. Ce fait, déjà, devrait donner à réfléchir. Il y a, de nos jours, toute une floraison de réunions, de symposiums, de publications relatives à ce problème, ce qui prouve — évidemment — que quelque chose « ne marche pas » dans notre futur, ou plutôt dans notre présent, et que, en raison du présent que nous sommes en train de vivre, nous prévoyons un futur assez noir. Cela ne fait pas de doute, nous sommes préoccupés pour notre avenir, non seulement du point de

¹ Conférence du 3 septembre 1971. [Compte tenu des précisions données dans les entretiens, les dates des conférences de MM. Grosser et Dorfles et des entretiens qui les ont suivies, telles que mentionnées en note dans l'édition-papier, ne peuvent être exactes. Nous avons cru bon de placer les interventions de M. Grosser les 2 et 3 sept., et celles de M. Dorfles les 3 et 4 sept. : cet ordre est au moins conforme au texte — N.d.E.]

Où va la civilisation ?

vue économique, politique, génétique, mais encore du point de vue écologique, urbanistique, et — c'est triste de devoir le constater — peut-être trop peu du point de vue artistique. Ne se pourrait-il pas que l'aspect artistique soit plus lié qu'on ne le pense à l'aspect écologique, politique et certainement urbanistique de nos problèmes ?

p.088 Il se peut que la vraie clef de nos préoccupations futuristes se trouve justement dans les deux domaines de l'écologie et de l'urbanisme dont je voudrais brièvement m'occuper aujourd'hui. J'aimerais, à ce propos, citer une phrase de Lewis Mumford, le grand sociologue et urbaniste (qui aurait dû être présent à cette rencontre si ses conditions de santé ne l'en avaient empêché). Comme vous le savez sûrement, Mumford, depuis quarante ans, a tâché d'élucider le problème du conflit entre mécanisation et culture, entre industrialisation et urbanisme ; et il écrivait dans un article publié au moment du premier « débarquement » de l'homme sur la lune, au moment où l'enthousiasme était à son paroxysme :

« La recherche spatiale constitue (en définitive) un sous-produit de la grande machine de guerre, et elle n'aurait jamais été incluse dans le bilan des nations sans les pressions du Pentagone et du Kremlin. La seule espérance qu'elle nous offre est que cet énorme gâchis d'énergie, d'intelligence (et d'argent) puisse conduire à une réaction collective qui permette de nous reconduire à la Terre. Un kilomètre carré de terre peuplée a plus de signification pour le futur de l'humanité que toutes les planètes de notre système solaire. »

Eh bien, c'est justement par cette phrase que je pourrais

Où va la civilisation ?

commencer mon discours d'aujourd'hui : L'homme est en train de dilapider des sommes immenses pour des conquêtes qui, selon toute probabilité, ne porteront, pour le moment du moins, que des avantages très réduits ; mais il s'abstient de dépenser son argent pour tâcher de mettre fin, ou du moins un frein à la terrible crise écologique qui est sur le point de détruire notre terre.

Les remèdes à la situation de détresse dans laquelle nous nous trouvons ne peuvent être que dans une prise de conscience, de la part de tous, de deux phénomènes :

1. la présence d'un déséquilibre écologique déjà préoccupant, et
2. la présence d'une situation urbanistique qui, de jour en jour, devient plus absurde (heureusement cela ne concerne pas complètement la Suisse...)

Si en l'An Mil on a vu se déclencher les terreurs des peuples croyant arrivée la « fin du monde », il se peut que l'an 2000 subisse ^{p.089} non seulement la terreur, mais l'authentique danger de ce que désormais on appelle l'écocatastrophe, c'est-à-dire la fin d'un « oikos » habitable pour l'homme : qu'arrive le jour où notre monde sera devenu tout à fait inhabitable, non seulement à cause de l'énorme augmentation de la population, mais à cause de la pollution de l'air et des mers, de la destruction des forêts, du manque d'oxygène dans l'air que nous respirons, etc. La sensation — et la conscience — d'un monde qu'il faut respecter, protéger, transmettre à notre progéniture a presque partout disparu. Dans le fait même d'être déraciné de son lieu d'origine (village, ville ou secteur d'une ville), dans sa continuelle « transplantation », on doit voir une des raisons de cet arrachement de l'homme, d'un sol qu'autrefois il considérait comme « son propre ».

Où va la civilisation ?

Un auteur américain très lucide, Alvin Toffler, écrit dans son « Future Shock » : « Today most of us are moving at high speed... so that our psychological and physical ties with any place grow less and less durable. In 70 major U.S. cities, average residence in one place is less than 4 years... When a New Yorker terminates his ties with one apartment or home, he also terminates his *relationship* with all kind of satellite places... he changes his supermarket, bus stop, barber shop... » Mais ce qui est plus grave, il coupe aussi ses liens avec presque toutes ses connaissances et ses amitiés, et ce qui est pire encore, il brise tout lien « affectif » avec son « oikos », son ambiance, son environnement urbanistique et écologique. Cette situation, plus aiguë aux USA, est en train de se présenter partout (URSS → Sibérie, Italie du Sud → Nord, Allemagne Est → Ouest, etc.).

Le déracinement de son propre habitat n'aurait en soi rien de grave (il suffit de penser aux grandes transmigrations des peuples) s'il portait à la reconstruction d'une « Heimat » ailleurs. Or c'est justement cela qui ne se réalise plus — ou très rarement. Le caractère provisoire de l'emploi, de la famille, le manque de cohésion entre l'homme et l'habitat est la cause d'une déchéance de l'intérêt affectif pour le sol et la ville.

Le seul élément positif (dans sa négativité) des désastres écologiques actuels, de la pollution atmosphérique, etc. est dans sa ^{p.090} diffusion planétaire : il est désormais impossible de diviser le monde en pays dominateurs et pays exploités, en nations riches et pauvres : le nuage d'anhydride sulfurique des usines allemandes envahit la Suède « neutre » (qui n'avait pas été envahie par les armées nazies), les eaux polluées par le pétrole de la Volga détruisent le caviar sur les côtes iraniennes de la mer

Où va la civilisation ?

Caspienne. Et même si, aujourd'hui encore, nous pouvons assister aux pollutions de quelque région exploitée par des pays exploitants (la Sardaigne où les raffineries coûtent moins qu'en France ou en Allemagne, et qui est en train de devenir une « station-service » de la Méditerranée ; la chromature de l'acier qui empoisonne l'eau de Milan car nos lois ne sont pas assez sévères pour l'empêcher), il ne fait pas de doute que, dans quelques années, les méfaits d'un pays ne pourront pas ne pas se répandre sur tous les autres. Mais, pour en venir enfin aux problèmes de l'urbanisme — aux problèmes qui intéressent la ville, ou plutôt le territoire puisque c'est notamment d'un territoire habité qu'il s'agit — ce territoire habité engloutit les pays, les villages, les faubourgs, la banlieue, la campagne, constituant cette entité monstrueuse qu'on définit (avec une satisfaction à peine voilée) de « mégalopole », et qui menace de détruire l'identité-ville et l'identité-campagne en mêlant les deux dans une formation hybride. Eh bien ! Des dizaines d'architectes et de « futurologues » ont tenté de trouver un point d'équilibre pour cet organisme monstrueux qui — comme une bête sauvage — dévore tout ce qui se trouve sur son chemin.

Ce n'est pas le moment, ici, de nous pencher sur l'histoire de l'urbanisme, ni de résumer d'une façon élémentaire les différentes critiques d'architecture qui se sont succédées depuis le temps d'un William Morris, d'un Ebenezer Howard — jusqu'à Tony Garnier, Le Corbusier, Lloyd Wright, ni de rappeler ici la « cité radieuse » de Corbù, ou « Broadacre City » de Wright. Un volume ne suffirait pas et, du reste, pour qui voudrait approfondir ce thème, je ne peux que conseiller la parfaite anthologie de Françoise Choay : *L'urbanisme — utopies et réalités*, qui couvre complètement ce sujet en présentant un choix d'écrits, des pré-urbanistes comme

Où va la civilisation ?

Proudhon, Richardson, Ruskin, jusqu'aux spécialistes comme Tony Garnier, Gropius, Banham, Camillo Sitte, aux urbanistes-sociologues Patrick Geddes ^{p.091} et Lewis Mumford et, parmi les critiques plus récents, Kewin Lynch, Jane Jacobs. Mais puisque j'ai cité quelques noms célèbres, je voudrais encore rappeler les urbanistes plus modernes comme Victor Gruen, Yona Friedman, Kenzo Tange, Christopher Alexander, etc.

Dans un autre essai — encore inédit — Madame Choay a envisagé une subdivision des théories critiques d'architecture et d'urbanisme en plusieurs tendances que j'aimerais rappeler ici. On pourrait distinguer une tendance *iconique, esthétisante* (comme celle de Johansen), une tendance *néo-fonctionnaliste* (comme celle de Banham et du groupe Archigram et Cedric Price), une tendance *factorialiste* (Alexander), une tendance *gestaltiste* (Lynch), une tendance *anthropologique* (E. Hall, Bruno v. Eyck, Sterling), une tendance *psychanalytique* (Ryckwert), une tendance *sémantique* (où très généreusement l'auteur me situe en même temps que d'autres architectes comme Norberg — Schulz (auteur de *Intentions en architecture*), et les Italiens Koenig et De Fusco.

Je reviendrai aussitôt sur cette dernière tendance qui est notamment celle qui m'intéresse davantage, mais je voudrais encore rappeler quelques-unes des positions qui me semblent les plus importantes aujourd'hui. Je crois que, somme toute, la situation actuelle peut être réduite à deux aspects opposés et contradictoires, mais également importants :

Celui d'un hyper-rationalisme : d'un mirage technocratique, d'une foi profonde dans la programmation totale, et celui d'un retour à une certaine « naturalité », voire à un certain désordre. Bref, quelque chose qui rappelle la querelle des débuts du siècle entre d'une part

Où va la civilisation ?

les fonctionnalistes bauhausiens et néoplasticiens (Gropius — Oud), réunis dans les CIAM (et ici je pourrais rappeler les rencontres chez Madame de Mandreaz au Château de La Sarraz, tout près de Genève) avec leur Charte d'Athènes, leur foi cartésienne en une humanité lucide et « comme-il-faut », et d'autre part le romantisme organique — à la Wright — qui croyait encore en la crédibilité d'une tendance naturelle, dans un retour à la campagne...

Désormais les théoriciens les plus stricts ne parlent presque jamais de « beauté » ; ils cherchent à s'affranchir des principes esthétiques — mais aussi du binôme « forme-fonction » qui, du temps de ^{p.092} Sullivan, puis de Gropius et de Corbù, semblait inébranlable. Selon Cedric Price et P. Banham, par exemple, les nouveaux systèmes urbanistiques doivent être conçus pour une durée très brève, n'excédant pas les vingt ans, et doivent aboutir à un « non-plan » territorial. Pour Christopher Alexander, il est indispensable d'appliquer aux problèmes de l'environnement les instruments élaborés par la logique, l'informatique, la recherche opérationnelle, en y intégrant les facteurs sociaux, géologiques, psychologiques.

D'un autre côté, van Eyck et Stirling, par exemple, appuient une tendance vers l'architecture « spontanée », découvrant dans les organisations anonymes de l'espace un retour vers une eurythmie formelle comme celle qui dominait les emplacements urbains du passé. Et — encore — pour Kevin Lynch, il s'agit d'une lisibilité de l'environnement, « legibility of the cityscape » : « The ease with which its parts can be recognized and can be organized in coherent patterns », tandis qu'au sujet de Henri Lefebvre nous pourrions parler d'un nouvel humanisme et d'une critique de la société de consommation appliquant à l'urbanisme les concepts marxistes de valeur d'usage et de valeur d'échange.

Où va la civilisation ?

Bref, que reste-t-il aujourd'hui de toutes ces nombreuses tentatives plus ou moins utopiques, que je ne veux pas citer toutes ici ? Hélas, nous voyons autour de nous le développement incessant de nos villes, mais très rarement quelque réalisation qui corresponde aux théories que nous venons d'indiquer — et ceci non seulement à cause du manque de bonne volonté de la part de l'Etat et des différentes nations, mais, très vraisemblablement à cause de l'incongruité de maintes théories utopiques. En effet : les structures suspendues, les surfaces autoportantes, les réseaux métalliques, les membranes élastiques, les voiles en béton — à eux seuls ne parviennent pas à résoudre les problèmes fondamentaux de l'urbanisme et de l'écologie ; ni l'emploi généralisé d'un conditionnement climatique qu'on voudrait voir appliquer à des villes entières ; ni encore la création de tours cybernétiques (Nicolas Schöffer). Ainsi je refuse de croire que les « villes verticales » de Maymont (suspendues à un mât central par des câbles prétendus), ou la « ville-pont » de Fitzgibbon (composée de fuseaux haubannés à une plate-forme médiane), ou les nappes ^{p.093} structurées et mobiles au-dessus de quelques quartiers, de Friedman, ou les coupoles géodésiques de Buckminster-Fuller, ou le « sinturbanisme » de V. Richter avec ses ziggurats gigantesques puissent à elles seules représenter quelque chose de vraiment praticable. Il s'agit, dans la plupart des cas, de solutions extrêmes, difficilement réalisables, et qui, d'habitude, ne tiennent aucun compte des facteurs anthropologiques, psychologiques et surtout « humains ».

Il suffirait ici de rappeler une remarque qui a été faite récemment à propos de la délinquance juvénile dans les grandes villes dispersées (Los Angeles), comparée à celle qu'on trouve

Où va la civilisation ?

dans les vieilles villes « congestionnées » : elle est plus forte dans les premières que dans les secondes. Cette remarque nous rappelle certaines observations de E. Hall à propos du degré de dispersion ou de concentration maximum tolérable par l'espèce humaine. Vous avez certainement entendu parler de Edward Hall, l'auteur de cette discipline qu'on appelle proxémique, et qui a donné une grande ouverture même à l'architecture. Vous savez qu'Edward Hall a fait des études très complexes sur l'espace nécessaire à l'homme et aux animaux, considérant qu'il y a un espace minimum et maximum qu'on ne peut dépasser. C'est-à-dire que l'homme ne doit être ni trop éloigné ni trop proche de son voisin ; de sorte que si l'espace que nous laissons à la disposition de l'humanité n'est pas l'espace optimum, nous risquons d'aboutir à des conditions très pénibles, voire à de vraies catastrophes.

Je vous donne un exemple : si on met des souris dans un espace serré, trop serré pour qu'elles puissent se mouvoir, on en arrive au point où les souris se mangent entre elles. Or, les hommes ne se *mangent* pas encore entre eux, mais peut-être que, dans le futur, on arrivera aussi à une sorte de cannibalisme. Du reste, pour parler proxémique, il y a aussi une différence entre les mœurs, les coutumes des gens, dans les différents pays. Il suffit de penser à ce qui vous arrive si vous allez en Angleterre, au Brésil, en Russie ou en Italie du Sud ; vous voyez alors que le rapprochement et la distance que les hommes établissent entre eux sont tout à fait différents.

Par exemple, si vous allez au Brésil, que vous y avez des amis intimes (ou pas même intimes), vous devez tout de suite supporter ^{p.094} leur accolade et les coups qu'ils vous donnent sur les épaules et dans le dos. Cela fait évidemment, que dans un pays

Où va la civilisation ?

comme le Brésil, la proximité entre les hommes est mieux supportée qu'ailleurs.

Si vous allez en Angleterre, vous savez que personne ne vous tend la main. Peut-être qu'après dix ans d'absence un ami vous serrera la main, mais de loin, sans faire aucune tentative d'accolade. Si vous allez dans les pays slaves, votre ami — je parle toujours d'ami mâle, d'hétérosexualité — vous embrassera sur la bouche, ce qui peut vous donner des frissons assez désagréables. Cela nous montre que l'humanité ne peut se passer d'un environnement communautaire, et que le principe d'une mégalopole technocratique avec ses grands espaces verts et son centre dispersé (comme Le Corbusier ou Lucio Costa l'avaient préconisée) est aussi absurde que la « régionalisation » (la symbiose ville-campagne) que Mumford avait jadis conseillée.

Même un résumé si bref des théories les plus récentes nous dit la difficulté de parvenir à une conclusion sur le destin de l'urbanisme. Il me semble donc essentiel de lier, dès maintenant, toute planification urbaine à une planification écologique.

Ce n'est pas en jouant avec un « pop-urbanisme » (du type défendu par archigramme, archizoom, etc.) que nous pourrions résoudre des problèmes aussi graves ; mais ce n'est pas non plus en oubliant les données esthétiques des bâtiments urbains que nous pourrions prévoir une ambiance à l'échelle humaine. Or, c'est justement à ce point que se situe la nécessité d'entrevoir l'importance d'une *nouvelle sémantisation* de l'urbanisme et de l'architecture. En effet, le seul point dont on n'a pas pris conscience, et que je considère au contraire comme essentiel, est celui d'une adéquate sémantique territoriale (ou, si vous préférez, « urbaine-écologique »). Il s'agit en somme non seulement d'une

Où va la civilisation ?

prise de conscience, mais d'une mise en action d'une nouvelle sémantisation du territoire. Et je m'explique :

Dans le temps, chaque ville, chaque bâtiment, avait une signification claire et nette, ou, pour employer la terminologie saussurienne — puisque nous ne pouvons oublier que c'est ici, à Genève, que F. de Saussure (1857-1913) a tenu pour la première fois ses célèbres cours de 1906 à 1911 — chaque *signifié* correspondait à ^{p.095} son *signifiant* ; ce qui veut dire, en langage architectonique, que chaque maison, chaque église, chaque palais correspondaient à l'image qu'ils devaient éveiller dans l'observateur.

Or, aujourd'hui, il n'en est plus rien — ou presque. La plupart du temps, la sémiotique architecturale et urbaine est éteinte, ou muette ; les signifiés ne correspondent plus aux signifiants. Maintes fois l'effet précède la cause, ou plutôt est la cause même ; c'est-à-dire qu'on ne sait pas si l'affaiblissement sémantique, dans l'architecture et l'urbanisme, a précédé les désastres urbanistiques, ou si ces désastres ont été l'effet de cet affaiblissement.

Quand je parle ici de « re-sémantisation », j'entends retrouver ou redonner une signification à l'architecture individuelle comme à l'architecture publique et à l'environnement. De plus, et c'est un des points cruciaux : donner une signification aux aspects de l'ambiance naturelle, aux fleuves, aux rivières, aux bois, aux ponts, aux fermes, aux marécages... On doit beaucoup aux voyages aériens du point de vue de la sémantisation du territoire : il suffit de s'élever de quelques dizaines de mètres au-dessus du sol pour se rendre compte si un territoire est encore « lisible » ou s'il n'est désormais plus possible de le « décoder », c'est-à-dire de

Où va la civilisation ?

distinguer les éléments constitutifs — nous pourrions les appeler les sèmes, comme Louis Prieto, ou si vous voulez les « écophèmes » — dont est formé le « langage » écologique.

Quand je parle, alors, d'une qualité sémiotique de l'écosphère humaine, je désire affirmer la nécessité que les différentes parties qui forment l'habitat — les morphèmes, les syntagmes, si nous voulons continuer à employer le jargon linguistique, c'est-à-dire les plus petites unités discrètes qui peuvent se combiner en phrases et périodes et former le grand discours que l'homme a créé en dialoguant à travers ses constructions avec la nature pré-existante — conservent ou recouvrent une personnalité suffisamment nette et précise : bref, que les zones résidentielles, les zones vertes, les playing-grounds, les usines, les autoroutes, les emplacements sportifs, les parkings soient immédiatement reconnaissables comme tels par l'observateur et — ce qui compte le plus — par l'habitant citadin ou paysan...

^{p.096} Essayez de parcourir, aujourd'hui, en train, en voiture, même en hélicoptère, des régions comme la vallée du Pô, autour de Milan, le Ruhrgebiet entre Düsseldorf, Bochum et Dortmund ou la grande mégalopole (ce que Michel Ragon dans son livre *Où vivrons-nous demain ?* appelle la ville-galaxie) qui s'étend de Newark à New York ou de Philadelphie à Boston : ces territoires qui forment désormais les plus hideuses « con-urbations » où 10, 15, 30 millions d'hommes se tassent, ne présentent à nos yeux que des ensembles indistincts et indéterminés, manquant de toute lisibilité, de toute authenticité spécifique. Nous pourrions voir des résidus d'anciens bois qui ne sont pas encore des jardins ou des parcs, des fermes enveloppées de hautes maisons qui leur donnent un caractère urbain quoiqu'elles fassent encore partie de la

Où va la civilisation ?

campagne ; des usines abandonnées avec l'apparence d'étranges lieux de culte (d'un culte insolite et sûrement démoniaque !) et, par contre, de nouvelles églises (catholiques, évangéliques, ou, aux USA, maçonniques, mormones...) qui ont l'aspect de stations aériennes, de « terminals » d'aéroport, ou de centrales atomiques... Et encore des rivières ensevelies parmi les bâtiments de la banlieue, des autoroutes qui ont coupé et châtré les anciens centres des villes et des villages... Pas la moindre tentative n'est faite pour donner une cohérence sémiotique aux emplacements humains, à l'environnement, où l'on puisse déceler un rapport positif entre nature et architecture, qui soit immédiatement décodable.

Une des raisons de ce manque de sémantisme dans la plupart de ces territoires est le changement continu — le plus souvent superflu — qu'on leur impose. Ceci cause la perte des anciennes valeurs liées à l'histoire — et aussi l'impossibilité d'instaurer les valeurs nouvelles d'une histoire que, malgré tout, nous sommes en train de créer autour de nous.

Même s'il est vrai — et j'en suis persuadé — que l'architecture nouvelle, surtout l'architecture résidentielle, ne peut être qu'éphémère, ne peut être planifiée que pour une durée d'une vingtaine, d'une dizaine d'années, cela ne veut pas dire qu'il faut oublier en même temps les rapports et les liens entre les habitants et le sol qui les abrite. L'identité écologique (géomorphologique) et ^{p.097} géo-anthropologique de chaque zone doit être respectée si l'on veut qu'elle puisse créer un souvenir et un conditionnement figuratif (et affectif) chez les habitants.

Si de nos jours nous retournons dans un village, dans un endroit que nous connaissons parfaitement, nous verrons qu'il a complètement changé. La Suisse est une exception remarquable.

Où va la civilisation ?

On peut encore retourner à Zermatt, à Zuoz ou à Neuchâtel, et retrouver plus ou moins ce qu'on connaissait. Mais si vous allez dans n'importe quelle petite ville de l'Italie du Nord ou du Sud, ou de l'Allemagne, vous voyez que le territoire a complètement changé. On n'y retrouve plus l'ambiance et l'atmosphère de jadis.

La plupart des villes (et des con-urbations, notamment) ne présentent de nos jours que des situations équivoques qui ne permettent plus ce que j'aimerais appeler une « mémorisation affective » c'est-à-dire cette faculté que chacun de nous possède — ou devrait posséder — de fixer dans sa mémoire les souvenirs des éléments visuels, mais aussi acoustiques, olfactifs, tactiles, etc., qui sont à même de rappeler à notre mémoire une ambiance particulière.

Quand vous pensez aux pages célèbres de Proust sur les clochers de Méséglise, sur le « temps retrouvé » qui se situe dans les pays qui ont fait le décor de notre enfance, vous voyez que, de nos jours, cela devient de plus en plus difficile.

Rien de plus facile jadis. — Rien de plus difficile aujourd'hui.

Sans devoir nous référer à New York ou à Los Angeles, il suffit de se rendre dans une petite ville d'Italie (même du Midi, comme Matera ou Cosenza...) ou d'Allemagne, pour se rendre compte que les métamorphoses du territoire sont tellement abruptes qu'il devient presque impossible de reconnaître les différentes zones urbaines (et extra-urbaines).

La non-identifiabilité du micro-habitat constitue une grande perte pour une grande partie de l'humanité.

Presque toutes les tentatives faites avec les « News towns » en

Où va la civilisation ?

Angleterre comme en Suède (de Roehampton à Farsta), n'ont été que de médiocres réalisations, surtout dues au fait que ces presque-villes n'ont jamais su créer un vrai « cœur » et ont fini par retomber dans la situation de la banlieue ou de la campagne en poursuivant ^{p.098} cette « régionalisation » du territoire qui est une des pires erreurs de notre urbanisme.

Un seul site récent me semble aménagé d'une façon différente qui, du moins en théorie, semblerait correspondre aux exigences sémiotiques dont je parlais. Il s'agit de la ville de *Civilia*, dans le centre de l'Angleterre, à propos de laquelle on vient de publier un volume (dû aux projecttistes Rodney Callan et Michael Rowley, avec une introduction de Ivon de Wolfe). Ceux-ci semblent envisager des conditions tout à fait opposées à celles des anciens sociologues-urbanistes tels que F. Geddes ou L. Mumford, ou d'urbanistes d'avant-garde tels que K. Tange ou Y. Friedman. Ils prennent le contre-pied de ce qu'ils appellent les « dreadful consequences of L. Mumford and P. Geddes », soit le concept de la ville-région et de la décentralisation urbaine.

Le fait que la région et la ville sont « meld in a form of development » : the « suburban apotheosis », est en effet un des grands responsables des dégâts auxquels nous assistons. « This is exactly what Mumford proposes when he advises us to cast off the dead form of metropolitan order in favour of the greater regional framework. An act of suicide ! »

En effet, ce qui pouvait sembler, hier encore, une fuite providentielle de la grande ville congestionnée vers une ville-territoire mêlée à la campagne, s'est révélé une illusion : la campagne (il suffit de venir chez nous au Piémont, en Lombardie) a été engloutie par les bâtiments, a perdu toute sa physionomie et

Où va la civilisation ?

son attrait, s'est transformée en une « suburban apotheosis ».

Ce que la nouvelle « Civilia » voudrait indiquer, c'est le « end of suburban man » et un retour à des vrais centres urbains qui aient tous les caractères de l'ancienne *urbs* — avec une forte concentration d'habitants, en l'absence de moyens privés de locomotion — pour donner à l'homme la joie de vivre dans une vraie ville avec un « cœur », et de jouir aussi d'une vraie campagne où se détendre loin des con-urbations.

En d'autres termes : les urbanistes, les sociologues ont fait trop souvent leurs calculs sans tenir compte de certaines prémisses constitutionnelles de l'homme, comme celles dont, par exemple, Ed. Hall p.099 a traité dans sa « hidden dimension » — quand il s'est aperçu d'une *loi proxémique* qui rejette à la fois l'entassement excessif des êtres humains (mais aussi des animaux), et une dispersion excessive.

Voilà donc, pour terminer mon discours, comment le remède à l'écocatastrophe — dont je parlais au début — et aux problèmes posés par l'urbanisme et l'architecture d'aujourd'hui, pourrait être un remède sémiotique (ou linguistique)... si vous me permettez à mon tour d'être quelque peu utopique.

Je pense en effet, que ce n'est pas par hasard qu'on a assisté, ces dernières années, à un véritable « boom linguistique » dans tous les secteurs des sciences humaines. Je me suis souvent demandé comment il se fait que le célèbre cours de F. de Saussure a dû attendre une cinquantaine d'années avant d'être redécouvert ; pourquoi les travaux du cercle de Prague de 1929, les études de Troubetzkoy, de Jakobson, sont « devenus à la mode » seulement de nos jours... Il doit bien y avoir une raison —

Où va la civilisation ?

et cette raison est, peut être, l'actuelle approximation linguistique (ce que les Anglais appellent « vagueness » que nous pouvons rencontrer partout dans les formulations de la littérature, de la peinture, de la musique... et de la politique). Il arrive en architecture ce qui a été entrevu par Lacan dans le langage pathologique des aliénés, c'est-à-dire un glissement du signifiant sur le signifié.

C'est contre cette ambiguïté, ce manque de clarté sémiotique (et sémantique) qu'il faut lutter, et — somme toute — c'est aussi contre ce manque de sémiotité (de claire signification) territoriale et écologique qu'il faut se battre.

Ne fût-ce que pour avoir su ouvrir les yeux sur les erreurs dont nous sommes en même temps les auteurs et les victimes, je pense qu'encore une fois l'homme pourra être sauvé par la parole : même s'il ne s'agit plus d'un *logos* divin, mais seulement d'un jargon technique, il faut quand même l'apprendre pour être capable de bien l'employer.

@

Où va la civilisation ?

ALFRED GROSSER est né en 1925 à Francfort-sur-le-Main. Agrégé de l'Université et docteur ès lettres, il a été le secrétaire général du Comité français d'échanges avec l'Allemagne nouvelle, créé en 1948 par Emmanuel Mounier, Jean Schlumberger, Robert d'Harcourt, Vercors, David Rousset, Edmond Vermeil, Rémy Roure et d'autres encore, dont il a dirigé la publication *Allemagne* jusqu'à la dissolution de ce comité en 1967. Directeur-adjoint du bureau de l'UNESCO en Allemagne de 1950 à 1951, puis assistant à la Sorbonne jusqu'en 1955, il est maintenant directeur des études de doctorat à la Fondation nationale de sciences politiques et professeur à l'Institut d'Etudes politiques de Paris. En 1964-1965, il a enseigné l'histoire moderne à la Stanford University (Californie).

Chroniqueur politique à *La Croix* de 1955 à 1965, puis au *Monde* depuis 1965, collaborant également à *Réforme* depuis 1948, à *Die Zeit* et à la Radio-télévision allemande, il poursuit inlassablement son action en faveur du dialogue et de la compréhension internationale et sociale.

Auteur de nombreux ouvrages sur la politique extérieure et intérieure de la France d'après-guerre comme sur la politique allemande (notamment *L'Allemagne de notre temps*, Fayard 1970), Alfred Grosser a publié un essai de philosophie politique dont le retentissement a été considérable : *Au nom de quoi ? Fondements d'une morale politique* (Editions du Seuil, 1969).

CRISE DE LA SOCIÉTÉ ET CRISE DE L'ÉDUCATION ¹

@

Mesdames, Messieurs,

p.101 Le titre de ma conférence est dû à une collaboration : la « crise » et la civilisation venaient un peu de Genève. Pourquoi ? Parce que ces Rencontres sont placées sous le signe de la crise de civilisation. Je sais bien que tout ce qu'on a dit hier, à juste titre, sur l'Amérique latine, est vrai et que, dans d'autres continents il y a des tragédies qui ne doivent pas nous rendre optimistes. Il n'empêche que, ce soir, je voudrais être beaucoup plus teinté de rose qu'on ne l'est généralement quand on parle de notre temps. Peut-être parce que je suis physiologiquement optimiste, peut-être aussi parce que, selon ma définition, l'optimiste est un réaliste qui

¹ Conférence du 2 septembre 1971.

Où va la civilisation ?

regarde ce qui pourrait aller plus mal, tandis que le pessimiste est un idéaliste qui regarde ce qui pourrait aller mieux et se plaint de l'état actuel des choses. Et je trouve que notre civilisation en crise passe, à bien des égards, par une bonne crise et que la crise de l'éducation est, à bien des égards, une bonne crise.

p.102 Les deux points majeurs de cette crise (il appartient à d'autres réunions de cette série de définir ce qu'est la civilisation, je n'ai donc pas à le faire) paraissent être les suivants :

D'une part, pour chacun d'entre nous — et par « nous » j'entends les habitants de pays de même type, c'est-à-dire ceux qu'on a coutume d'appeler les pays industriels, pluralistes, « occidentaux » etc. — il y a à la fois multiplication, mise en question et rupture des groupes d'appartenance.

Pendant de longues dizaines et centaines d'années, on faisait partie de groupes sociaux et on adoptait les valeurs de ces groupes sans trop se poser de questions. Maintenant, on s'interroge sur l'appartenance sociale, confessionnelle, etc. On met en doute ces appartenances et — oh surprise ! — au bout de deux mille ans de christianisme, on en vient à s'apercevoir qu'on a peut-être la même appartenance que d'autres hommes. On s'interroge sur les valeurs reçues par l'éducation ou par le milieu et on est embarrassé parce qu'on ne sait pas très bien en fonction de quel groupe de référence on doit juger. Les valeurs ne sont plus évidentes et les valeurs non évidentes ont beaucoup de chance d'être mieux vécues que des valeurs trop évidentes. Et c'est en cela que ce premier point de crise me paraît à considérer comme un point positif.

Le second point, ni positif ni négatif, c'est que le changement se

Où va la civilisation ?

produit autrement qu'avant. Non point qu'à chaque siècle et à chaque décennie il n'y ait pas changement, mais nous étions habitués — nos parents, grands-parents et arrière-grands-parents, étaient habitués à considérer le changement comme le passage d'un point A à un point B — et puis palier. Le point B durait x décennies, puis on passait peut-être au point C. Or, ce qui nous choque, ce qui nous met en crise, c'est qu'il n'y a plus de palier — c'est qu'il n'y a plus de point B — et que le changement le plus difficile à supporter est la permanence du changement. C'est d'être troublé dans sa sécurité professionnelle, dans sa sécurité de connaissance, dans sa sécurité de statut social, d'être obligé sans cesse de se dire que demain ne sera pas identique à aujourd'hui. Un des malaises les plus profondément ressentis par les uns et par les autres, je crois, est de ne pas pouvoir se laisser aller à ce qui p.103 convenait si bien à beaucoup d'entre nous, surtout en France, à savoir : être sentimentalement et politiquement à gauche et socialement fondamentalement conservateur, c'est-à-dire préconiser les changements dès lors qu'ils ne nous atteignaient pas.

Or nos statuts, nos rôles sociaux changent. Il y a des pays où le changement est plus important et plus rapide. Je ne placerai pas la Suisse en tête du peloton des pays où le changement est rapide... mais enfin, même en Suisse on percevra ces changements de rôle, de statut qui sont parfois si difficiles à accepter.

Dans cette crise de changement, on met généralement en lumière un problème qu'on appelle la crise de génération. Je dis : qu'on *appelle* la crise de génération, parce qu'il faut y regarder de plus près. Les anciens avaient l'habitude de dire : Nous ne nous reconnaissons pas dans cette jeunesse. Un humoriste français de

Où va la civilisation ?

la fin du siècle dernier, Georges Feydeau, lorsqu'on faisait cette remarque, répondait : C'est vrai que les jeunes ne nous valent pas, mais si je pouvais encore en être !

Ces ruptures ont toujours existé. Il y a toujours eu le regret, la comparaison ; il y a toujours eu la volonté de renouvellement. Il y a toujours eu la difficulté de définir les générations : les jeunes parmi vous savent très bien que ceux qui ont 25 ans sont de « vieilles barbes » pour ceux de 18, et que ceux de 18 ans sont à la limite de la ruine pour ceux de 14 !... Qu'est-ce donc que la rupture de génération ?

Je crois qu'un élément de la crise de civilisation que nous vivons, c'est qu'il y a, depuis un certain nombre d'années, un aspect spécifique du conflit de génération. Ceci pour plusieurs raisons.

La première, c'est que dans notre société, beaucoup plus qu'auparavant, il y a des marginaux par dizaines de millions. D'une première catégorie de marginaux je ne parlerai pas, parce que ce n'est pas le sujet : ce sont les marginaux d'en haut, c'est-à-dire les vieux, et il faudrait parler de tous les aspects — surtout féminins — du troisième âge ; de ce fait, que la plupart des femmes au-delà de cinquante ans ne veulent pas comprendre, à savoir que la société leur a appris à se considérer comme vieilles mais que lorsqu'on ^{p.104} a encore trente années devant soi, c'est une vie d'avant tout entière qu'on a encore à vivre ; cela pose des problèmes et ces problèmes ne sont pas résolus dans la société ancienne.

Mais c'est en bas que le monde des marginaux s'est prodigieusement accru. Pourquoi ? Parce que le nombre de ce que

Où va la civilisation ?

j'appellerai les jeunes adultes a considérablement augmenté. Par les deux bouts. En bas, parce qu'on sort de l'enfance beaucoup plus tôt qu'avant ; un garçon de 12 ans en sait plus aujourd'hui, non seulement sur le sexe mais sur l'ensemble de l'existence, que son père à 18 ans. Par la télévision, les journaux, par tout ce que vous voulez, la masse des enfants devenus adolescents, sachant beaucoup de choses et posant beaucoup de questions, a augmenté considérablement.

A l'autre bout, la prolongation des études fait qu'on reste non adulte fort longtemps. On est adulte de deux façons : on est adulte lorsque les autres vous considèrent comme tel. Or, les étudiants notamment, ne sont pas considérés comme tels, et en partie à juste titre, car on est adulte aussi quand on est inséré dans une profession et, sans doute par une famille, dans la société. Un étudiant est adulte 5, 6, 8 ans plus tard qu'un jeune ouvrier. Mais il est adulte comme homme jeune, des années avant de le devenir socialement.

D'où une profonde frustration. Elle commence chez le garçon de 12 ans, qui se sent plus mûr que son père au même âge et va jusqu'aux étudiants avancés (certains restent étudiants fort longtemps pour ne pas devenir adultes, mais c'est un autre problème), cela jusqu'à 24 ans. Donc, de 12 à 24 ans, les jeunes sont dans la double situation d'être adorés et exclus.

Adorés, car toute la publicité, toute la consommation se tourne vers le jeune. Le jeune est adoré et exclu des responsabilités. Et la frustration est précisément d'autant plus forte que l'adoration s'ajoute à l'exclusion.

Mais ce n'est pas la seule raison. Une autre raison de la

Où va la civilisation ?

spécificité — et c'est vrai dans des pays comme la France et comme la Suisse, moins aux Etats-Unis — c'est qu'il y a un renversement des points de référence. Pour me faire comprendre, je dirai : Qu'est-ce que c'était, hier, qu'un jeune paysan ? C'était quelqu'un qui ^{p.105} apprenait de son père comment on cultive un champ. Aujourd'hui, qu'est-ce qu'un jeune agriculteur ? C'est quelqu'un qui explique à son père que celui-ci n'a jamais su gérer son exploitation !...

Il n'y a plus cette supériorité du savoir, de la transmission du savoir ; le point de référence de la connaissance se trouve dans le futur et non dans le passé, ce qui désarçonne considérablement les adultes et les plus anciens. Il ne s'agit plus de transmettre la connaissance, mais l'aptitude à connaître. C'est toute l'éducation qui se trouve mise en question.

Et c'est aussi autre chose : la localisation de l'âge d'or dans le futur. Je sais bien, et j'y reviendrai, qu'on est facilement désespéré de la société actuelle lorsqu'on est jeune. Mais en même temps existe un optimisme vertigineux né de l'expérience technique. La jeune paysanne, la jeune rurale d'aujourd'hui, en France, en Allemagne, en Belgique, sait tout de même que les conditions de vie qu'elle a sont bien meilleures que celles qu'ont connues sa mère et sa grand-mère. Sa grand-mère avait à peu près les mêmes conditions de vie que l'arrière-grand-mère. En France, jusque voici peu d'années, la référence était strictement dans le passé. Il fallait revenir à l'âge d'or — 1913 — année de référence des statistiques économiques françaises jusqu'en 1949 !

Je ne sais pas si François Mitterrand deviendra président de la République, mais il ne faudrait pas qu'il renouvelle souvent des gaffes du style de celle faite le 30 mai 1968, quand, combattant de

Où va la civilisation ?

Gaulle, il a dit : — C'est un nouveau 18 brumaire !... L'indifférence vertigineuse, abyssale d'un garçon jeune devant une référence au 18 brumaire lui échappait totalement.

Il se trouve que, jusque dans les années 60, la vie politique européenne était faite de références au passé, de mots de passe. Il fallait savoir ce qu'UN Tel avait fait et pensait à tel moment pour le juger.

Deux hommes fort inégalement sympathiques, portant le même prénom : Pierre Poujade et Pierre Mendès-France avaient, à peu près en même temps, vers 1953/1955, parlé de renouveau. L'un disait : « Convoquons les Etats généraux... », et l'autre : « Nous sommes en 1788 », ce qui montrait bien qu'ils parlaient de l'avenir...

^{p.106} C'est cela qui a été, en France, l'avantage immense du général de Gaulle ; il rassurait les vieilles générations car il était l'Histoire, et les jeunes parce qu'il s'opposait à la IV^e République et était donc l'avenir.

A ces ruptures de points de référence, il faut ajouter un troisième élément qui marque l'originalité de la crise, à savoir : le fait que les phénomènes soient les mêmes partout, dans les pays les plus différents.

Il y a deux ans, j'étais interviewé par la radio, à Berne, et affronté au président des étudiants bernois. J'ai été surpris, je l'avoue, de l'entendre employer le même vocabulaire, le même contenu que tel président d'association étudiante à l'Université libre de Berlin, à Berkeley ou à Nanterre. Cela m'a montré vraiment l'élément transnational du phénomène.

De quel phénomène ? Ce phénomène qui va nous montrer les

Où va la civilisation ?

points d'impact de notre crise d'éducation. Je ne veux pas les définir, de savants livres l'ont fait ; je voudrais relever simplement quelques éléments.

Il ne s'agit pas de la « masse des jeunes », ce qui n'existe pas ; il ne faut surtout pas confondre jeunes et étudiants, ce qui serait très grave. Mais on parle à juste titre de phénomènes négatifs : la drogue, les suicides, et j'y reviendrai, on ne parle peut-être pas assez des phénomènes communs qui sont des phénomènes de crise de civilisation extrêmement positifs.

D'abord, une exigence morale. J'ai visité l'autre jour, dans le midi de la France, une admirable abbaye cistercienne : l'Abbaye de Sénanque. Une étudiante d'Aix-en-Provence commentant la visite faisait une allusion, trop rapide, au fait qu'au XII^e siècle contre l'argent, contre le règne du luxe, tout un mouvement s'était créé par souci de pureté, par souci de morale vraie, par souci de réaliser des valeurs hypocritement prêchées par les adultes ou par les générations antérieures. Eh bien, dans une certaine mesure, au XX^e siècle nous revivons le XII^e siècle et l'une des caractéristiques de ce temps est, je crois, de vouloir que les gens qui nous entourent soient un peu plus conséquents, et que lorsqu'ils emploient des termes comme « justice », « égalité », « liberté », ils ^{p.107} pratiquent vraiment une morale et non pas un service de l'argent par d'autres moyens.

Et cela est vrai dans des secteurs sociaux très différents ; cela est vrai dans les Eglises, particulièrement dans l'Eglise catholique, ce qu'un mouvement condamné, qui s'appelait « Jeunesse de l'Eglise » avait demandé, est devenu très largement vrai à l'intérieur de cette Eglise par cette exigence morale dont on ne peut pas dire qu'elle était imposée par les anciennes générations

Où va la civilisation ?

aux jeunes, mais arrachée par les jeunes générations aux anciennes.

Il y a malheureusement une contrepartie : c'est que cette morale est limitée. On est devenu ce qu'on prétend ne pas être. Cette morale est une morale fraternelle avec une exigence d'universalité. Il y a probablement parmi les jeunes révoltés des universités et des groupes de jeunes, beaucoup plus d'ouverture aux autres pays, aux autres groupes sociaux qu'il n'y en avait chez les anciens. Mais il y a eu en même temps très rapidement création d'une morale de groupe : exclusion de ceux qui « ne sont pas comme nous » et qui « ne pensent pas comme nous » accompagnée d'un double phénomène proprement réactionnaire, à savoir : le refus de la pensée logique et un retour à ce que j'appellerai la pensée théologique, c'est-à-dire le retour non pas à un simple raisonnement, mais aux textes sacrés et d'autant plus sacrés qu'on ne les a pas lus. Et j'espère qu'il y aura quelque jour un nouveau Pascal qui dénoncera ceux qui se retranchent derrière Saint-Marx, Saint-Lénine, sans les avoir lus et qui, au nom de la liberté, ont à leur tour leurs textes sacrés, leurs dogmes, leurs excommunications, leurs condamnations et leurs autojustifications. Cela allant de pair avec une dernière exigence négative, celle de toute la justice tout de suite. Et si je n'ai pas tout, c'est comme si je n'avais rien, et si je n'ai rien, c'est désespérant. Nous retrouverons tout à l'heure ce problème de la désespérance. Mais je voudrais d'abord que nous nous interroguions pour savoir comment est née et qui est responsable d'une désespérance qui va souvent de pair avec l'exigence morale et qui vient peut-être de ce qu'on exige trop.

Je ne veux absolument pas entrer dans la vaine querelle de

Où va la civilisation ?

savoir si c'est la société qui éduque ou si c'est l'éducation qui p.108 prépare la société. Cela ne m'intéresse pas. Ce sont là des sommets auxquels je ne veux pas atteindre. Je veux simplement essayer de montrer ce que j'appelle éducation et quels sont les rapports avec les points que j'ai abordés jusqu'à maintenant.

Dans des temps anciens et bienheureux, on savait ce que c'était qu'un éducateur : c'était quelqu'un qui éduquait les autres. Il était professeur, précepteur dans les « bonnes familles ». Il était père de famille, etc. On savait ce qu'étaient les éduqués, c'était ceux que l'éducateur éduquait. Les temps ont bien changé ! Pourquoi ? Parce que nous avons enfin découvert que nous sommes tout à la fois acteurs et objets d'éducation, et cela est vrai dans deux sens : un sens vertical d'âge et un sens horizontal social.

Vertical d'âge, je dis avec une fierté nationale à peine dissimulée que c'est dans le préambule de la Constitution française de 1946 qu'on trouve la formule d'avant-garde qu'on a redécouverte en mai 1968 : « La nation garantit l'égal accès de l'enfant *et de l'adulte* à l'instruction, à la formation professionnelle et à la culture. » La notion d'éducation permanente est en principe de droit dans la Constitution française et le Conseil constitutionnel exigera peut-être qu'elle soit enfin appliquée. Education de tout le monde, tout le temps, c'est nouveau.

Horizontalement, la démocratisation, c'est-à-dire l'accès à la culture et à l'éducation pour beaucoup plus de gens qu'avant.

Ici, une parenthèse : je regrette que le sujet ne soit pas nôtre, car j'aurais aimé vous parler de deux points : Tout d'abord du problème assez désespérant des sous-privilegiés et de la façon dont leur accès à l'éducation et à la culture, dans nos pays,

Où va la civilisation ?

rencontre des résistances, non seulement des milieux sociaux privilégiés, mais de mes collègues professeurs car ils ne veulent pas admettre ce que dit ce livre italien admirable qui s'appelle *La lettre à une maîtresse d'école par les enfants de Bariana*¹, que chaque journée de vacances est une prime donnée à l'enfant de « bonne famille » contre celui qui vient d'une famille pauvre.

p.109 Et, d'autre part, je ne vous parlerai pas non plus du problème que n'a résolu aucune société (socialiste comprise) : Si vraiment tout le monde a les mêmes chances d'éducation et de culture, nous voudrions tous des emplois privilégiés. Qui remplira les autres ? Point d'interrogation. Pas de réponse. Ce n'est pas notre sujet. C'était simplement pour vous montrer que je suis moins optimiste que le reste de mon discours pourrait le laisser croire.

Les éducateurs, aujourd'hui, c'est tout le monde. En fait, cela a toujours été tout le monde, mais on commence à s'en apercevoir ; ce sont les parents, les professeurs, la presse, la télévision, mon voisin. Communiquer c'est influencer. Si j'entre en communication avec quelqu'un, c'est que je le veux après la communication autre qu'il n'était avant. Or, influencer c'est éduquer. Toute communication sociale est une éducation : Bien entendu, il y a des communications sociales qui sont plus que d'autres destinées à être éducatives. Mais dès le moment où la communication est éducation, mon action n'est pas nulle. Cela, à l'adresse des éducateurs, innombrables, parents et enseignants, qui mettent leur impuissance sur le dos de la société.

La société a bon dos ou plutôt elle n'existe pas. La société c'est

¹ Mercure de France, 1968.

Où va la civilisation ?

aussi moi. La Société avec majuscule est en train de remplacer l'hérédité de l'époque de Zola. Elle est la Fatalité comme l'hérédité était la fatalité qui nous donne bonne conscience pour nous déclarer impuissants. Or, je sais bien que l'acquis héréditaire est immense, que l'acquis de la pression sociale est immense, mais ma petite pression personnelle a, elle aussi, son rôle à jouer. Mon influence sur qui ? Je fais partie de la société qui fait l'éducation de mon fils. Je fais partie de la société qui fait l'éducation de mes étudiants. Je fais partie de la société qui fait l'éducation de mes lecteurs. Je fais partie de la société qui fait l'éducation de mon public de ce soir. En d'autres termes, je ne crois pas mon action nulle. Elle est infinitésimale, mais cela vaut la peine d'ajouter des actions infinitésimales.

Or, dans tous les milieux, famille, éducateurs professionnels (c'est-à-dire professeurs, universitaires), mass media, il y a crise autour d'un seul thème : le thème de la liberté. Autoritarisme et liberté ; participation ; rapports entre éducateurs et éduqués.

^{p.110} Mais de quelle liberté s'agit-il ? Et là je voudrais insister un instant sur une idée qui est pour moi centrale. Il n'y a pas de bonne éducation sans le respect de deux libertés qu'il est impossible de respecter en même temps. Je le déplore ; il faut vivre cette tension comme on vit d'autres tensions.

La première liberté à respecter est la liberté actuelle de l'éduqué. La seconde liberté à respecter est cette liberté meilleure, future, qu'on voudrait lui voir acquérir. Mais dès le moment que je considère qu'il y a une liberté meilleure qu'il acquerra, je considère sa liberté présente comme incomplète et je ne la respecterai pas pleinement.

Où va la civilisation ?

Lorsque je dis cela à des professeurs d'avant-garde, ils disent : horreur ! il faut que l'enfant explore pleinement sa liberté. Alors, je réponds : Vous êtes favorables à ce que Guy Lux assume seul les émissions de la Télévision française !...

Car c'est exactement le même problème. Dans les *mass media* et dans les écoles, si vous partez du point de vue que le respect de la liberté présente, le désir présent du destinataire du message est seul décisif, jamais il n'y aura majoritairement de décisions pour l'émission culturelle ; jamais il n'y aura la connaissance, chez le public, de ce qu'il aimerait peut-être si seulement il le connaissait ; mais si vous en restez à son désir actuel, il ne le connaîtra jamais.

Je suis entièrement d'accord pour que les étudiants participent à l'élaboration des programmes d'étude, mais à une condition : qu'il soit admis qu'ils ne peuvent pas juger entièrement et qu'il n'est pas possible qu'ils puissent savoir ce qui leur est utile ; car pour savoir si cela leur est utile, il faudrait d'abord qu'ils aient appris ce qu'ils ne savent pas.

Il n'y a pas de solution pleinement satisfaisante d'un côté ou de l'autre. C'est une tension. Mais vivre, pardonnez-moi ce truisme, c'est vivre dans des tensions. La tension entre la liberté de l'éduqué et la liberté future, meilleure, plus pleine, à lui donner, est la tension majeure de l'éducateur ; car le double mandat qu'a reçu l'éducateur (qu'il soit journaliste, réalisateur de télévision ou professeur — je les placerai exactement sur le même plan) c'est le mandat de la liberté présente, du désir présent et le mandat de la liberté élargie, améliorée par la connaissance. Ne pas vous parler de ceci ou de cela, ^{p.111} c'est laisser la porte ouverte à la permanence de tous les préjugés actuels. Par conséquent, il faut

Où va la civilisation ?

faire connaître *malgré* le désir, ce qui pose évidemment de redoutables problèmes.

Je parlais à l'instant de double mandat. En fait j'étais trop optimiste, car l'éducateur reçoit au moins un troisième mandat, c'est celui du groupe social qui lui a confié sa mission : famille, collectivité nationale sous la forme de l'Etat, collectivité nationale sous la forme d'une société de radiodiffusion. Là aussi il est responsable mais là encore sa responsabilité est double. Il reçoit mission de ce groupe social tel qu'il est, mais il a le droit de se sentir mandaté par le groupe social tel qu'il devrait être.

Vous êtes chef scout (cela peut arriver). Est-ce que vous dénoncerez violemment à vos pionniers l'hypocrisie sociale de leurs familles ? Non. Le mandat vient de la famille. En termes raisonnables ? Oui, car vous n'avez pas reçu mandat uniquement de maintenir les familles et leur valeur dans leur état actuel. Là encore, la crise de l'éducation vient de ce que les éducateurs se sont aperçus du divorce entre les deux mandats et que seuls ne se sentent pas en crise ceux qui ne reconnaissent pas le divorce ; ou bien ceux qui disent : « J'ai reçu mandat, par conséquent l'Etat le veut, donc j'enseigne » ; ou encore : « La famille le veut, donc j'enseigne cela », ou encore ceux qui disent : « Je ne dois rien à personne, je peux expliquer par exemple à des étudiants que l'université devrait être radicalement détruite et, néanmoins, je reste à l'intérieur pour mieux la détruire. »

Les deux attitudes me paraissent simplistes, donnant des solutions à une tension réelle qui ne comporte pas de solution.

Il faut finalement que celui qui se veut libre, celui qu'on éduque libre soit libre à l'intérieur d'une société qui lui imposera

Où va la civilisation ?

nécessairement des contraintes. La renaissance des utopies à la Bernardin de Saint-Pierre me consterne. Si mes étudiants marxistes et léninistes m'entendaient parler de Bernardin de Saint-Pierre, ils ne seraient pas contents. Mais c'est vrai. La société idéale dans laquelle l'ajustement des désirs de chacun et des libres désirs de chacun qui est l'harmonie générale est une société absurde, irréalisable, quasi inimaginable. Une liberté se soumet aux libertés d'autrui. Banal ^{p.112} truisme qui permet d'introduire la notion dont j'ai besoin maintenant : on ne se soumet bien que par un acte de volonté. Or, c'est de volonté que je vais parler maintenant et la volonté a très mauvaise réputation en 1971.

Je ne suis que modérément réactionnaire en pédagogie, mais j'avoue être hérissé devant l'abdication que constitue le refus d'éduquer la volonté. D'abord, une volonté ne se forme que face à d'autres volontés. Si mes fils, si mes étudiants ne sentent pas de volonté face à la leur, la leur tournera en décomposition ; elle ne sera alimentée par rien, par aucune contrainte extérieure, par aucun choc extérieur. Mais le plus important, ce n'est pas seulement que la volonté se forme contre la mienne, c'est de se demander : dans quelle mesure suis-je en droit d'imposer la mienne pour éduquer la leur ?

Cela peut se dire en termes très simples. Je prends un exemple familial. Mon second fils n'avait pas envie d'apprendre à nager. L'autorité paternelle traditionnelle, lourde, est intervenue. Maintenant il est extrêmement difficile de lui faire abandonner l'entraînement de la natation. Je peux multiplier les exemples. Si, chez lui, il n'y a pas une poussée, quelque chose venant de l'extérieur, il n'essaiera pas. Et une fois qu'il aura commencé, sa

Où va la civilisation ?

volonté le fera prolonger. Mais si je n'avais pas imposé violence à sa liberté, que serait-il arrivé ? Il traînerait.

Je ne condamne pas l'oisiveté en soi, mais l'oisiveté et le fait de traîner parce qu'on n'éprouve aucune volonté d'obtenir quoi que ce soit parce que personne ne vous a poussé à l'obtenir. C'est un appauvrissement fantastique. Et cette notion de volonté à éduquer me paraît fondamentale comme issue d'une crise de l'éducation où l'on est passé brutalement de l'extrême autoritarisme à l'abdication intégrale.

Il s'agit d'abord d'apprendre des mécanismes. Il n'est pas indécent d'avoir des réflexes conditionnés qui consistent à dire « pardon » lorsqu'on marche sur le pied de quelqu'un et « merci » quand on vous a donné quelque chose. Il n'est pas indécent d'apprendre la maîtrise de son corps, et c'est un point fondamental, même si on veut agir même moralement pour les autres. Ce n'est pas un hasard ^{p.113} si une extraordinaire convergence se produit entre des choses qui d'apparence n'ont rien de semblable. Par exemple, qu'est-ce qui rapproche la chorégraphie de Béjart et l'accouchement dit « sans douleur » ? En fait, la convergence est fondamentale : la domination du corps, la responsabilité acceptée, la conscience magnifiée d'avoir voulu ce que l'on a, d'avoir créé, parce qu'on le voulait et en sachant comment on le fait. Et cette domination du corps, cet exercice de la volonté sur soi est, je dirais, presque l'acte pédagogique fondamental pour apprendre à choisir parmi ses désirs. La grande tromperie qui contribue à la crise éducative, c'est d'essayer de faire croire que tous les désirs se valent et méritent également d'être satisfaits.

Personne parmi nous ne peut dire, sinon il n'est pas très

Où va la civilisation ?

honnête, qu'à un moment quelconque de sa vie il n'ait pas souhaité la mort d'un être cher. Et puis après ? Quelle importance ? Une pensée fugitive parmi d'autres. Si vous partez du principe que cela a la même valeur que des années de volonté de vivre ensemble ou de faire survivre, évidemment c'est important. Mais dès le moment où vous faites une sélection entre vos désirs, c'est-à-dire que votre choix intervient, tout n'est pas sur le même plan et vous obtenez une sélection de vos désirs.

Aucun article politique ne m'a jamais valu autant de courrier que celui que j'ai intitulé *Plaidoyer pour l'autorépression*. L'autorépression donne un sens à ce qu'on fait, un sens de la liberté dans la joie. Mais avant d'insister sur ce point, je veux parler des deux obstacles intellectuels qui sont, à mon avis, au cœur d'une crise de l'éducation dans la société actuelle.

D'abord, l'extraordinaire renaissance du « rousseauisme » intégral ; l'enfant naît bon, il ne peut avoir que de bonnes pulsions, que de bons désirs. L'enfant est absolument à l'extérieur de son hérédité et de son environnement qui sont considérés comme nocifs à tous égards. Mais, par un miracle étonnant, l'enfant ne peut vouloir que des choses qu'il exprime et ce qu'il exprime est bon par définition.

Je regrette : tout ce qu'il exprime n'est pas de même valeur et certaines choses méritent d'être encouragées, d'autres non. Mais il est plus facile de se dire que toutes sont de même valeur car cela p.114 permet de penser : « Je fais une éducation libérale qui consiste à ne pas faire d'éducation du tout. »

Le deuxième obstacle est un aspect de contradiction. Vous le trouvez dans tous les hebdomadaires bien pensants, c'est-à-dire

Où va la civilisation ?

de la gauche intellectuelle. Il comprend deux parties : Partie I — Vive le militantisme politique ! Qu'est-ce que le militantisme politique ? C'est le désintéressement, la solidarité, le sens du groupe. On y parlera aussi de problèmes sociaux, comme les pauvres enfants délinquants parce que venant de couples désunis.

Partie II — Vive la pulsion ! seule la pulsion est vraie ! Laissons, si vous voulez bien, le divorce libre ; mais le divorce est une notion dépassée. Un couple qui n'a plus d'affinités même provisoires n'a qu'à se séparer. Que deviennent les enfants des pages 1 à 15 ? Mystère. Que devient la volonté que s'impose le militant, car ce n'est pas commode de militer tous les jours ? Mystère. Où prendra-t-il le temps de militer ? Nouveau mystère. Et en ignorant de façon absolue la contradiction, on continuera à développer parallèlement l'exigence du militantisme et l'exigence de la pulsion maîtresse, la libre soumission au désir à l'extérieur de toute obligation sociale.

Evidemment, on dira : c'est parce que la société est mauvaise. Et c'est mon troisième thème.

S'imposer la volonté ce serait être « récupéré » par la société ! C'est nécessairement se soumettre à des normes. Or il faut voir ce que parler veut dire. Là, il y a une tradition (je résume un peu brutalement). En France, le sport est à droite et le sexe à gauche. En d'autres termes, dire qu'il faut dominer son corps parce que le corps est nécessaire, c'est être profondément réactionnaire. La libération sexuelle est à gauche, etc. Pourquoi ? Parce qu'il est entendu que la libération d'un désir est une révolte contre l'environnement qui vous réprime, tandis que ce qu'on s'impose comme discipline est une soumission déplorable à la société extérieure.

Où va la civilisation ?

Là comme ailleurs, la réponse de la réalité est décevante. C'est tantôt vrai et tantôt faux. C'est vrai en partie et faux en une autre partie. Je ne connais pas un militant syndical qui ne s'impose pas d'efforts pour faire ce qu'il n'aurait pas tellement envie de faire pour un dépassement de lui-même. Dire que la société est radicalement ^{p.115} mauvaise et que tout ce qu'on fait est soumission — et là je pèse mes termes — c'est être coresponsable de la mort d'un certain nombre de garçons et de filles.

Car laisser le choix entre tout changer et ne rien faire, c'est vraiment cultiver la désespérance. Et si j'ai quelque chose à reprocher au *Petit livre rouge*, qui a été stupidement interdit en France, mais qu'on trouve librement dans toutes les bibliothèques et librairies allemandes, ce n'est pas du tout qu'on dise aux enfants de faire la nique aux professeurs, ni qu'on leur fasse un cours d'éducation sexuelle, mais c'est de leur dire *in fine* : « D'ailleurs tout ce que vous ferez ne sert à rien, la puissance des puissants de ce monde est une puissance économique pure, vous n'y changerez rien. Tout ce que vous entreprendrez n'a aucune importance, sauf s'il y a la révolution. » Alors, ceux qui croient à la révolution se maintiendront, mais ceux qui la savent impossible et qui considèrent que tout est inutile, quel sel donneront-ils à leur existence ?

On leur dira aussi : seul vaut le changement structurel. N'essayez pas de faire quelque chose pour le voisin, n'essayez pas de faire une petite réalisation partielle ! Si les structures ne sont pas changées rien n'est changé. C'est le contrecoup normal, mais déplorable, de la thèse inverse que les Eglises ont imposée pendant deux mille ans, à savoir : ne vous préoccupez pas des structures, faites la charité à votre prochain !

Où va la civilisation ?

Seulement, une fois de plus, le balancier est parti très fort de l'autre côté, et on s'est écarté de ce qui fait, par exemple, la règle de vie des Compagnons d'Emmaüs qui regardent à la fois l'humaine souffrance à soulager immédiatement et les structures à transformer. C'est ce qui fait le divorce en France (je ne veux pas parler de la Suisse), entre militants syndicalistes solides et gauchistes, car les militants syndicalistes oublient parfois le changement de structure devant les besoins immédiats, mais ils savent qu'en obtenant, au risque de perdre leur place, un avantage pour leurs camarades d'atelier, ils arrachent un avantage qui compte dans une vie.

Par conséquent, si l'éducation apprend uniquement à vouloir le tout, c'est qu'elle enseigne la désespérance et c'est bien pour cela, p.116 et je le dis un peu agressivement, qu'à quelques exceptions près, je ne me suis trouvé en face de désespérés qu'en milieu étudiants. Lorsque je me trouve en face de responsables ouvriers ou paysans (je ne parle pas de jeunes ouvriers non engagés, mais de militants), de syndicalistes, de responsables de coopératives, ils ont une vision de la société pas plus rose que tel ou tel étudiant désespéré, mais ils ont reçu une éducation fondamentale que l'étudiant n'avait pas reçue, celle de l'expérience quotidienne ; celle qu'il valait la peine de faire quelque chose dans le détail pour obtenir quelque chose dans le détail.

Ce n'est pas par hasard si, dans le secteur universitaire dont je m'occupe, les rares fils de prolétaires ont été plutôt du côté des jeunes étudiantes communistes et n'ont pas été très loin à l'extrême-gauche, car on leur avait enseigné la revendication plus limitée, même à visées lointaines.

Il faut rejeter la « prosopopée ». En d'autres termes, la société

Où va la civilisation ?

avec un grand S, cela n'existe pas. Les majuscules dans leur ensemble n'existent pas. Il est plus facile de considérer que le diable existe, il est plus facile de considérer que les majuscules existent, mais c'est seulement une fois considéré que les majuscules n'existent pas qu'on se rend compte que chaque geste qu'on fait est un geste social, qui a donc un résultat social et qu'il y a une réaction sociale ; ou que tout ce qu'on fait a des conséquences, et que faire ou s'abstenir sont des microéléments de changement social.

Bien entendu, il ne faut pas tomber dans le pire péché chrétien, celui qui a bloqué les chrétiens pendant deux mille ans : l'humilité et l'abdication qui est sous-estimation de soi, donc paresse. Il faut considérer que l'éducation c'est aussi apprendre à aller au bout de ses possibilités et ne pas se contenter de l'infinitésimal quand on peut faire mieux. Savoir que l'effort limité transforme la société, est un résultat de l'éducation, à condition qu'il soit pratiqué, et c'est là où je retombe sur la participation. L'éducation ne tend pas à dire : Plus tard je changerai. C'est de montrer tout de suite à une échelle limitée ce qu'on peut changer.

Et je retrouve la justification de la participation de l'enfant, de l'adolescent, de l'étudiant, de l'ouvrier au niveau de l'entreprise, ^{p.117} dans sa valeur pédagogique autant que sociale, et dans sa façon de surmonter la crise d'éducation au cœur d'une société, à savoir : la distance entre les groupes, le désespoir de ne pas savoir où attaquer et de croire qu'on ne peut rien faire.

Il faut à la fois faire participer, mais savoir que cette participation n'est pas naturelle, que nous ne devons pas donner dans les vues de la gauche sentimentale qui croit que les gens n'attendent que la joie de participer. Il n'en est rien. C'est le

Où va la civilisation ?

résultat d'une pratique et d'une éducation. Ce n'est pas une volonté spontanée.

Qu'en résulte-t-il finalement ? Il en résulte que, pour répondre à ma crise de l'éducation et à ma crise de la société, j'ai parlé sans cesse morale et morale sociale. Parler morale n'a rien d'étonnant pour deux raisons : la première, c'est que tout le monde en parle, même si tout le monde s'en défend. Rien de plus amusant que le cynisme affecté de tant de jeunes disant qu'ils ne veulent pas parler morale et qui, dans les minutes suivantes parlent d'injustice, de scandale, prononçant autant de jugements moraux avec la rapidité d'un tir de mitrailleuse.

Autre point positif : la morale est de plus en plus universelle. Je ne dis pas que la pratique est universelle, mais les valeurs auxquelles on se réfère, hypocritement ou pas, sont pour la plupart les mêmes. A part en Afrique du Sud, qui oserait dire comme l'a fait Hitler, qu'il y a véritablement une morale de la race supérieure ? Même ceux qui exterminent les autres races se réfèrent aujourd'hui à la morale commune. Il faut être très optimiste pour appeler cela un progrès, mais je crois que c'en est un. Cela a rendu beaucoup plus facile le dialogue entre groupes différents d'avoir des points de référence. Il en est souvent résulté la mauvaise conscience de beaucoup de dominateurs.

Aux quelques étudiants africains présents, je voudrais faire remarquer qu'il ne faut pas qu'ils surestiment le poids de leur victoire pour l'indépendance. S'il n'y avait pas eu la mauvaise conscience des colonisateurs, ils seraient dans une situation semblable à celle des Tchèques, mais non à celle des nations indépendantes. Par conséquent, le fait que les valeurs morales se soient diffusées à peu près de la même façon est un point positif ;

Où va la civilisation ?

et pour des ^{p.118} générations hypocrites, il est ennuyeux qu'on leur demande des comptes et qu'on leur dise : est-ce mis en pratique ? On le leur demande au nom de quoi ? Au nom d'une morale individuelle. Et ce sera mon dernier point.

Contrairement à ce que disent et écrivent beaucoup, on ne répond pas à une désespérance, à une sensation de crise tragique par une morale collective, car cela n'existe pas. Ou bien c'est la morale du groupe de naissance et alors, à nous les massacres ! Ou bien, c'est après une prise de conscience individuelle d'une exigence morale qu'on édifie des morales mais qui ne sont pas des morales collectives, qui sont des morales individuelles appliquées à la société.

Lorsque des millions de jeunes à travers le monde ressentent une indignation devant une situation sociale, ce n'est pas le groupe qui a provoqué l'indignation, c'est d'abord en eux que l'indignation est née d'une exigence qui était individuelle et d'une exigence née à la fois de l'éducation qu'ils ont reçue et de leurs réactions ambiantes contre cette éducation. Le seul fait que cette société ait pu « produire » de telles exigences plaide plutôt pour cette société que contre elle. Les sociétés qui ne peuvent pas produire des exigences contre elles-mêmes, sont les sociétés totalitaires. Si une société arrive à produire ces exigences contre elle-même, chez ses enfants, c'est qu'elle n'est pas radicalement mauvaise ; c'est qu'au moins il y a des failles par lesquelles le bon aspect finit par passer.

Par conséquent, j'aurais tendance à plaider assez vigoureusement pour mon point de départ, à savoir que la crise de civilisation est largement une crise de conscience ; qu'il ne s'agit pas de Bas-Empire, qu'il ne s'agit pas de décomposition et que, me plaçant du point de vue de l'historien du XXIV^e siècle, il s'agit d'un

Où va la civilisation ?

début de Renaissance avec des tas de décombres à déblayer avant, mais qui devrait rendre fortement optimiste, si être optimiste signifie cette fois-ci croire qu'il est possible de faire quelque chose. Si une analyse a pour seul but d'analyser, j'avoue qu'elle m'intéresse modérément. Je regrette de ne pas être croyant — j'aurais aimé être prédicateur ; et ce soir, vous aurez peut-être vu que je me laisse parfois aller à mon penchant. Mais si vous êtes venus aux Rencontres de Genève sur un ^{p.119} titre comme « Crise de civilisation », ce n'est pas non plus pour contempler de l'extérieur une civilisation mourante, mais pour savoir comment participer à ce qu'elle soit autre chose. Et si j'ai pu contribuer à rendre moins pessimistes les pessimistes et moins sûrs d'eux-mêmes ceux qui venaient avec des certitudes, je n'aurais pas entièrement perdu mon temps et vous n'aurez pas entièrement perdu le vôtre.

@

Où va la civilisation ?

LOUIS LEPRINCE-RINGUET est né en 1901 à Alès. Au lendemain de ses études techniques, il occupa un poste d'ingénieur au service des câbles sous-marins.

Dès 1930, sous l'influence de Maurice de Broglie, dont il devient l'assistant, il se passionne pour la physique expérimentale. Trois ans plus tard, à la suite de son contact avec le jeune physicien Bruno Rossi, il étudie les interactions nucléaires produites par les rayons cosmiques de très grande énergie. Ses observations le conduiront à admettre l'existence probable d'une nouvelle particule, le *méson mu*.

Nommé en 1937 professeur de physique à l'Ecole Polytechnique, Leprince-Ringuet s'installe à l'X, avec le souci d'y créer un centre vivant de recherches. Parti de zéro, ce laboratoire a pris un très grand développement scientifique et s'est acquis une réputation internationale. Plus tard, Leprince-Ringuet transforma son laboratoire de l'Ecole Polytechnique pour travailler directement avec les grands accélérateurs de particules qui apparaissaient en Europe : celui de Saclay près de Paris et celui de Genève (CERN). Il dispose désormais de deux laboratoires, à l'Ecole Polytechnique et au Collège de France (où il a succédé en 1959 à F. Joliot-Curie), groupant quelque 200 chercheurs.

Commissaire à l'énergie atomique en 1951, Leprince-Ringuet a présidé (1964-1966) le comité des Directives scientifiques du CERN. En 1966 il fut élu membre de l'Académie française en remplacement du général Weygand. Auteur de nombreux ouvrages scientifiques réputés, il est depuis 1948 membre de l'Académie des sciences.

SCIENCES, TECHNIQUES ET BONHEUR DES HOMMES ¹

@

p.121 *La science, les techniques et le bonheur des hommes* :
C'est là un titre prétentieux, et je sais bien que je ne pourrai aborder cet immense sujet que très partiellement.

Je puis parler de la science, puisque depuis 1929, époque déjà préhistorique, je suis un scientifique. Je m'occupe de physique et essaie de participer au développement de la physique nucléaire, soit directement comme autrefois, soit grâce aux élèves et aux élèves des élèves maintenant. J'ai une opinion sur la science, sur ce qu'elle exige de l'homme, sur la façon dont elle le forme et le conditionne.

¹ Conférence du 6 septembre 1971.

Où va la civilisation ?

Je peux parler un peu aussi des techniques, parce que, dans un centre comme le CERN, consacré à des recherches fondamentales, on trouve l'aspect d'une grande usine. Toutes les techniques les plus modernes, les techniques avancées dites de pointe, s'épanouissent dans un tel centre, aussi bien, voire mieux, que dans la meilleure des industries. On les utilise, on les perfectionne, on les développe dans ^{p.122} certaines directions et tout cela se fait de façon extrêmement sérieuse et probante. Par conséquent, nous aborderons aussi les techniques, d'autant que j'ai un autre argument, car beaucoup de mes élèves de l'École polytechnique sont des ingénieurs et que je les ai suivis dans leur carrière. Je peux donc échanger avec eux des idées sur les diverses incidences de cette évolution.

Mais parler du bonheur, c'est une autre question. Je crois que le bonheur est indéfinissable. Sa conception est différente pour les uns et pour les autres. Si on ne peut pas parler du bonheur en le définissant, on peut, par contre, en parler personnellement, dire comment on ressent cet appétit de bonheur, cet appétit diffus qui existe en chacun de nous. Pouvons-nous le réaliser avec la vie moderne, avec cette vie constamment transformée par une évolution ultrarapide des techniques et de la science ?

Au fond, on peut donner à cette question trois directions un peu simplistes :

1° Est-ce que cette nouvelle sorte de vie, que nous allons décrire et qui présente, dans les pays scientifiques, certains caractères très définis et assez inquiétants, apporte un peu plus de bonheur ou lui permet-elle de s'introduire davantage ? Le développement des techniques favorise-t-il automatiquement le bonheur ?

Où va la civilisation ?

2° Au contraire, le mot « automatique » est-il de trop ? Faut-il que l'homme fasse certains efforts pour être capable de profiter de cette nouvelle civilisation technique, pour devenir plus heureux ? Ainsi, le bonheur serait réservé à ceux qui ont fait un effort d'adaptation et non pas aux autres.

3° Est-ce qu'au fond tout cela n'est pas indifférent ? Ne peut-il y avoir du bonheur partout ? Les hommes ne peuvent-ils être heureux indépendamment des techniques et de l'évolution du monde ?

Ce sont trois points desquels nous allons discuter ce soir, mais, comme on ne peut pas définir le bonheur, comme c'est une notion très ambiguë, il s'agira plutôt d'une certaine qualité de l'existence. Mon premier propos, puisque le titre commence par science, va être maintenant d'aborder le sujet de la science, d'évoquer la vision du monde par les scientifiques.

I

p.123 La science est toute l'activité de connaissance ; pas seulement la physique, l'astronomie, les sciences exactes, mais toute la connaissance. C'est peut-être vraiment l'activité essentielle de l'homme, en tous cas celle qui a toujours distingué et conduit l'homme ; l'appétit de connaissance a été, à toutes les époques de l'humanité, un des grands leviers de son activité.

De tout temps l'homme a cherché à connaître. Il poursuit toujours cette activité de connaissance, fondamentale chez lui. Je ne vois pas le moyen d'imaginer une civilisation nouvelle, dans laquelle cette activité serait réduite ou largement tronquée. Ce serait une sorte de malthusianisme. Je ne pense pas que cette

Où va la civilisation ?

activité de connaissance puisse tellement se discuter, alors que, comme nous allons le voir, les techniques peuvent se discuter davantage.

La science possède une éthique ; un biologiste comme Jacques Monod écrit : « Le but de la connaissance n'est pas le bonheur de l'humanité et encore moins sa puissance temporelle. Il faut systématiser cette éthique, en déduire les conséquences sociales, morales et politiques car, créatrice du monde moderne, elle est seule compatible avec lui ; éthique sévère et contraignante qui définit une valeur supérieure à l'homme lui-même. »

L'étudiant qui veut devenir un scientifique doit passer des années à se former. Il acquiert une ascèse longue, dure, qui exige, de la part du jeune homme ayant déjà un premier bagage universitaire, ou déjà sorti d'une grande école, au moins cinq ou six ans de formation au départ, pour devenir biologiste, chimiste, mathématicien, physicien. C'est astreignant, car on doit développer un certain nombre de qualités qui sont indispensables si on veut faire de la bonne science.

L'une d'elles est l'honnêteté. Il faut être honnête en science. Je ne dirai pas que ce n'est pas nécessaire dans toutes les disciplines ou activités des hommes, mais en science, si on n'est pas honnête, on publie trop vite des résultats qui peuvent être déformés ou faux. On se fait alors éliminer par la communauté des scientifiques, on se fait rejeter, on n'est plus écouté. Cette honnêteté doit être ^{p.124} poussée dans le moindre détail : quand on examine par exemple des clichés de chambres à bulles, il faut que les mesures soient très précises, contrôlées, voire méticuleuses.

Un travail de recherche exige que tous les paramètres soient

Où va la civilisation ?

parfaitement bien définis, sinon, on ne peut rien dire. C'est un programme difficile. De l'autre côté, il y a les scrupuleux, les perfectionnistes, qui ne publient presque jamais et sont toujours très réticents. Finalement, c'est entre les membres d'une même équipe qu'une sorte d'équilibre se développe et que l'on aboutit, pour la publication, à une formule valable.

Il y a naturellement une synthèse à établir entre la part expérimentale et la part théorique. Mais dans un laboratoire, on doit essentiellement s'occuper de la matière : or tous les appareils que l'on peut voir, par exemple au CERN, sont des dispositifs difficiles à fabriquer et très précis. La mesure d'une énergie de particule est très ardue, car il y a quantité de perturbations possibles. Il faut examiner tous les détails avec un âpre esprit critique, donc connaître avec précision les réactions de la matière.

Les scientifiques ne sont pas des technocrates qui, après leur formation à l'université ou dans les grandes écoles, s'installent dans un bureau avec secrétaire, téléphone, dossiers ; qui n'ont jamais touché la matière, n'en n'ont jamais observé les réactions — car elle se défend — ni celle des hommes qui travaillent. Nous redoutons les gens de cette catégorie, qui utilisent leur intelligence pour trancher sans bien connaître et surtout sans douter. Revenons à la formation des scientifiques : en plus de l'esprit théorique il faut avoir l'imagination, pour créer de nouveaux appareillages, pour essayer de découvrir ce qu'il y a de neuf dans une série de photographies.

En même temps la perception critique doit être très avisée, sans compter l'esprit d'équipe, parce que l'on travaille en groupe et que les qualités sont maintenant très importantes.

Où va la civilisation ?

Il est, en particulier, deux qualités sur lesquelles je voudrais insister, parce qu'elles vont revenir périodiquement dans la suite de ces réflexions. La première se rapporte à l'accueil et la seconde à la remise en question. La science ne se développe pas, ou ne peut ^{p.125} pas bien se développer si les scientifiques n'ont pas ces deux qualités et cela à un très haut degré.

L'esprit d'accueil incite à observer sans arrière-pensée, en regardant les événements qui se présentent comme étant des manifestations de la réalité, et en les examinant d'une façon accueillante. Sans savoir ce qu'on trouvera sur le cliché, on le regardera de façon sympathique, exactement comme l'homme qui regarde devant lui un autre homme : il ne sait pas ce que ce vis-à-vis représente, mais il le considère avec sympathie, pour essayer de le découvrir. Cet esprit d'accueil dans l'expérience est fondamental pour le scientifique : Becquerel, Curie, Rutherford, Joliot l'ont possédé à un haut degré.

Pour profiter d'une expérience, il est souvent nécessaire de découvrir le petit détail imprévisible. Si on possède l'esprit d'accueil, on est attentif aux signes, on observe alors ce signe et on tâche de le retrouver et de le développer dans d'autres recherches, en provoquant des expériences croisées, etc. Il y a une attitude d'esprit accueillante devant la réalité qu'on ne connaît pas encore. C'est un trait fondamental.

L'autre attitude essentielle est la remise en question. La science ne se développe que grâce à des remises en question successives. Il faut bien dire que, si on ne révisé pas profondément certaines façons de voir, certains formalismes, la science n'avance pas. Que s'est-il passé au moment où on a essayé de décrire l'atome ? On s'est aperçu que la description naturelle, à partir de la mécanique

Où va la civilisation ?

classique — que nous connaissons depuis notre enfance — était incapable d'expliquer, voire de décrire le comportement de l'électron. L'atome nous est perceptible par son spectre, constitué de très nombreuses raies dont les fréquences sont parfaitement définies. Ce sont les transitions des électrons atomiques qui provoquent l'émission de ces raies. La mécanique classique est incapable de concevoir pourquoi les émissions sont discrètes, alors qu'elles devraient pouvoir comporter toute une continuité de fréquences. Cette incompatibilité fut à l'origine d'une révolution majeure, et on a dû réviser beaucoup de notions acquises, comme celles de vitesse, de localisation, etc., à cause de cette impossibilité d'utiliser la brave mécanique classique pour essayer de décrire le ^{p.126} comportement de l'atome. Si elle décrit admirablement le mouvement des projectiles, des satellites, des fusées, elle est parfaitement incapable d'expliquer l'atome hydrogène et naturellement les autres plus compliqués.

C'est pourquoi se produisit depuis 1924 la grande révolution de la mécanique quantique. C'est le résultat d'une remise en question fondamentale. Par ailleurs, la relativité en était aussi une, transformant les notions de temps et d'espace. Plus récemment la non-conservation de la parité dans les interactions faibles nous fournit un autre exemple de la révision d'une notion que nous avons innée, à savoir que la droite et la gauche sont symétriques, que lorsqu'on regarde la main droite dans un miroir on voit une main gauche. Cette symétrie est une manifestation de ce qu'on appelle la conservation de la parité : or, cette notion fondamentale est fautive dans certains cas, pour les interactions faibles de la physique nucléaire. On peut citer beaucoup d'exemples analogues en biologie, en médecine, en astronomie : dans toutes les

Où va la civilisation ?

disciplines il en est ainsi. Cet esprit de remise en question est important parce qu'il a fait tache d'huile. Il se généralise actuellement dans tous les domaines, y compris ceux qui sont loin des sciences exactes, mais le départ est bien le développement de la science.

Enfin la science développe une méthode qui est uniquement rationnelle. Elle possède un caractère d'universalité. Il n'y a, dans le processus, dans le mécanisme de l'activité scientifique et de la découverte, à tenir compte que du rationnel. Ni dieu, ni diable n'interviennent dans la façon dont on étudie un problème. Le langage utilisé, l'approche du problème, la façon de le traiter et de rédiger le compte rendu de l'expérience ne dépendent pas de la structure mentale, de la nationalité ou de l'appartenance ethnique du scientifique.

C'est un fait frappant que ce caractère universel, cette façon universelle d'aborder les problèmes, de les résoudre et de les publier : lorsqu'on voit au CERN des travaux effectués par les Européens de nationalités très diverses, ils ne se différencient nullement de ceux des savants soviétiques, américains, extrême-orientaux. On ne sait pas à qui on a affaire et les publications sont finalement ^{p.127} identiques, puisque presque toutes en langue anglaise. Par contre, la plaidoirie d'un avocat chinois se distinguera aisément de celle d'un collègue américain : à la lecture on reconnaîtra l'origine ; la personnalité profonde de l'homme se marque davantage tout comme elle apparaît, à un degré encore plus élevé, dans les manifestations artistiques qui impliquent l'intervention du subconscient. Il n'empêche qu'il existe parfois un certain style personnel dans le travail scientifique : plus de simplicité comme pour Joliot, plus de rigueur, plus de

Où va la civilisation ?

complications comme chez certains germaniques, mais cela ne change pas l'universalité des méthodes.

Le scientifique est très marqué par ces exigences, par la méthode, associant l'esprit expérimental à la synthèse théorique. Les qualités qu'il n'a pas pu acquérir seul au maximum, c'est l'équipe qui doit les promouvoir. Cela correspond à une grandeur, à une certaine force consciente chez le scientifique, à l'assurance de l'acquisition d'une précieuse et importante valeur.

Ce pôle scientifique n'existait pas autrefois, lorsque la méthode rationnelle n'était pas utilisée, disons chez les anciens sauvages. Il implique un caractère planétaire de la science. Il provoque chez les scientifiques l'abandon des nationalismes étroits, intransigeants. Naturellement, l'homme est toujours l'homme, et il peut être engagé, en certaines circonstances, dans une direction nationaliste ; mais c'est rare, et cela n'est pas lié à l'attitude générale des scientifiques qui sont très internationaux. Ils refusent de voir les hommes politiques, ou les Etats, construire des barrières là où la science fait une œuvre universelle. Cela implique parmi les pays et les continents une rotation constante des hommes de science, qui provoque chez eux une vraie fraternité. C'est pour cela que la plupart des scientifiques sont très opposés, en particulier, aux armements nucléaires ou biologiques. Peu d'entre eux sont favorables à l'armement nucléaire qui installe des frontières entre les hommes et risque de les entraîner dans une lutte fratricide.

En bref, le scientifique cherche à parvenir à une vérité universelle véritable, indubitable, méthodique. Il considère cette attitude comme le principal remède à la division des hommes. Voilà, très résumé, ce que la science apporte à ses serviteurs et

Où va la civilisation ?

exige d'eux. ^{p.128} Ainsi, le rôle scientifique est puissant, comporte une morale, une formation très contraignante et possède un caractère universel.

Dans la recherche du bonheur il faut de l'espérance. Sans espérance pas de bonheur possible. Or, la recherche, l'activité scientifique, l'activité de connaissance, contient en elle l'espérance. Nous avons tous cherché à découvrir : nos contributions ont été plus ou moins modestes, plus ou moins importantes, selon la chance, selon les cas, selon les moments. Nous avons toujours le désir d'ouvrir des voies, l'espérance de trouver du nouveau, dans toutes les sciences, dans tous les domaines de la connaissance.

Si bien que l'on peut dire, et c'est une première conclusion temporaire, que dans les sciences réside un élément de bonheur, dû à cette espérance. Je peux vous assurer que sur le plan professionnel j'ai toujours été extrêmement heureux ; la plupart de ceux qui travaillent avec moi l'ont été également et le sont, parce que germe en nous l'espoir de trouver, d'apporter un élément nouveau dans la connaissance de la nature du monde. C'est un élément positif dans la quête au bonheur.

II

Autrefois les scientifiques étaient peu nombreux. Maintenant ils le sont de plus en plus, quoiqu'il y ait récession depuis quelque temps dans les budgets de certains pays. Qui sont-ils actuellement ? On citera d'abord tous ceux des sciences exactes qui, depuis plusieurs siècles parfois, poursuivent leur développement. Mais beaucoup d'autres disciplines cherchent à utiliser les méthodes de la science bien qu'elles ne soient pas toujours capables de le faire encore parfaitement : elles sont

Où va la civilisation ?

parfois un peu triomphalistes. L'objet sur lequel s'exerce leur activité n'est pas toujours suffisamment précis pour que les méthodes de la science s'appliquent, comme cela, d'emblée. Elles occupent un très large éventail d'orientations, depuis la biologie, qui a récemment acquis la qualité de science véritable, jusqu'à celle du langage, la science économique, et bien d'autres — puisque tout s'appelle science à notre époque. C'est que le rôle scientifique a vraiment une attraction dans beaucoup de disciplines, et sur un nombre rapidement croissant de personnes cultivées.

p.129 Par ailleurs, il n'y a pas que les scientifiques purs (disons plutôt « fondamentaux ») : on doit aussi citer les ingénieurs et les techniciens. Ces hommes qui ont été formés à des méthodes assez voisines sont tout à fait en résonance avec la pensée scientifique, même s'ils n'ont pas suivi jusqu'au bout la formation correspondante. Ils sont de plus en plus nombreux et agissants, dans un nombre toujours croissant de centres, non seulement orientés vers la science fondamentale comme le CERN, mais également vers les principales applications importantes : le Commissariat à l'énergie atomique — où l'on voit simultanément des départements de recherches appliquées très diverses, avec leurs techniciens, leurs ingénieurs, et des services de science fondamentale — en est un exemple ; on pourrait en citer cent. Toute cette population est finalement assez prise par l'ambiance scientifique et attirée par son pôle.

C'est une première donnée dont il ne faut pas sous-estimer l'importance mais nous devons ajouter qu'elle ne semble pas concerner l'homme de la rue : il s'agit bien de l'apport de la science aux scientifiques et techniciens. Mais les autres, le public

Où va la civilisation ?

qui travaille dans l'industrie, dans l'agriculture, dans les banques, que l'on voit s'engouffrer dans le métro le soir à 6 heures ? En majorité, il a peu à voir avec la science et on peut se demander ce qu'il en ressent. C'est ce que je vais esquisser maintenant.

Il ressent les à-coups des applications qui évoluent très vite : cette évolution agit profondément sur le comportement de l'homme, sur sa mentalité, sur ce que l'on nomme l'échelle des valeurs. C'est ce que je voudrais maintenant analyser. Il faudrait beaucoup de temps pour cela, aussi vais-je seulement prendre quelques exemples et énoncer quelques propositions.

Un premier exemple qui m'a beaucoup frappé est que l'évolution très rapide des métiers de pointe provoque la disparition progressive de la notion d'autorité professionnelle. Autrefois, il n'y a pas tellement longtemps, quand les choses n'évoluaient pas si vite, un homme de 50 ou 60 ans avait une autorité technique sur les plus jeunes. A la campagne, il en était toujours ainsi : l'expérience des anciens, qui ont le « tour de main », leur donnait de l'autorité. Il en était de même pour les artisans de tous genres. Ils avaient ^{p.130} appris le métier, ils le savaient mieux ensuite, ils connaissaient les problèmes, les difficultés, et les petits gars se formaient au contact des anciens dont ils respectaient l'autorité technique.

Maintenant ce n'est pas le cas. Je puis vous citer l'exemple d'un ingénieur-électronicien compétent et solide, qui a formé à l'électronique expérimentale de jeunes polytechniciens après la guerre. Maintenant il est rejeté. On dit qu'il fait de l'électronique de grand-papa ; cela va ne pas assez vite, il reste habitué aux signaux de la microseconde, or c'est la nanoseconde, mille fois plus brève que le millionième de seconde, que l'on obtient en 1971. Les

Où va la civilisation ?

électroniciens plus jeunes, qui sont bien dans le bain de la nanoseconde, n'en veulent plus. Il n'a plus d'autorité. Il ne peut plus obtenir de travail intéressant. On le considère comme un homme sympathique mais que l'on n'écoute plus guère. L'autorité technique disparaît ; cet exemple se généralise à toutes les techniques de pointe, c'est-à-dire à la majorité de celles des pays avancés.

Un autre exemple que l'on peut considérer se rapporte à l'autorité des parents. Il est différent du précédent puisqu'il s'agit d'un tout autre domaine, mais il est aussi dû à l'évolution technique, à la compétition entre l'influence des parents et toutes les influences audio-visuelles auxquelles sont soumis les enfants. Les enfants jeunes voyagent, fréquentent davantage les écoles où ils discutent bien plus, ont tout un lot de camarades. Télévision, radio, disques, entrent à flots par les yeux et les oreilles. Si bien que lorsque leurs parents les instruisent ou simplement les informent, c'est manifestement en compétition avec ce qu'ils ont perçu ailleurs. Je viens de voir un de mes petits-fils qui rentre de voyage. Après avoir passé son baccalauréat, il a, avec un groupe de camarades, traversé l'URSS, la Bulgarie, la Roumanie, la Tchécoslovaquie, la Yougoslavie et la Turquie. Manifestement, si ses parents, qui n'ont jamais voyagé dans ces pays, veulent exercer une autorité sur lui, il leur faut tenir compte de cette expérience qu'ils n'ont pas.

Cela ne veut pas dire que l'autorité des parents doive complètement disparaître. Pas du tout, mais il faut que les parents sachent que leur autorité ne va pas s'exercer comme autrefois où une affirmation paternelle était généralement bien reçue par ^{p.131} un fils qui en savait moins long. Dans nos campagnes, il en a toujours été ainsi.

Où va la civilisation ?

On comprend très bien qu'avec ces évolutions, les formes d'enseignement aient à se transformer profondément ; c'est un immense problème, celui de l'éducation ; je ne l'aborderai pas. Le sujet a été traité ici par Monsieur Grosser et je ne voudrais pas empiéter sur sa conférence.

Je reprends la notion d'évolution de l'échelle des valeurs. On parle aujourd'hui beaucoup d'échelle de valeurs. La vie de nos pères était dominée par l'idée de permanence. Certainement, dans beaucoup de cas, l'homme pouvait arriver au terme de son existence, sans remarquer de changement : il y avait une permanence du territoire, des patries, des amis : on se faisait des amis pour longtemps. Permanence des lieux également : on passait souvent toute sa vie au même endroit. Permanence des objets aussi, de la maison que l'on construisait : la maison qui dure indéfiniment, et non une habitation fabriquée pour durer dix ou quinze ans seulement. Il y avait aussi cette permanence du travail, qui était à peu près le même à travers les générations.

Aujourd'hui tout cela est différent, particulièrement dans les grands pays techniques comme les Etats-Unis. En Europe nous ne sommes pas encore tellement engagés dans ces mouvements : nous les ressentons plus qu'un paysan isolé d'une région montagneuse, mais pas au même degré que les Américains, à cause de nos frontières et parce qu'on ne se déplace pas tellement entre les pays européens. Aux Etats-Unis, si l'on appartient à une grande firme ou société, si l'on est par exemple ingénieur-programmeur, on est fréquemment déplacé d'un point à l'autre. On doit effectuer, pour les métiers de pointe, un déménagement en moyenne tous les cinq ans.

C'est affolant, car cela signifie qu'à chaque changement on

Où va la civilisation ?

quittera son environnement avec sa femme et ses enfants ; on quittera aussi ses amis pour trouver un autre milieu, un autre environnement. On devra essayer de s'y faire accueillir rapidement, mais il n'est pas toujours facile d'entrer dans un nouveau milieu. Il faudra trouver de nouveaux amis à retenir pendant peu de temps, puisque cinq ans après ce sera de nouveau le changement. C'est inquiétant !

p.132 C'est ainsi que cela se passe outre-Atlantique, et il semble que ce ne soit qu'un début : les industries se refondent, se regroupent ; les services évoluent ; les usines se construisent ici et là. Ce n'est plus du tout l'industrie du milieu de l'ère industrielle, à laquelle correspondait une sorte de structure verticale : chacun occupait une case précise, savait de qui il dépendait et quelle case il était susceptible d'atteindre s'il donnait satisfaction. Il était lié à une industrie : on avait un respect, un dévouement pour une firme, on lui appartenait, puis on gravissait quelques échelons et on avait finalement une certaine sécurité au prix d'une attitude soumise.

Ceci est l'image d'autrefois. C'est de moins en moins vrai. En tout cas aux Etats-Unis, et aussi dans les grandes firmes internationales qui travaillent en Europe, il n'en est plus ainsi. Beaucoup de professions meurent ; beaucoup naissent également. Si bien que, même quand on est spécialiste et qu'on est plus affilié ou plus lié à sa spécialité qu'à son entreprise, on est moins dévoué à son entreprise et plus dévoué à sa spécialité. La liaison sentimentale à l'entreprise fait place progressivement à l'attachement à la spécialité. Mais cette dernière évolue aussi. De nouveaux métiers naissent et certains sont appelés à disparaître assez vite. Il y a là un problème d'instabilité croissante.

Où va la civilisation ?

Pourra-t-on s'adapter à tout cela, à ces changements, à toute cette nouveauté, au caractère temporaire de ses amis, de son environnement ? Peut-on s'adapter à l'afflux énorme d'informations qu'on doit ingérer, informations en quantité fantastique ? Comment peut-on se débrouiller au milieu d'une civilisation qui produit trente fois plus de biens maintenant, en 1971, qu'au moment de ma naissance ? Les choix deviennent extrêmement variés. On peut choisir dans tous les domaines : voyages, lessives, voitures, nourritures, etc. Mais peut-on, devant d'aussi nombreuses possibilités, orchestrées par des publicités tapageuses, savoir finalement ce que l'on choisit ?

Ces nouveaux caractères de l'existence intéresseront tout d'abord les Etats-Unis dans un délai court. Dans notre vieille Europe, traditionnelle et compartimentée, certains d'entre eux n'apparaîtront sans doute pas vite. En revanche le développement technique nous entraîne un peu différemment : nous subissons d'une autre ^{p.133} façon, dans nos grands centres, les contrecoups de la nouvelle civilisation. On prévoit des problèmes difficiles à résoudre : dans nos grandes villes, quelles sont les réactions que nous pouvons ressentir devant cette évolution ?

On les reconnaît fort bien à Paris en particulier, et d'ailleurs dans toutes les grandes villes. Ce sont des réactions d'inquiétude, manifestant que la personne humaine se refuse à être complètement absorbée et anéantie par cette vie que nous sommes condamnés à mener. Quand on s'engage dans le métro parisien à 6 heures du soir, ou dans les trains de banlieue, on a vraiment l'impression d'appartenir à d'immenses troupeaux de moutons que l'on comprime au maximum. Ce n'est pas une vie communautaire, c'est purement grégaire : cette vie grégaire n'est

Où va la civilisation ?

pas bonne. Un dimanche, voulant quitter Paris par l'avenue de la Reine à Boulogne, je suis resté dans cette avenue, dans ma voiture avec ma femme, pendant plus d'une heure. On avançait parfois d'un mètre à la minute. Que faisons-nous pendant ce temps-là ? Rien ! On ne peut ni sortir, ni s'arrêter. On est là vissé à son siège, on crache par son échappement des gaz toxiques au nez de ceux qui sont derrière et on reçoit les gaz toxiques de ceux qui sont devant : finalement on n'échappe pas à l'énervement. Rien n'avance et tout le monde écoute la radio : RTL non stop !

C'est vraiment une vie de fous. Non seulement les entrées ou les sorties de Paris, le métro, les transports de banlieue, même les vacances deviennent grégaires ! On s'entasse au même moment sur les mêmes plages. Je vois défiler les vacanciers sur l'autoroute du Sud, en rangs serrés, de ma campagne bourguignonne. Si, à l'opposé, on vient de la banlieue au centre de Paris pour travailler, il en est de même pour toutes les voitures : tout le monde est arrêté au même feu rouge, la 2 CV de la secrétaire ou la Mercedes du PDG, c'est pareil. Pour le snack, il en est encore de même : déjeuner anonyme, similaire, ultrarapide, la seule différence étant qu'à Saclay on paie le steak plus cher si on a un grade plus élevé, alors qu'au CERN c'est le même prix pour tous. Il n'empêche que cette forme d'existence unit et isole à la fois : finalement on est souvent très seul dans une grande ville. Les gens n'y semblent pas heureux : p.134 on est triste dans le métro. Il est certain que passer 2 ou 3 heures de son existence chaque jour à se faire simplement transporter comme du bétail, dans une atmosphère toxique et malsaine, ce n'est pas bon.

Si j'ai donné ces quelques images, c'est pour faire comprendre la réaction bien naturelle de chacun. On se dit : « Quand même,

Où va la civilisation ?

moi je suis moi et pas un autre. Je veux me manifester devant cette vie grégaire. Ma personnalité existe et m'incite à réagir. Mais comment faire ? Il ne m'est pas possible de changer de mode de vie. Alors c'est de l'intérieur que je vais m'affirmer : pour me libérer, je remets en question tout ou partie de ce que j'ai reçu. Je vais trouver des gens qui pensent comme moi, m'affilier à un petit groupe avec lequel je me sens des affinités afin d'appartenir à un ensemble à échelle humaine où je puisse être considéré comme un homme et non un objet. » C'est la raison de la prolifération des sectes de toute tendance. Il s'agit là d'un caractère normal de notre époque. On cherche finalement un petit groupe qui corresponde à une certaine affiliation possible : on participe, on entre dans le jeu, on se met à peu près chez soi. « Le choc du futur » décrit parfaitement ce phénomène social. Les sectes naissent, vivent, meurent, se renouvellent. C'est une des tendances actuelles de l'existence, qui est due précisément à ce caractère dur, implacable, grégaire de notre société industrielle.

Il y a aussi, malheureusement, beaucoup de déboussolés, qui ne savent pas à quoi s'accrocher, ni comment s'y prendre, qui ont largué leurs traditions, leurs croyances, tous les états d'antan et qui n'ont rien à la place ; ils ne savent que faire. C'est ce qui provoque le succès de l'astrologie. La solution la plus simple n'est-elle pas de téléphoner à un astrologue ? Au moins, on a une réponse et un éventuel conseil. Jean Rostand disait : « Comme il est flatteur pour un pauvre individu humain de croire qu'il a un destin et que ce destin est inscrit dans les astres ! »

On comprend bien les questions qui se posent, car l'homme se sent entraîné d'une façon inévitable par le système technologique, mais il ne sait pas vers quoi et surtout, il n'a pas l'espoir de

Où va la civilisation ?

pouvoir changer grand-chose. C'est le système lourd, pesant, le système ^{p.135} qui entraîne et dont on ne peut pas sortir. On ne voit guère d'éléments de dépassement et l'on réagit contre cette absence qui semble réduire ou supprimer l'espérance : si l'espérance disparaît, où peut être le bonheur ?

On accuse la technique. On voudrait la freiner. On voudrait aussi freiner la science que l'on met généralement dans le même sac que la technique. La science est certes liée à la technique, elle l'utilise, la développe, mais entre l'esprit de la science, l'esprit de la découverte et celui qui oriente l'application dans une direction ou dans l'autre, il y a une profonde différence. Il existe, en tous cas vu de l'intérieur pour les scientifiques, une grande séparation entre la pensée scientifique et la mentalité du technicien, entre la connaissance elle-même et les possibilités d'utilisation dans une direction ou dans une autre.

On sait que le développement technique a donné beaucoup de bonnes choses. Nous en profitons très largement, sans même parfois percevoir ou reconnaître ses bienfaits. Mais on découvre qu'il peut avoir aussi beaucoup de mauvais effets, et en particulier qu'il provoque cette forme de vie grégaire si redoutable. On peut se demander si cette vie grégaire est définitive, si nous nous y avançons de plus en plus ou si ce n'est qu'un passage, en attendant une autre forme d'existence qui libérera l'homme davantage. Est-ce que la civilisation va se transformer par l'introduction de choix de plus en plus nombreux et variés ou, au contraire, allons-nous être entraînés dans cette civilisation qui peut-être apparaît déjà comme portant des marques de dégénérescence ?

On peut se demander si, à force de fabriquer des objets, la

Où va la civilisation ?

technique ne nous pousse pas vers une civilisation de gavés et de dégénérés. Je ne dis pas que je le pense. Je me pose simplement la question. Quand on voit l'énorme quantité de possibilités de voitures on peut se demander si tout cela est nécessaire ou souhaitable. La Mustang est, paraît-il, une voiture que l'on peut commander comme on la désire avec modèles personnalisés. Pour l'alimentation est-il vraiment nécessaire d'avoir plus de cent marques de chocolats ? Ne sommes-nous pas entrés dans une civilisation de gavés : on est saturé de marques concurrentes.

p.136 Est-ce donc un début de dégénérescence ou, au contraire, l'aube d'une ère nouvelle, plus favorable. On peut ne pas répondre, mais le spectacle actuel est quand même inquiétant. Il y a des gavés d'un côté et des affamés de l'autre : n'a-t-on pas vu, dans le passé, de grandes civilisations croître, s'épanouir puis disparaître ? L'histoire montre que les civilisations sont mortelles.

En fait, on constate que la technique, sous sa forme actuelle, s'est développée d'une façon assez anarchique. Si on continue encore à la développer, mais en l'orchestrant mieux et en l'orientant favorablement, on pourrait certainement satisfaire aux principaux besoins de l'humanité, la science permettant de la diriger vers les découvertes ou réalisations techniques les plus favorables. Mais est-on bien engagé dans la bonne direction ? C'est un immense problème à la solution duquel nous avons à participer.

III

Il est clair que le développement de la science et des techniques n'apporte pas automatiquement le bonheur. Pourtant on le croyait il y a quelques dizaines d'années : au début du siècle

Où va la civilisation ?

on affirmait que la technique provoquerait plus de bonheur. La technique apporte actuellement des facilités en nombre considérable, mais on voit bien qu'elle n'est pas accompagnée nécessairement d'un accroissement de bonheur.

Le drame de l'homme moderne semble dû, pour sa part majeure, à la disparition des points fixes, des bouées. Avec l'esprit de remise en question d'origine scientifique, qui s'installe partout, on ne perçoit plus ce qui reste fixe, on ne voit plus bien sur quoi s'appuyer. C'est un drame pour beaucoup de gens. Il y avait la foi en la patrie, la foi religieuse : elle était souvent un peu aveugle, obéissante, parfois même un peu paresseuse, mais elle existait. C'était une sorte de bouée, un point fixe. Il y avait la structure familiale, très solide, qui l'est encore à la campagne ; il y avait la tradition du milieu. Ces structures croulent largement, avec la remise en question. Quelle attitude prendre devant de telles perturbations ?

p.137 Pour essayer d'y répondre, je dois passer maintenant au dernier volet de mon exposé, qui est aussi, nécessairement le plus personnel. Jusqu'à présent, en effet, j'ai énoncé des remarques, proposé des analyses que d'autres ont déjà décrites en termes voisins, mais pour suggérer des orientations, pour concevoir une attitude à prendre. Devant ce développement anarchique de la technique, devant cette prolifération de biens, devant cette vitesse, on doit introduire davantage de soi-même.

Je crois qu'avant tout, il est une condition fondamentale à l'éclosion du bonheur : il faut considérer la réalité comme telle, objectivement ne pas fermer yeux et oreilles devant elle, posséder l'esprit d'accueil dont il était question tout à l'heure. Or ce n'est pas si simple car on perçoit très souvent des réactions contraires. Elles

Où va la civilisation ?

peuvent se présenter comme un refus catégorique, une conclusion que les changements sont superficiels. On émet quelques slogans rassurants : les jeunes se sont toujours révoltés, il n'y a rien de nouveau sous le soleil, l'histoire se répète, plus les choses changent et plus elles restent les mêmes. Avec cela on se tranquillise pour quelque temps, mais c'est en fait une démission qui provoque à plus ou moins long terme une catastrophe personnelle.

Cette réaction de refus devant la réalité peut prendre une forme plus subtile : certains spécialistes s'enferment avec jouissance dans leur étroite spécialité, suivant même son évolution, ce qui est une façon de s'intéresser au changement et d'avoir bonne conscience, mais ils ne lèvent pas la tête et portent constamment d'épaisses œillères pour éviter de regarder ce qui se passe dans le monde. Ce n'est pas non plus très bon. Il se peut fort bien que l'évolution générale provoque un déclin de leur forme de métier : ils risquent un jour de se réveiller avec une spécialité en baisse et destinée à disparaître.

Je suis donc convaincu que la première attitude à prendre sans réserves est de bien ouvrir les yeux, d'examiner sans hostilité a priori ce qui apparaît, de se tenir au courant des choses nouvelles avec esprit d'accueil et non de refus. Il faut se tourner plus vers l'avenir que vers le passé. C'est d'ailleurs difficile, car notre environnement est lié au passé : les êtres qui nous entourent, nos ^{p.138} parents, nos amis, nous sont associés par des souvenirs du passé ou des correspondances du présent, les meubles et les objets reflètent des époques plus ou moins lointaines. Nous ne disposons pas d'objets fabriqués dans l'avenir. Il est donc beaucoup plus facile de nous projeter dans le passé où nous avons tous nos repères que dans l'avenir où nous n'en avons pas.

Où va la civilisation ?

Il faut se pénétrer du mouvement qui entraîne l'humanité et analyser ses caractères. Il faut être profondément en résonance avec son siècle si on veut le comprendre et pouvoir agir. Sinon, on est comme un exilé : on voit passer les événements au loin, mais on n'est pas là, on ne peut pas les accompagner, les suivre, agir sur eux. On pourrait, au passage, décocher un coup de patte à une forme de littérature actuelle, triste, affligée, dont les auteurs sont restés attachés à une structure passée et dépassée.

Permettez-moi d'étayer mon propos par quelques exemples. Beaucoup de parents cherchent à conserver la forme ancienne de l'autorité. Ce n'est pas bon. On ne traite pas un enfant comme autrefois, nous l'avons vu. Il en va de même pour ces enseignants qui enseignent encore comme avant 1968. Beaucoup trop de professeurs ont encore l'esprit mandarin dans les universités et les collèges. Certains se vantent même de n'avoir rien changé depuis quatre ans. Ces parents et ces enseignants semblent se barricader contre l'esprit nouveau. Il y a aussi des chefs d'entreprise qui gardent les traditionnelles structures verticales sans chercher à les transformer. Pourtant, ces structures un peu paternalistes sont en voie de disparition, mais ils ne veulent pas l'admettre. Tous ceux-là sont condamnés à l'amertume, voire à l'échec, et leur vie n'est et ne sera certainement pas heureuse.

Il se produit aussi devant ces événements d'autres formes de réactions qui ne correspondent pas à un lucide esprit d'accueil. Les uns deviennent anxieux, voire malades, d'autres secrètement allergiques à toute forme d'autorité, réaction d'hostilité, d'indépendance ; on observe souvent la dépression, l'apathie, et naturellement la violence. Avec la violence tout devient simple : il n'est plus nécessaire de chercher

Où va la civilisation ?

d'explications ; cela remplace toute analyse difficile.

p.139 Cette condition d'accueil et de résonance est très fondamentale. C'est l'esprit d'accueil qu'il faut étendre aux autres peuples. Si on le développait, on aurait déjà fait un immense progrès. Si on pouvait l'extrapoler à toute la réalité de la vie alors que nous l'avons envisagé pour la science seulement, on se mettrait en bonne condition pour comprendre avec bienveillance les événements et les hommes, on s'orienterait vers une plus grande libération de l'homme.

On doit aussi apprécier le potentiel immense des sciences et des techniques. Elles sont déjà et seront de plus en plus capables de résoudre tous les problèmes matériels. Mais il faut bien constater le caractère anarchique et parfois nocif de l'organisation actuelle basée en partie sur le profit et en partie sur les intérêts nationaux.

Si on pense à ces techniques, si on veut qu'elles soient utilisées pour le bien, on doit se pénétrer de la notion que les grands problèmes sont, pour la plupart, intercontinentaux. Or les structures politiques actuelles évoluent peu, elles n'ont guère changé, en général, depuis vingt ans, alors que la science et la technique évoluent très vite. On construit des réacteurs nucléaires presque identiques, en secret les uns des autres, dans trois grands pays d'Europe. Cela n'a pas de sens ! On élève des frontières, on dépense énormément d'argent pour garder une « indépendance nationale » ! Comme si une quelconque nation pouvait être indépendante : cette expression n'a plus de sens mais elle est, hélas, encore électorale ! Les grands problèmes, pollution, échauffement des mers, problèmes de la faim dans le monde, de l'énergie, de l'eau, sont tous des problèmes internationaux.

Où va la civilisation ?

Tant qu'on n'aura pas compris qu'il faut des organismes, pas seulement à l'échelle nationale ou à celle des assemblées, dans lesquels les représentants de chaque nation ne sont pas des pantins télécommandés par les gouvernements, on n'ira pas loin. Je pense que pour régler ces problèmes et pour rendre à la technique la place d'honneur qu'elle doit acquérir au service du bien de l'humanité, et non à celui des seuls intérêts privés et nationalistes, il y a un énorme effort à faire et il mérite d'être entrepris. Les immenses difficultés ne doivent pas nous interdire l'espérance, car les problèmes sont urgents et, si on ne les traite pas à leur échelle, la ^{p.140} situation du monde, de nos nations européennes en particulier, s'aggravera très vite.

Dans notre approche du bonheur, des conditions de son éclosion, nous devons faire un pas de plus. C'est la reconnaissance que nous devons acquérir, à savoir que le pôle scientifique n'est pas tout. Si puissant soit-il, il n'est pas seul à agir sur nous. Chacun prend en effet ses options personnelles, conduisant à des choix dans l'existence, à des décisions qui ne sont pas de nature scientifique. Il est certain que le choix d'une forme de vie, d'une religion, le choix politique, celui des voyages, des lectures, des amis, le choix d'une compagne, d'une fiancée, sont souvent effectués sans information suffisante sur les données et les moyens, sans la connaissance objective des conséquences. Il y a beaucoup d'inconnu et l'option que l'on prend n'a rien de scientifique, elle exprime plutôt comment notre personnalité perçoit et traite cet inconnu.

Ainsi, en dehors du pôle scientifique universel, riche de ses méthodes et de son éthique, apparaît un autre pôle qui existait d'ailleurs bien avant le pôle scientifique, fruit des modes de

Où va la civilisation ?

pensées modernes. C'est celui qui nous permet de percevoir l'inconnu selon notre personnalité. En chacun de nous doit s'effectuer, plus ou moins facilement, la synthèse des deux orientations. Nous la faisons comme nous pouvons et, finalement, c'est elle qui nous donne notre ligne de conduite, notre trajectoire d'existence : l'esprit de remise en question et l'esprit d'accueil sont deux données nouvelles fondamentales qui interviennent dans cette synthèse et qui éclairent à la fois ces deux pôles.

Dans le pôle du choix personnel, on peut et on doit se poser des questions qui, à mon sens, ne sont pas susceptibles de recevoir de la science de réponses définies. Elle pourra peut-être apporter certains éléments de connaissance, car la zone marginale entre les deux pôles existe et évolue. Je pense aux grands problèmes que sont le bonheur, ce que nous venons faire sur la terre, la signification de la maladie, de la mort, la justice, l'attitude devant les autres hommes. Je sais bien que nous sommes partagés devant ces grands problèmes. Les uns sont engagés dans une explication globale de la vie, explication de foi, d'appartenance à une religion ; les autres, au ^{p.141} contraire, ont foi dans le progrès, dans l'homme, mais n'admettent pas une vision surnaturelle religieuse. Nous sommes séparés. En ce qui me concerne, je crois profondément que le bonheur ne pourra se répandre que si, étant bien en résonance avec son temps, l'homme opte en plus, par-delà l'analyse rationnelle, scientifique et technique, pour une attitude personnelle de compréhension et d'amour les uns des autres.

Autrement dit, on peut faire de la science sans amour des autres et cette activité procure une part d'espérance parce que l'on veut chercher et trouver. Souvent les scientifiques sont restés isolés, sans contact, sans beaucoup se soucier du reste de

Où va la civilisation ?

l'humanité. Actuellement encore la compréhension réciproque est largement battue en brèche car autour de nous se développent des forces puissantes qui s'opposent à ce que l'homme ait une attitude de bienveillance et d'amour pour les autres : ainsi tous les partisans doctrinaires des partis politiques qui se considèrent comme les seuls bons, les possesseurs de la vérité, alors que les autres sont considérés comme des malhonnêtes et des malveillants. C'est bien cette attitude doctrinaire qui a abouti aux horreurs stupides et révoltantes des guerres de religion.

Il se manifeste également, même dans certains groupements syndicaux, une tendance unilatérale, univoque, de constante revendication, qui masque terriblement, par son agressivité, toute attitude d'amour des autres. Je suis persuadé que ce sont de grands obstacles au bonheur de l'humanité car l'objectivité est constamment bafouée : l'esprit d'accueil est annulé.

Pour moi, après avoir fait l'analyse de ce que peuvent donner la science et la technique, ce qui me paraît le plus nécessaire aujourd'hui, c'est l'esprit évangélique. Que l'on soit croyant ou incroyant, que l'on adhère à la foi chrétienne ou pas, on ne peut pas être insensible à l'esprit évangélique. Il transmet un message admirable car il transfigure l'intuition fugitive que nous avons en nous pour l'aspiration au bonheur. L'Évangile dit des choses simples pouvant provoquer une attitude heureuse, mais à une condition qui est, dans la recherche du bonheur, le partage avec les autres ; c'est dire que l'on doit vivre cette aspiration au bonheur avec grand désir de joie universelle, que l'on soit croyant ou non-croyant.

p.142 Pour compléter ma pensée, puisqu'il s'agit ici d'une confession personnelle, je vous dirai que pour moi, dans notre

Où va la civilisation ?

univers, dans notre monde actuel où il y a tant d'obstacles, le message évangélique possède une force qui rend l'amour plus fort. La civilisation actuelle, parmi ses caractéristiques, incite à être prudent : actuellement on est assuré pour tout. On nous incite à donner aux bonnes œuvres, au cancer, aux polios, aux handicapés, mais pas trop. On nous dit d'être assuré pour tout, les accidents, les catastrophes, etc. Il y a une manière de donner son amour, son amitié aussi, qui est couverte par des garanties, dans notre monde. L'Évangile nous propose, au contraire, d'être généreux au-delà de la prudence. Il faut nous compromettre ; il faut risquer pour gagner, mourir pour vivre. On nous enseigne d'aller au-delà, de donner plus qu'on ne croit posséder et finalement, c'est cela la clé du bonheur.

Les préceptes de l'Évangile donnent un autre regard. La vie que l'on mène ne sera pas changée en apparence. On aura toujours les mêmes difficultés, on sera ballotté. Mais les actes quotidiens seront source d'espoir et tout sera transformé. Je suis sensible à ce message de l'Évangile. Je crois que l'existence doit se transcender, doit avoir un sens, le drame actuel provient du manque de transcendance.

Les motifs d'inquiétude subsistent et ce n'est pas d'un coup de baguette évangélique qu'ils vont disparaître. Nous serons toujours devant de graves problèmes, mais la solution dépend des hommes, de leur courage, de la puissance avec laquelle ils vont réagir. Certainement, il faut de la ténacité pour trouver des solutions et les appliquer et pour participer à une grande aventure collective d'orientation de l'humanité.

Si je vous ai parlé de l'esprit évangélique c'est parce que je le ressens et que, pour ces questions de bonheur il faut parler de ce

Où va la civilisation ?

qu'on ressent et pas se contenter de considérations d'ordre général. Avec l'Évangile, tout prend une dimension nouvelle : l'esprit de remise en question, l'espérance de la science, de la connaissance, deviennent alors des leviers puissants, constructifs, qui sont capables de créer chaleur et vie, d'exalter l'homme et de lui permettre de se dépasser.

@

Où va la civilisation ?

JOSÉ LUIS ARANGUREN Professeur à l'Université de Madrid jusqu'en 1965, dut abandonner sa chaire pour des raisons politiques. Commença alors un périple qui, de 1966 à 1968, le conduisit aux Universités d'Aarhus (Danemark), au Texas, en Indiana, en Californie. Depuis 1969 professeur permanent à l'Université de Californie à Santa Barbara, il a donné des conférences dans nombre de pays d'Europe, d'Amérique latine et aux Etats-Unis.

Une vingtaine de livres témoignent de sa préoccupation essentielle qui est d'élaborer une éthique humaine en accord avec notre temps. Ses analyses ont porté essentiellement sur des problèmes cruciaux de notre temps : catholicisme et protestantisme en tant que formes d'existence, jeunesse, guerre, racisme, pays sous-développés, etc. Dans l'accomplissement de cette tâche, il se veut librement engagé, en homme de culture assumant pleinement sa responsabilité. Il s'agit pour lui, écrit-il, dans l'introduction de son ouvrage : *Le Marxisme comme morale* (traduction française, Toulouse 1969), de « rester solidairement solitaire, et solitairement solidaire ».

LA MORALE DANS LA CIVILISATION DE L'AVENIR ¹

@

p.143 Deux mots seulement, avant de présenter mon exposé. D'abord pour remercier très vivement, très chaleureusement, les organisateurs de ces Rencontres, son président M. Starobinski, son secrétaire général M. Mueller, et le Père Cottier pour sa présentation.

Je me félicite d'avoir été présenté par un père dominicain de langue française. Je tiens à dire précisément devant un autre dominicain, l'admirable et admiré, cher Père Dominique Dubarle, comment et combien le rayonnement des dominicains français, des Editions du Cerf, de la revue « La Vie intellectuelle » dirigée par feu le Père Maydiou, de la revue « Les Signes du Temps » auprès de la maison du boulevard Latour-Maubourg à Paris, a valu à l'ordre de prêcheurs d'être, en France, un foyer de l'esprit d'accueil — pour parler le langage du professeur Leprince-Ringuet — ;

¹ Conférence du 7 septembre 1971.

Où va la civilisation ?

comment et combien tout cela a été décisif pour nous autres, un groupe d'intellectuels espagnols, à un tournant de notre vie. Je voudrais évoquer les années 50. A l'époque, exactement comme aujourd'hui, l'Espagne officielle se prétendait *très catholique*. Mais l'esprit évangélique, pour continuer à parler le langage de ^{p.144} M. Leprince-Ringuet, il a fallu que nous l'apprenions de nos amis les dominicains de langue française. Donc cette invitation est pour moi, en plus des Rencontres de Genève, la rencontre avec mon passé en retrouvant de vieux amis, le Père Dubarle, le professeur Starobinski.

*

Le sujet des Rencontres de cette année, presque pour la première fois, porte sur le futur, est tourné vers l'avenir. De cette façon, et dans son style discret — rappelons aussi le thème de 1949, « Pour un nouvel humanisme » —, il s'inscrit, ou paraît s'inscrire, dans le cadre des études, si fréquentes aujourd'hui, du Plan Europe 2000, de « Forecasting & Planning », de Prédiction et Planification, de la prospective, et de la futurologie, etc. Bien sûr, ces études mettent l'accent beaucoup plus sur la prévision du futur que sur la prétention de l'influencer.

Tout de même, la différence entre prévision ou prédiction et influence ou prédétermination, est en fait très difficile à établir. D'abord, la prédiction ne peut pas se faire par simple extrapolation ou prolongation des données actuelles. M. Stavenhagen relevait, l'autre soir très pertinemment une inscription lue sur un pupitre de cette même aula.

(Qu'il me soit permis de remarquer, par parenthèse, l'importance sociologique qu'on commence à donner aujourd'hui

Où va la civilisation ?

précisément, à l'époque des *mass media*, et par contraste avec eux, aux *graffiti*, c'est-à-dire aux paroles et dessins qui se trouvent aussi bien dans les cabinets de toilette que dans les salles de classe, aux *posters*, aux affiches, aux *papillons* collés sur les voitures, etc. On en reconnaît l'importance comme moyen d'expression et de communication caractéristiques de la jeunesse.) (Et parenthèse dans la parenthèse, je voudrais ajouter un mot pour dire, à titre purement personnel, que je trouve parfaitement bien placés, dans le cadre de ces Rencontres, des événements tels que le spectacle du Magic Circus ou l'exposition Picasso. Personne n'ose s'en prendre à Picasso, le grand peintre de notre temps, vieil homme éternellement ^{p.145} jeune, toujours essayant d'anticiper l'avenir. Mais en ce qui concerne les réalisations encore non consacrées, il est très facile, il est même spirituellement confortable, de se scandaliser. Bon, je n'ai rien contre les gens qui se scandalisent, à une condition : que d'abord ils fassent un effort de compréhension. Après cet effort intellectuel seulement on acquiert le droit — maigre droit — de crier au scandale.)

Pour en revenir à notre thème, l'inscription qui nous concerne disait : « Le futur n'est plus ce qu'il était autrefois. » Qu'est-ce que cela veut dire dans le contexte de notre exposé ? Cela signifie qu'aujourd'hui le futur est vécu par les jeunes non plus d'une façon déterministe — ce qui va arriver —, mais comme essentiellement novateur et volontariste. Et même si nous ne nous croyons pas très puissants, en fait il faut compter toujours avec la possibilité de l'intervention de variables nouvelles, et aussi sur l'éventuel comportement nouveau, ou différent, de certaines variables déjà connues. D'autre part, l'observation n'est jamais tout à fait neutre. L'observateur, tout en « se choisissant » — comme aurait dit

Où va la civilisation ?

Sartre — pur homme de science, n'en est pas moins un homme avec ses préjugés, ses préférences, son échelle de valeurs, qui interviennent toujours dans son investigation de l'avenir. De même, si un futurologue pouvait mettre complètement entre parenthèses tous ces éléments subjectifs, une influence subsisterait : du moment qu'il fait sa prédiction, il fait un pari, pour ainsi dire, et partant veut le gagner ; c'est-à-dire qu'il veut prédire juste, réussir, et veut que sa prédiction devienne une « self-fulfilling prophecy ». On parle de « simulation » de modèles, mais cette formalisation logicomathématique ne doit pas faire illusion : elle cache toujours une « simulation » dans le sens presque usuel du mot, un essai de prédéterminer la réalité, une volonté d'ordonner le monde, un plan. Le calcul des probabilités joue toujours sur une table implicite des priorités, sur l'option de favoriser les tendances qui travaillent dans le sens du développement, sur un espoir. Faut-il voir l'effet d'un simple hasard linguistique dans le parallélisme des deux expressions : « espérance mathématique » et « espérance eschatologique » ? Comme on l'a fort bien dit, on « invente » le futur grâce à des actes ^{p.146} d'imagination créatrice que sous-tend une préférence ; grâce à une volonté d'infléchir l'avenir vers le « meilleur » (quelle que soit la conception qu'on se fasse du « meilleur »). Il importe de souligner d'emblée, et avant d'entrer dans mon sujet proprement dit, ce côté « moral » du prévoir techno-scientifique, pour faire voir qu'il y a une certaine continuité et une parenté entre la démarche scientifique et la démarche morale, à travers la technique ; autrement dit, que la démarche scientifique est aussi morale.

Mais qu'entend-on par démarche morale ? Que la partie,

Où va la civilisation ?

apparemment scientifique ou technologique pure, se joue en même temps sur le plan moral ; c'est-à-dire, qu'elle est toujours marquée d'un signe moral, positif ou négatif. Par exemple, les hommes qui travaillent sur le futur et qui, en le prédisant, sont en train de le façonner, peuvent se mettre ou être mis au service du Pouvoir. Dans ce cas, le futur auquel il faudra s'attendre sera très développé sur les plans économique, industriel et militaire, mais il n'est pas sûr qu'il soit meilleur du point de vue moral, social, culturel, humain. Le professeur Leprince-Ringuet nous rappelait hier soir — très sympathiquement mais aussi peut-être trop rapidement, sans s'arrêter aux tensions et aux contradictions internes —, que la plupart des vrais hommes de science sont contre l'armement nucléaire. Aux Etats-Unis les « think-tanks », comme on dit, sont des instruments pour la multiplication future de la puissance technologique actuelle. C'est pourquoi, parallèlement aux expressions « université critique » et « sociologie critique », Robert Jungk a parlé du besoin d'une « futurologie critique » qui, loin d'accepter la complicité avec les Pouvoirs établis pour prolonger la structure du présent, renforcée dans le futur, aspire à créer un futur nouveau.

Pour prévoir — prévoir dans le sens volontariste qu'on vient d'explicité — où va la civilisation, il convient de tenir compte de ce qui est presque un slogan : « L'avenir a déjà commencé. » Depuis quand ? Non seulement depuis le présent, mais depuis le passé. La futurologie s'occupe du présent tel qu'il a été fait, et qui, en changeant, se fait et, du même coup, fait l'avenir. A l'intérieur du cadre passé-présent où, du moins en partie, devra s'inscrire le futur, il ^{p.147} y a des éléments structurels stables, et d'autres changeants, fluctuants certes, mais selon une loi de probabilité

Où va la civilisation ?

tendancielle. Comme l'a bien vu Bertrand de Jouvenel, on ne part pas de zéro pour prévoir techno-scientifiquement l'avenir, loin de là. Il en va de même pour notre thème, la prévision de l'avenir de la morale. Le passé préfigure d'une certaine façon l'avenir, si bien que nous devons y remonter pour y prendre notre point de départ. Une précaution s'impose toutefois. D'après ce que nous venons de dire, ce n'est que d'une façon assez floue et brouillée que l'avenir est présent dans le passé : il faut en démêler les lignes de force, il faut opérer un découpage des différents éléments du passé, trier ceux qui restent vivants, en laissant tomber ce qui est périmé, et réordonner, reconstruire le tout, d'après la configuration nouvelle qui paraît se dessiner.

Mais jusqu'où devons-nous remonter dans le passé ? Evidemment la période est laissée à notre discrétion, à la seule condition de n'être ni trop éloigné ni trop proche pour servir d'indicateur. Mon choix a été déterminé dans une large mesure par le déroulement historique de ces Rencontres internationales. Les Rencontres de Genève ont été étroitement liées à la vie intellectuelle du dernier quart du siècle. En fait, elles commencèrent dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, et si on reprend la liste des thèmes et des participants tout au long de ces vingt-cinq ans, on y trouvera un portrait assez fidèle de la culture de l'époque. En ce qui concerne en particulier notre thème, il y a encore plus. En effet, en 1947, à leur deuxième année, les Rencontres portèrent sur les rapports entre le progrès technique et le progrès moral. Si nous modifions légèrement le titre en mettant, pour suivre la mode, « technologique » à la place de « technique », et en écartant le mot « progrès » trop contesté aujourd'hui, on débouche sur le problème éthique de notre temps :

Où va la civilisation ?

La société technologique et la morale. Mais après ce remaniement du titre, il faut relire le livre. Il faut faire le découpage de cette Rencontre et ensuite la nouvelle reconstruction des textes d'alors ; car nous avons besoin de faire le point et de savoir où nous en sommes par rapport à 1947, et de voir comment le même problème se pose aujourd'hui.

p.148 En général tout le monde pensait alors, en 1947, que la technique, simple application de la science, est purement instrumentale, s'ordonnant, comme moyen adéquat, à la fin poursuivie. Donc que la technologie constitue un type de rationalité qui ne réalise pas, il s'en faut de beaucoup, le domaine entier de la raison et de sa valeur ; d'autant moins que, ambiguë par nature, elle ne crée qu'à travers la détérioration, voire la destruction. Peut-être ne souligna-t-on pas suffisamment en l'occurrence et la continuité entre science et technologie, et le danger, très visible aux Etats-Unis d'aujourd'hui, de faire basculer efforts et ressources de toute espèce du côté de la réalisation technologique — NASA, etc. — aux dépens de la science pure ; c'est-à-dire, de faire prévaloir l'application sur l'investigation. C'est un point que le professeur Leprince-Ringuet a souligné hier soir à juste titre : l'esprit de la science et l'esprit de la technique sont différents.

Il nous semble tout de même que le trait le plus caractéristique de la discussion de 1947, la plate-forme commune acceptée sans critique par les « spiritualistes » et les « matérialistes » d'alors, fut la formulation abstraite du problème de « la » technique, devenue pour les uns et pour les autres une sorte d'hypostase, d'entité substantivée. On fut ainsi amené à juger la technique comme bonne, mauvaise ou indifférente — discussion assez académique.

Où va la civilisation ?

Et quoique Emmanuel Mounier se fût insurgé contre la tendance à voir dans la technique un « instrument neutre », de part et d'autre on ne sortit de l'abstraction byzantine que pour tomber dans l'abstraction eschatologique : espoir progressiste de la rédemption de l'homme par la technique ou, au contraire, crainte traditionaliste de sa puissance diabolique. Les marxistes orthodoxes de 1947, Prenant, Haldane et, quoique d'une façon plus nuancée, même le catholique de gauche Emmanuel Mounier, nous apparaissent aujourd'hui par trop optimistes ; et il est bien dommage qu'une voix manque à cette Rencontre, celle d'un Américain, précurseur de la pensée technocratique et *l'Establishment* de son pays. Les conservateurs d'alors, quoique trop manichéens et amateurs de formules tout à fait inacceptables telles que « l'homme, esclave de la technique » ou « la technique antihumaniste et ^{p.149} déshumanisante », nous forcent à leur prêter plus d'attention qu'ils n'en méritaient alors. Pourquoi ? Parce que la ligne de démarcation entre le « progressisme » et le « conservatisme » est devenue beaucoup plus sinueuse, voire ambiguë qu'il y a un quart de siècle. Ni l'espoir soviétique ni l'espoir américain n'ont plus de prise sur les jeunes gens d'Occident, sur les jeunes peuples du tiers monde, sur les peuples d'Amérique latine.

Par ailleurs, il est évident qu'on ne peut pas arrêter le « progrès » (entre guillemets, si vous voulez) technologique. En un sens, il s'agit de l'invention de l'avenir par une imagination fondée sur des données, sur des faits, sur l'information moderne. Face à l'attitude traditionaliste de passivité devant l'avenir, ou de réaction pour le refuser, il s'agit bel et bien d'un nouvel humanisme. « Pour un nouvel humanisme » fut précisément le sujet des troisièmes

Où va la civilisation ?

Rencontres, celles de 1948. D'un humanisme beaucoup plus concret que l'humanisme classique ; et, en l'espèce, concerné par l'usage collectif de la technique, et non pas par l'abstraction de la technique en soi. Autrement dit : notre problème n'est plus, comme en 1947, le rapport de la morale avec la technique, ou la technologie, mais avec la société technologique, c'est-à-dire avec une collectivité (celle des pays développés et en voie de développement) de plus en plus orientée vers le bonheur obtenu purement et simplement à travers les plaisirs issus de l'imagination technicienne.

Tout de même, de nouvelles précisions s'imposent. Beaucoup des problèmes qui paraissaient traditionnellement appartenir à l'essence même de la morale peuvent se résoudre aujourd'hui moyennant une socialisation des contenus moraux ; et sur ce point Prenant et Haldane avaient entièrement raison en 1947. Haldane envisageait « le progrès technique comme une espèce de progrès moral » et, en fait, le progrès d'organisation se substitue de plus en plus à l'effort moral individuel. Cette institutionnalisation transpose la moralité du plan personnel au plan social. Elle libère l'homme, mais en même temps réduit la liberté — généralisée, démocratisée — à l'essentiel. Tout un réseau d'ordonnances et de dispositions de divers ordres enveloppe l'individu et, du même coup, limite, contraint son envie, son libre arbitre et, ce qui est beaucoup plus ^{p.150} grave, ses initiatives. C'est le prix qu'il faut payer pour la sécularisation de la charité, pour la technicisation de la philanthropie. Le processus a été le suivant : de la confiance en la *Providence* — Providence divine — on est passé, à travers la *prévoyance* (providence laïcisée, mais encore individuelle et, partant, vertu — vertu bourgeoise) au laisser-faire par la *prévision*

Où va la civilisation ?

et les assurances sociales. Il s'est produit un glissement de la responsabilité morale qui, de Dieu qui sauvait les hommes —, et ensuite de la personne, a été transférée à la société.

Mais du moment que les tâches concrètes de la morale reçue — bienfaisance, altruisme, philanthropie en ce qui concerne l'autre ; prévision, épargne, austérité de vie en ce qui concerne soi-même et son avenir ; et même, dans un futur qui n'est peut-être pas très lointain, le redressement des « mauvaises inclinations » par des modifications biologiques chromosomiques — ont été prises en charge par l'organisation technologico-sociale, il s'est produit une évacuation du contenu de la morale. D'autant plus que l'autre chapitre, traditionnellement important, de la sexualité, est aujourd'hui pratiquement exclu du champ moral. En un certain sens, je suis complètement d'accord avec M. Grosser lorsqu'il disait qu'il n'y a pas une « morale sociale ». La morale, en tant que telle, est toujours une attitude personnelle. La société ne peut pas être sujet de morale... ni de rien. Mais, comme nous venons de le dire, l'organisation peut prendre en charge — et elle le fait de plus en plus — les contenus moraux traditionnels. De là vient que l'attitude morale trouve de moins en moins une matière sur laquelle s'exercer.

Et alors quoi ? Si l'ascétisme (dans l'acceptation médiévale et dans l'acceptation calviniste, moderne, du mot) a perdu son sens, si le processus d'irréligion se généralise, et si, par conséquent, les codes moraux, bien souvent liés aux confessions religieuses positives, sont mis en question pour finalement devenir lettre morte, quelles sont les tâches qui peuvent subsister ? Uniquement celles qui engagent la personne dans la communauté, et nous allons tout de suite en parler. Mais, au sens large du mot, ce sont

Où va la civilisation ?

des tâches politiques ou politico-culturelles. Or, parallèlement au procès d'évacuation de la morale individuelle, nous assistons à un p.151 processus de dépolitisation de conformisme, d'acceptation de l'ordre établi. Donc, qu'est-ce qui va rester à l'homme moyen ? La poursuite du bonheur matériel, avec l'abandon de tout effort moral. Une nouvelle aliénation, celle de la quête incessante du bien-être à travers la fièvre de consommation est née ; et cela tandis que les besoins essentiels de la plus grande partie de la population mondiale ne sont pas encore satisfaits, il s'en faut de beaucoup. On voit que nous traversons une difficile période de crise de la morale. L'évacuation des contenus moraux a conduit à la perte du sens moral et à la chute dans la démoralisation. *Attitude morale contre démoralisation* : voilà le problème, notre problème autrement formulé. La première était, vous vous en souvenez, *La société technologique et la morale*.

La reprise de la responsabilité personnelle à l'intérieur de cette situation enveloppante de la problématisation de tous les contenus moraux : voilà sur quoi l'homme contemporain doit s'interroger pour essayer de s'en sortir. Comment ? Non pas, certes, en recourant à une morale de rechange ; cette équipe de sauvetage n'est plus en disponibilité. Donc, la seule façon de répondre à la crise me semble, pour le moment et jusqu'à nouvel ordre : d'une part le refus critique de la démoralisation ambiante et de ses fondements culturels moyennant une anthropologie socio-morale de notre civilisation ; d'autre part, la reprise de l'attitude morale en partant de problèmes concrets et bien délimités auxquels s'attaquer. Problèmes de l'injustice dans le monde, inégalités économiques et racisme intranationaux, colonialisme économique international, problème de la guerre et, en général, de la violence,

Où va la civilisation ?

et co-responsabilité des hommes de science, des intellectuels et des institutions culturelles (universités, etc...) en la matière. Mais sur ce point, il convient d'ajouter un mot. Il nous servira pour exemplifier, à propos de la violence, la méthode que nous proposons.

En effet, un bon reposoir est cherché dans la sécurité morale d'une position de non-violence. La « non-violence », comme « l'état de nature » de Rousseau, est une claire et belle construction de l'esprit, très plausible pour être prêchée dans un sermon de style nouveau, à la place de la charité. Le seul inconvénient est que nous ^{p.152} vivons tous et toujours *dans* la violence, une violence préalable, établie, et que le Pouvoir fait semblant de purifier en la légalisant. De la même façon que les révolutions actuelles se savent n'être plus la réalisation d'un programme défini d'avance, mais un devenir créateur qu'on ne peut pas prévoir, il n'y a pas en général, sauf chez les doctrinaires, ou chez les hommes violents par nature, une attitude violente ou non violente choisie d'avance, a priori. Face à la violence établie, on s'insurge. Dès que les processus se déclenchent, un événement se produit. Violent ? Non-violent ? Cela dépend des résistances, du comportement collectif pris dans la totalité réciproque des deux forces qui s'affrontent. La réalité est un continuum où violence et non-violence s'entremêlent ; un continuum que, partant, il ne faut pas considérer comme une escalade (*escalation*, c'est-à-dire, une violence délibérée et planifiée) ; ce n'est pas un « escalier » mais une « rampe » sans échelons. Bien sûr, on peut toujours tirer une ligne arbitraire de séparation, et c'est ce qui fait le Pouvoir : la seule violence selon lui est celle qui va contre lui ; celle qu'il exerce, il la baptise : maintien de l'ordre, application de la loi,

Où va la civilisation ?

protection de la société. Il y a donc du pharisaïsme et une compromission avec le Pouvoir chez l'intellectuel — ou le non-intellectuel — qui dit : « Je suis contre la violence, contre toute violence, d'où qu'elle vienne. » La violence n'a pas besoin de *venir* pour y être. La violence *est* toujours *là*. Elle est le lot de la condition humaine.

Mais pour revenir à notre problème proprement dit : le problème total de la morale et la situation de crise morale que nous traversons, il n'y a malheureusement pas grand-chose à en dire au-delà de la constatation et la description. Une nouvelle morale ne s'invente pas intellectuellement ; elle doit arriver, avoir lieu, se produire comme événement social. Les codes moraux se sont dégagés des religions et de leur sécularisation, ou encore des croyances collectives déjà sécularisées, tel le code marxiste. Quelle sera la nouvelle morale, la morale du XXI^e siècle ?

Le christianisme, qui engendra d'abord une morale de l'espoir pur et du témoignage-martyre, et ensuite, parmi d'autres, une morale triomphaliste de sacralisation des structures cléricales et ^{p.153} une morale monacale, ascétique, d'isolement hors du monde ; puis encore une morale calviniste d'ascétisme dans le monde et, comme conséquence finale, la morale séculière christiano-bourgeoise ; le christianisme, je me le demande, sera-t-il capable de se renouveler en secrétant une forme actuelle de moralité ?

Avec l'autre grande source de la morale contemporaine, le marxisme, une question semblable se pose. A sa dimension déterministe comme mouvement réel de l'histoire se surajoute de plus en plus la dimension volontariste d'un effort moral communautaire ; et d'accord avec ce que nous disions au commencement de cet exposé, la prédiction se révèle comme un

Où va la civilisation ?

véritable appel, comme un exemple, comme un témoignage. Si l'on regarde de près le comportement du Che Guevara en Bolivie jusqu'à sa mort, luttant pour l'avenir, sans se faire aucune illusion à court terme, est-ce qu'on ne trouve pas là une étonnante similitude avec l'ancienne volonté de témoignage chrétien, une forme laïcisée, active et non plus passive, de martyr ? Sur ce point je m'inscrirai en faux contre une affirmation de M. Grosser. D'après lui, la jeunesse ne veut plus « parler morale ». Parler pour parler hypocritement, bien sûr que non ! A mon avis, il faut distinguer nettement entre le « moralisme » et la « morale ». Aujourd'hui l'attitude morale et même religieuse — quoique peu confessionnelle ou liée à des religions établies — devient à nouveau actuelle.

Le marxisme, ainsi que le christianisme, retient, face à la démoralisation favorisée par la civilisation technologique, le côté ascétique inséparable de toute morale authentique, c'est-à-dire l'exercice de la volonté dont parlait M. Grosser (quoique je n'aime guère son expression « autorépression »). Mais tous deux, christianisme traditionnel et marxisme orthodoxe, demeurent peut-être trop hantés par un souci de moralisme sexuel que la Nouvelle Gauche a dépassé, en dialogue avec la « contre-culture » et non pas — il est bon de le préciser — sous une éventuelle influence, qu'elle rejette, de l'érotisme et de son exploitation. D'autre part, le marxisme a en commun avec l'organisation sociale technologique le but de techniciser une partie très importante de la tâche morale traditionnelle, faisant ainsi un transfert éthique de la personne aux institutions ^{p.154} correspondantes. En ce qui concerne la civilisation technologique, après avoir mis en relief son insuffisance et son unilatéralité, il faut reconnaître qu'on ne peut

Où va la civilisation ?

pas faire marche arrière ; et que, bien que les solutions techniques créent toujours des problèmes nouveaux, seule la technologie peut encore résoudre la plupart de ces problèmes... en en créant de nouveaux, et ainsi de suite, parce que très probablement notre morale de l'avenir sera de plus en plus ouverte, multilatérale et, partant, consciente de sa radicale, infinie imperfection. La morale de l'avenir consistera peut-être en une assimilation, une synthèse, en théorie difficilement concevable, de la civilisation technologique, d'un rajeunissement du christianisme, du néomarxisme et de la « contre-culture » ? Ou bien, sera-ce une morale mondiale, capable d'incorporer les valeurs des cultures qu'on appelle « primitives » et des cultures orientales ? Contre-culture, morale primitive, morale orientale, morales qui, au sein de notre civilisation, apparaissent comme marginales ? L'autre soir, M. Stavenhagen parla de la marginalité socio-économique qui, tout de même, par en bas, est intégrée au système. Parallèlement, il y avait naguère une marginalité morale des gens qui vivaient en dehors de la pratique du code moral en vigueur, mais en le respectant, et ainsi en état de mauvaise conscience. Le phénomène nouveau apporté par la contre-culture, en ce qui concerne la morale, est le confort moral de vivre en dehors et même contre le système moral établi. On a passé de la *mauvaise conscience* — goût torturé un peu maladif de l'existentialisme — à la *bonne conscience* obtenue du seul fait de se conduire autrement que les autres, que les conformistes, que les bourgeois.

Enfin, pour en revenir aux Rencontres de 1947, notre point de départ, et pour conclure, je crois important de souligner encore deux choses significatives du changement produit. La première est que, à notre étonnement, la conférence du représentant hindou,

Où va la civilisation ?

Swâmi Siddheswarananda, très pertinemment invité par les organisateurs, fut alors complètement passée sous silence dans les entretiens ; elle ne suscita pas le moindre commentaire. Aujourd'hui, alors que depuis des années tant de gens cherchent la lumière d'Orient, cela nous paraît assez inconcevable. La seconde remarque ^{p.155} a trait à la perspective énoncée par le regretté Emmanuel Mounier : l'« optimisme tragique ». La formulation de cette antinomie ne nous satisfait plus, précisément parce qu'elle est trop paradoxale. Nous ne sommes plus des optimistes, comme les marxistes et les chrétiens progressistes des années 40 et 50 ; mais pas davantage, puisque l'existentialisme est déjà derrière nous, nous ne sommes des hommes possédés par le sentiment tragique de la vie, pour employer l'expression de mon illustre compatriote Miguel de Unamuno. Ni tellement optimistes, ni tellement tragiques, mais pleinement conscients du caractère dramatique de l'existence humaine. Le mot « contestation » n'appartenait pas encore au vocabulaire d'alors. Le mot « morale » était englobé, à l'époque, dans des métaphysiques auxquelles nous ne croyons plus. Contestation morale et attitude morale exigeante, et en même temps nue ou presque nue, fruste, dépouillée, élémentaire, en quête d'un contenu nouveau à travers l'imagination créatrice et l'expérience collective, nous semblent les caractères positifs de cette crise actuelle de la morale normative et de la culture menacée de technocratisme.

@

Où va la civilisation ?

PREMIER ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Jean Starobinski

@

LE PRÉSIDENT : p.157 Contrairement à l'habitude, ce premier entretien ne sera pas consacré à la première des conférences. M. Tschudi a dû quitter Genève, dès hier soir. Il participait, ce matin, à une séance importante du Conseil fédéral et il quitte la Suisse pour la Suède, ce soir même. Il était donc tout à fait impossible qu'il reste à Genève. Il eût été discourtois de discuter de sa conférence *in absentia*. C'est la raison pour laquelle nous avons, d'emblée, décidé de consacrer ce premier entretien à un travail peut-être un peu rébarbatif de définition des termes, n'ayant pas pour autant oublié notre thème, qui est une question : Où va la civilisation ? Mais il importe de travailler avec des outils propres et de savoir de quoi on parle, au risque de passer peut-être un peu trop de temps à définir des termes et à voir ce qu'ils signifient. Cette perte de temps peut finalement aboutir à une sorte d'économie intellectuelle.

Eh bien, je me suis tourné tout d'abord vers les instruments de travail des historiens de la langue, les dictionnaires étymologiques notamment de Bloch et Wartburg. J'ai vu que « civiliser » existe en français depuis 1568 ; que « civilisable » n'est apparu qu'à la fin du XVIII^e siècle ; que « civilisateur » date de 1836. Est-ce une coïncidence si c'est le début de certaines grandes expéditions coloniales ? Le mot « civilisation » n'apparaît pas en français avant 1766. Et le dictionnaire étymologique auquel je me suis référé dit : « Jusqu'alors, la notion était exprimée par *police* au sens d'« organisation sociale » (et l'adjectif *poliché*).

L'excès de sens de *police* et l'enrichissement des idées se rapportant aux problèmes de l'homme en société ont fait rechercher un mot nouveau.

« Après 1800, par suite des événements historiques et des voyages de découverte, civilisation a pris le sens nouveau d'ensemble des caractères que présente la vie collective d'une société donnée. »

¹ Le 1^{er} septembre 1971.

Où va la civilisation ?

Je ne sais pas s'il faut retenir ce sens un peu restreint du mot civilisation. Il y aurait alors des civilisations, autant de civilisations qu'il y a de sociétés. Le dictionnaire, ici, glisse, entre parenthèses, le mot *sauvages*.

p.158 Je suis également remonté à un ouvrage plus ancien : le *Dictionnaire de l'Académie* de la fin du XVIII^e siècle, une cinquième édition, post-révolutionnaire de 1798, et je trouve ceci pour « civiliser » : « rendre civile une matière criminelle », « réduire une cause criminelle à une procédure ordinaire et civile ». C'est le sens juridique. Et puis, un second sens : « rendre civil, honnête et poli ; polir les mœurs ». L'exemple nous en est donné dans cette phrase : « Le commerce des Grecs a civilisé les barbares. »

Puis, plus loin : « En parlant d'une contestation, d'une querelle qui commence à s'apaiser ou d'une nouvelle moins fâcheuse qu'elle n'avait d'abord paru, on dit : elle se « civilise » ; cela se « civilise ». Quant au mot civilisation, son sens est « action de civiliser ». Puisque civiliser, c'est rendre civil, puisque la civilisation c'est « l'action de civiliser,, il faut se reporter au mot « civil ».

Les définitions sont les suivantes : « qui regarde et qui concerne les citoyens ; guerre civile, etc. *Civil* signifie aussi : courtois, honnête, poli, bien élevé, par opposition à rustique. »

Et, dès la fin du XVIII^e siècle apparaît une belle idée : « Peut-il y avoir d'autres guerres que des guerres civiles puisque tous les hommes sont frères ? » (Dictionnaire de l'Académie).

Ce n'est qu'au début du XIX^e siècle qu'apparaît nettement le sens du mot civilisation comme « état de ce qui est civilisé », et non pas simplement comme « action de civiliser ». Et de nouveau les dictionnaires ont de beaux exemples. Voici ce que nous propose le dictionnaire de Boiste : « La civilisation n'aura sa perfection entière que lorsque les hommes pourront cesser de tuer même au nom de la justice. »

Une autre citation fait immédiatement suite : « Notre prétendue civilisation n'est souvent qu'une barbarie raffinée. »

Vous voyez déjà un thème « critique » apparaître dans un très sage dictionnaire du début du XIX^e siècle.

Voilà donc quelques définitions glanées un peu rapidement.

Où va la civilisation ?

Pour préparer cet entretien, j'ai posé quelques questions à nos amis ici réunis. Ils ont reçu une feuille polycopiée où j'ai simplement exposé, pêle-mêle, quelques questions, sous la forme interrogative, questions qui viennent à l'esprit quand on parle de la civilisation. J'aurais bien par-devers moi quelques réponses personnelles, mais j'ai voulu en rester aux points d'interrogation qui ponctuent chacune de ces phrases. Et, sans prétendre imposer des thèmes directeurs à cet entretien, je veux simplement les lire ou les relire pour ceux d'entre vous qui ne les connaissent pas.

Première question : l'opposition déjà formulée par Rousseau et Kant de la nature et de la culture peut-elle toujours éclairer notre réflexion ?

Deuxième question : est-il opportun de distinguer culture et civilisation, système social et civilisation ?

Troisième question : quels sont les critères de la civilisation ? Outillage technique, règles éthiques, institutions politiques doivent-ils être pris conjointement en considération ?

Quatrième question (qui pourrait être la dernière et qui sera la dernière dans notre débat) : existe-t-il dans l'individu ou dans les collectivités des tendances qu'on pourrait qualifier d'anticivilisatrices ?

p.159 Cinquième question : dans quelle mesure les contraintes (le travail par exemple et les interdits obligeant les individus à différer l'assouvissement des pulsations naturelles) sont-elles inséparables de la civilisation, de toute civilisation ?

Sixième question : peut-on admettre qu'il existe dans notre monde une pluralité de civilisations, ou ne voyons-nous pas une seule civilisation, le modèle occidental, partout présent sous des modalités d'organisation variées et à des degrés de perfectionnement divers. Face à la civilisation occidentale caractérisée par la technique, la primauté de l'économie, l'exploitation des ressources naturelles, trouve-t-on encore d'autres civilisations fondées sur d'autres rapports au monde ? Les civilisations basées sur des sagesses ou des religions traditionnelles, en Afrique ou en Orient, sont-elles davantage qu'un thème de regret, de nostalgie ou d'inventaire ethnographique ?

Septième question : sur une planète livrée à la concurrence des grandes puissances, une société isolée peut-elle se hasarder à renoncer à l'impératif du

Où va la civilisation ?

rendement, ne court-elle pas le risque, à plus ou moins brève échéance, de perdre son indépendance, c'est-à-dire la faculté de décider par elle-même de son avenir ? Cette question peut rester tout à fait entre parenthèses. Je ne crois pas qu'elle sera discutée.

De plus, une partie des conflits du monde actuel ne résulte-t-elle pas de l'acculturation forcée de groupes humains jusqu'ici régis par des traditions archaïques et obligés désormais de s'organiser en nations et en Etats, institutions liées à l'essor de la civilisation occidentale ?

Est-il possible d'acquérir rapidement les structures mentales liées aux impératifs de l'efficacité et du rendement ? L'exemple assez récent du Japon peut indiquer que sous certaines conditions l'occidentalisation peut réussir en un temps très bref.

Ces questions ne sont nullement limitatives. On pourrait en poser d'autres.

Je donnerai tout de suite la parole à M. Bronislaw Baczko, de Pologne.

M. BRONISLAW BACZKO : Je voudrais ajouter à la liste de M. le Président trois questions :

La première a trait à l'opposition ancienne entre civilisation et barbarie ; la deuxième concerne le critère de la civilisation en rapport avec la peur et les craintes des hommes ; la troisième touche aux critères de la civilisation, c'est-à-dire aux rapports entre l'évolution d'une civilisation, surtout la nôtre, et la maximalisation des choix possibles.

On connaît l'ambiguïté du concept de civilisation. C'est un concept descriptif sans jugement de valeur : chaque peuple a sa civilisation ; ou un concept discriminant et valorisant : il y a une civilisation ; il y a d'autres sociétés qui ne sont pas civilisées.

Aujourd'hui, nous évoluons surtout vers la première acception du terme, c'est-à-dire dénuée de tout jugement de valeur. Pour plusieurs ^{p.160} raisons. Surtout sous l'influence des anthropologues et ethnologues qui nous ont habitués à respecter les autres. Il me semble cependant que l'aspect valorisant existe toujours et mérite une réflexion.

La civilisation, prise dans un sens valorisant, se définit par une opposition. Chaque civilisation se définit par la façon dont elle traite ou définit ses

Où va la civilisation ?

marginaux, ses fous, ses criminels ; si vous voulez, chaque civilisation a les fous et les criminels qu'elle mérite.

Elle se définit aussi par ses barbares. On peut dire que les barbares n'existent que parce que d'autres hommes les définissent comme tels.

Et voici la question que j'aimerais poser : comment notre civilisation définit-elle sa notion de barbarie ? (Il faut convenir que nous avons un peu honte d'employer ce terme.)

Qui sont aujourd'hui nos barbares, et qui seront demain nos barbares ? C'est-à-dire : qui seront les gens, cette fois non pas à l'extérieur, mais à l'intérieur de notre civilisation, que nous voulons traiter comme des barbares ?

Je voudrais remarquer que le concept de barbare a été souvent mystifiant. D'un côté, il servait à désigner les forces qui sapient les fondements d'une civilisation (voir l'exemple des Romains) ; et d'autre part, ce concept dissimulait souvent la mauvaise conscience d'une certaine époque.

Il me semble qu'il vaut la peine de réfléchir à cette question : est-ce que cette opposition ancienne civilisation/barbarie peut encore éclairer aujourd'hui notre réflexion ?

Deuxième question : dans quelle mesure notre civilisation évolue-t-elle vers la diminution d'un des facteurs les plus essentiels du fonctionnement d'une civilisation, à savoir les peurs et les craintes ?

Chaque civilisation, et c'est en particulier le cas de la nôtre, crée ses propres craintes et ses propres peurs ; des peurs souvent délirantes. Si d'une part chaque civilisation trouve le moyen de manipuler les hommes en exploitant leurs peurs, le terme de civilisation — si on l'emploie dans le sens valorisant — est d'autre part solidaire d'un autre mot dont on se méfie un peu aujourd'hui : le mot progrès.

Une civilisation ne progresse-t-elle pas dans ce sens qu'elle s'émancipe de la peur, qu'elle diminue la peur humaine, collective et individuelle ? Bien sûr, le sentiment de la peur est un facteur très difficile à mesurer. C'est pourtant un facteur permanent et capital.

Je pose donc la question : notre civilisation s'engage-t-elle vers une voie de diminution de la peur ou plutôt, à l'opposé, est-elle en train d'accumuler les

Où va la civilisation ?

peurs nouvelles qu'elle dissimule, qu'elle semble exorciser mais qu'elle n'arrive pas à maîtriser ?

Troisième question : est-ce qu'une civilisation a une possibilité de choisir ses évolutions ?

Où va notre civilisation ? Vers un avenir où nous aurons la possibilité de choisir entre diverses voies ? Les choix possibles vont-ils être accrus ? Ou le monde où dominent les super-puissances évolue-t-il vers la diminution des choix possibles ?

LE PRÉSIDENT : p.161 Je vous remercie de cette intervention. J'espère que ces questions ne seront pas oubliées : elles me paraissent tout à fait essentielles. Je ne sais si on y répondra tout de suite, car elles demandent réflexion.

La parole est à M. Georges Ivasco, de Roumanie, directeur de la revue *Contemporanul*.

M. GEORGES IVASCO : Je voudrais revenir sur les deux premières questions posées par M. le Président, et notamment sur l'opposition nature/culture. Et je voudrais évoquer le livre de M. Starobinski paru récemment dans la « Bibliothèque des Idées » : *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, et en particulier le chapitre II. Rousseau, à son époque, veut saisir le principe du mal. Il met en cause la société, l'ordre social dans son ensemble, tout comme nous.

Les problèmes que nous avons à résoudre sont très difficiles puisqu'ils se posent à l'échelle mondiale. En effet, l'œuvre de Rousseau à laquelle je me suis référé, commence par la dénonciation du mensonge de la société moderne, dénonciation encore valable. La société civilisée, en développant toujours davantage son opposition à la nature, obscurcit le rapport immédiat des consciences. La perte de la transparence originelle va de pair avec l'aliénation de l'homme dans les choses matérielles (j'ai cité Jean Starobinski).

L'analyse de Rousseau sur ce point préfigure évidemment celle de Hegel et de Marx ; elle leur ressemble d'autant plus qu'elle prend appui sur une description du devenir historique de l'humanité. Marx, dans ses écrits de jeunesse, posait la question de l'homme comme création supérieure de la nature qui, dans des conditions conquises par lui-même, peut devenir, en dominant sa

Où va la civilisation ?

propre nature, le seigneur de la nature dans son ensemble. Mais avec la réflexion finit l'homme de la nature. C'est Marx, Engels et les autres qui, dépassant Rousseau, ont tracé les lignes du diagnostic de l'évolution de l'humanité. Et comme nous le constatons aujourd'hui, le processus de l'aliénation — au sujet duquel nous avons appris tant de choses — a été maintenant porté à son comble.

Voilà donc le point tragique du développement de notre civilisation, parachevé par le développement monstrueux, mais cependant formidable, de la technique et de la science *pour* l'homme, pour la civilisation, mais en même temps *contre* l'homme, contre la civilisation, et contre la nature à l'échelle universelle.

L'aliénation de l'homme par le progrès de sa propre civilisation prend ainsi des dimensions universelles. Mais en même temps, dans l'ère où la nature elle-même est profondément aliénée, aliénée en elle-même comme berceau et milieu de la nature humaine, l'homme devient victime de lui-même.

LE PRÉSIDENT : On a posé le problème en termes d'opposition : civilisation/barbarie. Mais il y a d'autres oppositions qui sont survenues, et dans un tout autre sens. La civilisation et la culture, est-ce que ce sont deux termes différents ? Est-ce que ce sont des termes qu'il faut définir de façon différente ? Sur ce point, je crois qu'il y a encore matière à débat.

Je demande au Père Cottier de nous faire part de son impression sur ce point.

R. P. GEORGES COTTIER : J'aimerais faire remarquer qu'il ne faut pas adopter trop vite la distinction nature/culture, pour la bonne raison que déjà chez Rousseau le terme nature a plusieurs sens. Il désigne d'abord un certain *état* — l'état de nature —, où l'homme est dans un rapport d'immédiateté avec le monde végétal et animal. A cet état de nature Rousseau oppose l'état civil, qui marque l'entrée de l'homme en société. Un autre sens de nature est celui que l'on rencontre dans l'expression « nature humaine ». Celle-ci fonde la notion de droit naturel : c'est la nature de l'homme qui est à la racine d'un certain nombre de lois fondamentales de la vie civile et politique. Ici l'opposition nature/culture n'a plus de sens.

Où va la civilisation ?

A ces deux significations qui touchent le domaine de la philosophie politique, il faudrait ajouter celle qui s'affirme, déjà antérieurement, dès Galilée et Descartes : la nature désigne l'objet de la nouvelle science physique. Bref, le terme de nature n'a pas un sens univoque.

Seconde remarque. Lorsqu'on parle de nature au sens de nature humaine, de ce à quoi tend l'homme en vertu des exigences de son essence, on fait référence à la raison. Il est naturel à l'homme de vivre selon la raison et, en conséquence, il est naturel à l'homme d'entrer dans la culture et de vivre selon des normes politiques (que l'on suppose être œuvre de raison). C'est pourquoi l'opposition entre civilisation et culture me paraît plus éclairante en apparence qu'en profondeur. Je dirais qu'on a affaire ici à des concepts opérationnels, dont le sens échappe dès qu'on veut exiger une définition trop précise. Il est clair que si par civilisation on désigne l'outil technique, cet outil lui-même est fondé sur des éléments de culture : d'abord la science, puis, au-delà, l'éthique que présuppose le projet scientifique. Cette manière de voir permettrait, à mon avis, d'éclairer en outre le point 6 du questionnaire : y a-t-il des civilisations différentes ?

La question est relative : à quel niveau est-elle posée ? Ici je chercherais peut-être querelle à Jean Starobinski pour sa formulation : il parle trop vite à mon gré de civilisation occidentale, là où je parlerais plutôt de civilisation technique. Or, dans la civilisation technique, c'est toujours la raison que l'on retrouve. La question serait donc : n'est-ce pas la même raison qu'on retrouve à la racine des différentes cultures ?

LE PRÉSIDENT : Je crois avoir mis entre guillemets les mots « civilisation occidentale » ; le terme ne me satisfaisait pas tout à fait, et si j'ai mentionné l'opposition civilisation/culture, c'est que dans la réflexion du XX^e siècle sur le problème, on en est arrivé à conserver d'une part la notion de culture comme « culture de l'âme » (c'est le premier sens) et la notion beaucoup plus large de la civilisation comme ensemble ^{p.163} des outils mentaux, ou instrumentaux, outillage technique, développés par l'homme dans sa lutte contre la nature. J'appelle outil mental les différents *langages* opératoires, les techniques dans toutes leurs extensions. J'ajoute que cela ne peut aller qu'avec des règles d'utilisation que les hommes établissent dans l'usage de ces différents outils, dans l'usage du langage, dans l'usage des techniques, dans les rapports

Où va la civilisation ?

humains, et que tout cela repose finalement sur des dispositions personnelles ou individuelles consécutives à l'intériorisation de certaines pratiques, à l'assimilation de certaines activités matérielles. Et c'est cette intériorisation que les penseurs du XX^e siècle appellent volontiers culture. Comme le dit le R. P. Cottier, cette distinction est « opérationnelle » ; c'est une façon de distinguer d'une part le système des outils, d'autre part les dispositions des hommes.

La parole est à M. Edouard Bonnefous, sénateur, membre de l'Institut de France.

M. ÉDOUARD BONNEFOUS : J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt les observations qui ont été présentées et j'ai d'autre part lu avec attention vos questions n° 3 et 4. Même si je dois paraître un peu révolutionnaire, je voudrais dire qu'une nouvelle définition de la notion de civilisation s'impose. La civilisation occidentale, dans le sens où nous l'entendons, était fondée essentiellement sur une certaine conception de l'homme, sur une certaine conception des rapports des hommes entre eux, sur une certaine conception de la morale et, il faut bien le dire, sur une pensée philosophique élevée. Mais les progrès incessants de la science et de la technique ont bouleversé à ce point nos relations humaines, que je me demande si les bases mêmes sur lesquelles nous raisonnons sont encore valables aujourd'hui.

La technique, par son universalité, n'est pas réservée à une seule civilisation, à la civilisation occidentale. Or, le drame que nous vivons, c'est la difficulté de défendre des valeurs morales essentielles sans cesser de s'adapter aux bouleversements de la technique.

Si nous avons le courage de dire des choses qui, peut-être, dans une assemblée aussi docte, paraissent un peu subversives, le ferai remarquer que la philosophie — je le regrette mais le constate — bouleverse infiniment moins l'esprit humain aujourd'hui qu'un certain nombre de découvertes. Prenons la récente odyssée d'Apollo ; elle a certainement beaucoup plus marqué la jeunesse du monde que les écrits de Sartre ou de Marcuse.

Marx qui a décrit un monde totalement révolu, à une époque où aucune des découvertes du monde actuel n'avait été faite, apparaît aux gens qui réfléchissent, comme totalement dépassé. Tous ceux qui sont allés en Chine s'aperçoivent que l'étude quotidienne de la pensée de Mao n'est possible que parce qu'il est

Où va la civilisation ?

formellement interdit de faire connaître tout ce qui se passe dans d'autres mondes que le monde de la Chine. Il ne faut à aucun prix permettre une comparaison.

Pour nous, le grand problème est de savoir si nous allons pouvoir améliorer sans cesse notre outillage technique, indispensable pour jouer ^{p.164} un rôle dans le monde de demain, et éviter de tomber dans une civilisation trop étroitement et exclusivement matérielle.

Je vois dans le divorce d'une certaine jeunesse avec les générations précédentes, une révolte contre la déshumanisation. C'est la raison pour laquelle, sans défendre en aucune façon certaines extravagances du mouvement hippie, il nous faut reconnaître, chez nombreux de ses adeptes, une volonté de retour à la nature, au passé, à une certaine cadence de la vie, qui n'est pas essentiellement critiquable.

Sur ce point, nous devrions réfléchir. Rappelons-nous l'avertissement de Rabelais : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme. »

LE PRÉSIDENT : La parole est à Jean-Jacques Mayoux, essayiste, et professeur en Sorbonne.

M. JEAN-JACQUES MAYOUX : J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt les remarques qui ont attiré notre attention sur la multiplicité des usages des termes de culture, de civilisation et de nature. Nous savons très bien que les termes se définissent dans les rapports qu'ils ont entre eux, et ce que nous avons à examiner aujourd'hui, c'est un de ces rapports : le rapport nature/culture.

Je tiens à souligner que, pour moi, l'importance de cette relation est qu'elle est essentiellement dynamique et que cette dynamique est, dans l'histoire des hommes, une dynamique déchirante.

M. Starobinski a fait commencer sa question à Rousseau. Nul mieux que lui ne pourrait la situer dans ces parages. J'ai toujours été fasciné par l'importance du « Discours sur l'origine de l'inégalité » et je le relis une fois par an. Et lorsque mon fils, maoïste, m'a dit : Tous les malheurs de l'homme commencent à la division du travail, j'ai été obligé de lui répondre : Mais Rousseau l'a dit exactement avant toi, et c'est pour lui un des points du passage de l'état de nature à l'état de culture.

Où va la civilisation ?

Mais l'histoire de ce rapport commence bien avant Rousseau, et il est particulièrement saisissant qu'elle se manifeste avec force lors de la Renaissance.

Il y a un fameux chapitre des « Essais » de Montaigne, le chapitre des Cannibales. Montaigne s'y révèle fasciné par tout ce qu'il a pu apprendre d'un sauvage d'Amérique du Sud et de la « culture » de ce sauvage, en tout cas de ce régime de vie dans lequel il n'y a pas de monnaie, pas de vêtements, pas d'échanges, bref rien de ce qui constitue chez nous la vie sociale.

Et l'on voit Montaigne se retourner avec nostalgie vers cet état qui est véritablement, autant qu'il est concevable pour des êtres humains, l'état de nature.

Cela se transmet immédiatement. La réflexion que nous trouvons chez Montaigne, nous la trouvons aussi chez Shakespeare, dans la « Tempête », par exemple, ou dans le « Conte d'hiver ».

Il y a là précisément la manifestation d'une prise de conscience de l'homme se découvrant nouvellement cultivé. Et cette prise de conscience devient immédiatement une nostalgie, un regret déchirant.

p.165 On pourrait remonter beaucoup plus haut pour souligner à quel point il s'agit, en effet, d'une prise de conscience. Lorsque Horace prend conscience qu'il est un homme d'un état de culture, vous le voyez se tourner avec regret vers la campagne. Dès le moment où il y a conscience de culture il y a regret de la nature.

Alors, ne faut-il pas passer de là à l'hypothèse que ce que nous voyons ici dans la philogénie, c'est-à-dire dans l'histoire de l'humanité, correspond à quelque chose de profond dans l'ontogénie, ou dans l'histoire de l'individu, et que le regret de cet état de nature dont rêvent les hommes correspond peut-être essentiellement à un regret d'enfance. Si vous rattachez à cela la vision de l'âge d'or, qui est encore une valorisation extrême de l'état de nature, je crois que vous pouvez apercevoir toute l'importance de cette opposition nature/culture.

LE PRESIDENT : Les exemples se lèvent en foule lorsqu'on se tourne vers le passé. En effet, pourquoi s'arrêter à Montaigne ? Je pensais également à l'image

Où va la civilisation ?

tout à fait idyllique que Tacite donne des Germains. Ils avaient beau être des Barbares, ces Germains ; voilà qu'on les idéalise pour en faire les gens qui vivent sainement, selon la nature, tandis que Rome s'abandonne au luxe et à la corruption. La loi romaine, en regard, n'a plus d'attrait. Et l'on pourrait remonter à des auteurs grecs. Mais peut-être pouvons-nous regarder plus loin encore dans le passé.

Et je donne la parole à M. Rochedieu, professeur honoraire de l'Université.

M. EDMOND ROCHEDIEU : J'ai l'impression, pour répondre à la question qui nous a été posée, que toute civilisation implique une ambiance culturelle. Il y a des valeurs morales, esthétiques, des valeurs sociales aussi, qui doivent être défendues et qui forment en quelque sorte l'arrière-plan de toute civilisation. Et un exemple me semble frappant : celui de la vieille civilisation iranienne. Cette civilisation possédait une culture très avancée, et nous y trouvons l'un des éléments qui permettent de désigner ce qu'est une culture : le respect de la vie, de la vie non seulement humaine, mais aussi animale et végétale. Et nous en avons, dans la civilisation iranienne, des exemples extrêmement frappants. Six siècles avant notre ère, le grand conquérant Cyrus avait été le seul des grands conquérants de l'antiquité à respecter les peuples vaincus, à respecter leurs coutumes, à respecter leur vie, à ne pas se complaire à les massacrer et à les emmener en esclavage. C'était au nom de sa culture.

Nous trouvons d'autre part, dans cette culture iranienne, de très grandes personnalités. C'est le grand réformateur religieux, Zoroastre, qui lui aussi, a été comme soulevé par cette idée qu'à la base de toute culture véritable il y a en particulier le respect de la vie. Nous savons que sa conversion même a eu pour origine la pitié qu'il éprouvait en voyant les souffrances des animaux massacrés par les barbares qui envahissaient son pays.

p.166 Et, par la suite, cette culture iranienne a toujours considéré que le but de la civilisation était de promouvoir tout ce qui favorisait la vie sous toutes ses formes, et que tout ce qui s'attaquait à la vie était le signe d'un manque de culture.

Nous avons là un exemple intéressant et nous pourrions nous reporter à d'autres civilisations qui nous montrent que l'un des critères de la culture, c'est le respect de la vie.

Où va la civilisation ?

LE PRÉSIDENT : Après cette plongée rapide dans les couches successives du passé, nous allons revenir au présent, et nous allons entendre quelques interventions relatives au problème de la pluralité des civilisations. Existe-t-elle ? Notre civilisation, comment se caractérise-t-elle ? Essayer de la définir, de la déchiffrer, c'est peut-être déjà une façon de se demander où elle va.

Je donne la parole à M. Ferrarotti, sociologue, directeur de la revue *La critica sociologica*.

M. FRANCO FERRAROTTI : Je voudrais soumettre à votre attention le décalage entre le concept que nous avons encore aujourd'hui de la culture et de nos besoins, et son progrès, ou pour le moins sa continuité.

Lorsque nous pensons à la culture, à l'homme cultivé, nous avons encore une idée classique de l'homme de culture comme étant celui qui ne travaille pas de ses mains, qui est libre, qui est privilégié. Cette culture de langue est quelque chose d'autonome, d'universel, qui peut se définir par opposition à ce qui est barbare, à ceux qui ne savent pas lire, qui n'ont pas les moyens, subjectifs et objectifs, de se livrer à la « cultivation » de leur âme.

Cette notion de culture que j'appellerai cicéronienne, plutarquienne même, a je pense des avantages. C'est avant tout le résultat d'une conquête individuelle. Elle implique nécessairement une économie fondée sur une opposition radicale entre le travail intellectuel et le travail non intellectuel, sinon sur une économie classiquement fondée sur l'esclavage.

Puis, je pense que cette notion de culture, comme elle est aristocratique et exclusive, ne permet pas la communication interculturelle qui est l'exigence la plus urgente, la plus dramatique d'aujourd'hui.

Les cultures doivent se rencontrer. Mais si vous croyez que votre culture est la seule culture comme telle, toutes les autres cultures deviennent nécessairement des cultures abusives. Alors la seule communication possible est une communication de domination, et pas seulement, comme l'a écrit M. Starobinski dans ses questions préliminaires, une acculturation forcée des groupes humains ; c'est bien d'une exploitation systématique qu'il s'agit.

Nous sommes aujourd'hui placés devant la nécessité de redéfinir la culture, pas seulement comme un patrimoine, une conquête de l'individu qui peut se

Où va la civilisation ?

cultiver, mais comme une culture de masse, et en même temps une culture valorisante. Cela est-il possible ? C'est une des questions qu'on pourrait déjà dégager. Surtout si l'on considère les pays ^{p.167} que, du point de vue des conceptions techniques — et seulement techniques — on considère comme sous-développés, mais avec lesquels il faudrait devenir capable d'établir une communication permanente sur un pied d'égalité, fondée sur la notion élémentaire que tous les hommes sont des hommes.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Nicolas Tertulian, écrivain, de Bucarest.

M. NICOLAS TERTULIAN : L'antinomie entre culture et civilisation est, au fond, assez artificielle, mais elle correspond à un déséquilibre de la condition humaine. Je veux dire qu'il existe une distorsion entre l'essor extraordinaire de la technique, de la culture scientifique dans le sens des sciences positives, et le rôle que joue dans la vie sociale contemporaine la culture humaniste proprement dite.

Cette antinomie entre culture et civilisation a déjà été évoquée par la philosophie conservatrice allemande, qui a toujours critiqué la civilisation occidentale moderne, la démocratie de type occidental, en évoquant la perte des grandes valeurs métaphysiques. Je songe même à un écrivain comme Thomas Mann qui relate cette opposition entre l'écrivain de type dilettante, le journaliste, et le vrai homme de culture qui serait celui nourri par les grandes traditions romantiques, métaphysiques de la culture allemande. C'est une position que lui-même a reniée. Mais cette antinomie entre culture et civilisation est un fil rouge qui court à travers toute la sociologie allemande, de Weber jusqu'à Spengler. Même Heidegger déplore le règne de la technique dans le monde moderne et la perte du rôle de la philosophie.

Je crois qu'il y a un problème réel, en ce sens que la grande philosophie est hantée par la crainte d'être placée dans une position secondaire en comparaison de la culture technique proprement dite, et de la mentalité opérationnelle. Et je considère tout autant le grand art, la grande philosophie, la grande mystique, comme phénomènes culminants de la culture. Or, aujourd'hui, la manipulation s'exerce aussi bien dans la société occidentale qu'elle peut s'exercer dans un socialisme de type bureaucratique où la mentalité opérationnelle peut avoir un ascendant sur le pouvoir d'auto-détermination de l'homme.

Où va la civilisation ?

Il y a un parallèle entre la décadence du rôle de la culture humaniste dans le monde contemporain et la perte de ce pouvoir d'auto-décision, d'auto-détermination de l'homme dans ce monde. Je pense à la désacralisation de la culture dans le monde occidental. C'est un phénomène qu'ont dénoncé Marcuse et Adorno ; on écoute la musique de Bach en alternance avec des programmes de télévision assez frivoles. C'est une désacralisation du goût pour le grand art et pour la culture.

Je vois un autre danger dans le triomphe d'une mentalité opérationnelle, cybernétique ou autres, même dans nos pays de l'Est. Si la théorie de l'information prend le pas sur un livre de philosophie de Sartre ou de Lukacs, c'est un renversement dangereux des valeurs qui justifie cette antinomie entre culture dans le sens humaniste du terme, et ^{p.168} civilisation comme expression de l'essor de la culture matérielle. L'équilibre ne peut être rétabli que par la suppression de cette fausse antinomie ; on ne peut pas concevoir une civilisation technique sans un fondement de culture, sans qu'elle soit « instrumentalisée » par les buts humains, par le choix humain qui doivent acquérir un poids de plus en plus grand.

Un renversement de ce type, qui assure la primauté de la personne humaine sur l'administration des choses, ne peut pas être conçu sans un mouvement politique. C'est grâce à la politique, une politique dans un sens humaniste du terme, que le rôle de la culture humaniste peut être revalorisée dans notre monde.

Ici, je serais quelque peu en contradiction avec le sénateur Bonnefous lorsqu'il dit que le marxisme est tout à fait dépassé. Je crois, au contraire, que Marx est trop peu lu, même par ceux qui se réclament de lui, parce que cette idée que le règne de la nécessité doit céder le pas au règne de la liberté est une formulation de l'antinomie entre la civilisation et la culture. La civilisation est l'expression du règne de la nécessité, et la culture est l'expression de la liberté. Au moment où l'homme n'est plus l'esclave du règne de la nécessité, au moment où il dispose vraiment de tous les pouvoirs pour administrer toutes les ressources dont il dispose, c'est le moment où la culture devient dominante. Alors, la civilisation est l'instrument et la culture est le but. La civilisation est l'infrastructure et la culture est la finalité de l'existence sociale.

En ce sens, je pense que la vision de Marx : le but de l'humanité est d'en

Où va la civilisation ?

finir le plus rapidement possible avec le règne de la nécessité et d'instaurer le règne de la liberté, coïncide avec le renversement du rapport entre civilisation et culture au profit de la culture.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Pierre Kende, sociologue, chargé de recherches au CNRS, à Paris, et chargé de cours à Nanterre.

M. PIERRE KENDE : Je vais m'efforcer d'énumérer quelques caractéristiques de notre civilisation.

Dans votre optique, je m'occuperai plutôt de culture que de civilisation, car je voudrais parler de quelques mentalités caractéristiques qui, à mon sens, font la civilisation occidentale.

Tout ce que nous disons ou affirmons comme principes éthiques, comme postulats logiques ou autres, reflète en un sens l'esprit de la civilisation occidentale et sa marque.

Après ces quelques remarques préliminaires, je vais vous donner non pas ma théorie, mais le résumé de mes observations. Je parlerai rapidement de quatre ou cinq caractéristiques de la civilisation occidentale.

Je crois que nous sommes avant tout une civilisation individualiste et libertaire.

Notre civilisation est portée à l'action plutôt qu'à la contemplation. Je souligne également la place centrale du besoin de possession dans les aspirations de l'homme occidental.

p.169 Je n'oublie pas la séparation nette entre sacré et profane.

Enfin, j'aimerais faire quelques réflexions sur la mentalité profondément égalitaire de notre société ou de notre civilisation.

Voyons l'une après l'autre ces caractéristiques.

Lorsque je dis que nous avons avant tout une civilisation individualiste et libertaire, je parle de ce fait bien connu que, dans notre civilisation, il y a une ligne de démarcation nette entre l'ego individuel et le nous tribal. Il y a aussi une primauté des aspirations individuelles sur les impératifs d'origine collective, une dualité nette du public et du privé, ce qui n'est pas l'apanage de toutes les civilisations.

Où va la civilisation ?

Il y a aussi le sentiment d'aliénation, non pas au sens des philosophes, mais au sens des juristes, à l'égard de toute entreprise qui dépasse l'échelle de l'activité familiale. On réclame de tout pouvoir qu'il se justifie dans une optique donnant-donnant. C'était déjà le cas dans le féodalisme ; ce fut plus nettement encore le cas avec l'apparition du parlementarisme, avec la délégation du pouvoir élu et responsable. C'est bien l'idée profonde du « Contrat social », qui repose en effet sur le postulat qu'il y a quelque part un pacte donnant-donnant entre les membres de la société, et que seul ce pacte justifie l'existence du pouvoir.

Passons à mon deuxième critère sur lequel, je crois, nous tomberons tous d'accord ; à savoir que la civilisation est portée à l'action plutôt qu'à la contemplation, ce qui la distingue probablement le plus nettement des civilisations de type oriental. Je pense à l'aspect purement *homo faber* de notre civilisation. Il s'agit d'une attitude à l'égard des forces de la nature, d'un rapport au monde fondé sur une visée de domination. Cette idée a déjà été formulée par Descartes puis reprise par Rousseau et Marx. Nous avons entendu citer ici le postulat de Marx selon lequel l'homme doit dominer la nature. Voilà une idée bien caractéristique de notre civilisation. D'où la rationalité qui est encore un trait caractéristique de notre société. Car la finalité de la rationalité est toujours de maîtriser, de l'extérieur en quelque sorte, une situation donnée par la connaissance précise de ses éléments, qu'il s'agit ensuite de manipuler d'une façon adéquate. En ce sens, le stoïcisme, quoique son inspiration soit également la raison, est également à l'écart de l'activisme occidental, car la « manipulation » que proposent les stoïciens doit se passer à l'intérieur. Il n'est donc pas rationnel en ce sens.

Il convient de souligner que cette action est tendue vers l'infini de par son moteur psychologique qui est la volonté d'auto-dépassement et qui se manifeste par une insatiété permanente.

Troisième caractéristique : séparation nette du sacré et du profane.

J'aimerais souligner à ce propos qu'il y a bien d'autres civilisations qui ont connu une telle séparation. Dans la civilisation occidentale, c'est finalement le profane qui a acquis une primauté de plus en plus nette par rapport au sacré. C'est bien la grande nouveauté inaugurée par la Renaissance, car l'héritage médiéval et même l'héritage de l'antiquité allaient plutôt dans le sens opposé.

Où va la civilisation ?

Autrement dit, notre civilisation est foncièrement laïque ; cela ajoute encore aux difficultés de l'autorité sociale, difficultés qui proviennent ^{p.170} déjà du caractère individualiste de notre civilisation. Car avec cette laïcisation progressive de la société, les fondements de l'autorité seront de moins en moins spirituels ou métaphysiques.

Autre conséquence : l'éclosion de la pensée laïque, scientifique, dont on connaît les résultats mirifiques, surtout dans l'union avec l'activisme. Je songe, en effet, à la technique, car le machinisme et les techniques de destruction sont les deux produits les plus notables de cet esprit laïque.

J'ai parlé de la place centrale du besoin de possession ou du besoin d'avoir, dans les aspirations de l'homme occidental. Ce trait est lié, je crois, à l'individualisme, dans la mesure où seules des opérations matérielles sont en mesure d'atténuer la fragilité d'une existence solitaire. D'où le déplacement de la gamme des besoins de l'homme occidental vers des possessions tangibles, et l'importance de plus en plus grande de la valeur économique par opposition aux valeurs morales ou spirituelles ; d'où également le caractère acquisitif de la civilisation occidentale tendue vers l'accumulation et l'expansion à la fois en étendue et en profondeur.

Il est à noter que cette orientation a déjà pour condition la séparation du sacré et du profane, en ce sens que cette orientation est utilitaire, donc désacralisée. L'économie ne peut commander qu'au profane.

Je vais parler avec un peu plus d'hésitation de cette caractéristique que j'ai citée en cinquième et dernier lieu ; le caractère égalitaire de la civilisation occidentale. J'en parle avec plus d'hésitation puisqu'il s'agit là d'une aspiration plus complexe, plus conflictuelle. Enfin, je vais essayer de vous présenter quelque thèses bien succinctes.

Lorsque je dis que les fondements — et je pense aux fondements spirituels — de la civilisation occidentale sont purement égalitaires, j'annonce déjà qu'il doit y avoir un déchirement de l'homme occidental face aux données, aux contraintes de la vie sociale, de la vie politique. C'est précisément ce déchirement qui me fait hésiter quand je parle de ces aspirations égalitaires.

Permettez-moi de faire très rapidement un retour en arrière. Au début de la société moderne, disons à l'époque des Lumières, la doctrine de l'égalité

Où va la civilisation ?

humaine comportait deux aspects majeurs relativement modérés. Politiquement, c'était le refus des privilèges de naissance, et l'affirmation des droits de l'homme au nom d'une égalité devant Dieu ou d'une égalité de naissance. Économiquement, c'était le postulat de la réciprocité des services entre les membres de la communauté, dans une formule de compétition libre, où chacun va apporter ce qu'il possède.

Les deux volets de cette doctrine étaient pleinement compatibles avec le libéralisme issu de l'affirmation de l'individualité.

Je vais passer sur l'application de ces doctrines égalitaires, car ce n'est pas ce chapitre qui m'intéresse. Mon point est ailleurs. Ce que je voudrais noter, c'est qu'il y a une troisième idée inscrite en filigrane dans la doctrine de l'égalité, et c'est bien cette troisième idée que nous commençons à vivre à l'époque présente. Et c'est peut-être cette troisième idée qui est à l'origine de la plupart des crises sociales que nous connaissons actuellement.

p.171 Quelle est-elle ?

Cette troisième idée n'est pas nouvelle, elle était déjà présente dans la plupart des idéologies primitives, des réformes successives de l'Europe médiévale et de l'Europe des temps modernes. Cette troisième idée, c'est l'affirmation de l'interchangeabilité totale des individus. Elle est la suite logique d'une affirmation de l'égalité de naissance. Qu'est-ce que cela veut dire ? Elle est la négation absolue de tout, car l'égalité totale n'admet ni la subordination ni même l'influence d'un être à l'égard d'un autre, dans la mesure où l'influence suppose déjà de la part de l'influé une sorte d'obéissance morale.

Voilà donc un ensemble de traits qui, à mon sens, sont particulièrement représentatifs de la mentalité occidentale, et je crois que si nous commençons à réfléchir sur les problèmes posés par notre colloque : Où va la civilisation ?, nous pourrions peut-être attacher quelque importance aux tendances ou aux données que je viens d'énumérer, car je crois qu'il y a un lien assez intime entre ce que nous traversons et les fondements spirituels de notre civilisation.

LE PRÉSIDENT : Nous enregistrons avec beaucoup d'intérêt ce qui vient d'être dit.

Je donne la parole à M. Armand Lunel, philosophe et écrivain.

Où va la civilisation ?

M. ARMAND LUNEL : Je voudrais soumettre une remarque relative à la question n° 6. Il y a dans cette question les éléments possibles d'une réponse au thème de nos entretiens de cette année.

La question n° 6 est la suivante :

— Peut-on admettre qu'il existe dans notre monde une pluralité de civilisations ? D'un autre côté, ne voyons-nous pas une seule civilisation, le modèle occidental, partout présent sous des modalités d'organisation variées à des degrés de perfectionnement divers.

Mais face à la civilisation occidentale caractérisée par la technique, la primauté de l'économie, l'exploitation rationnelle des ressources naturelles, trouve-t-on encore d'autres civilisations ?

Je n'emploierai même pas le pluriel, je parlerai d'un autre type de civilisation, fondé sur d'autres rapports au monde.

Après avoir réfléchi, il m'a semblé que la civilisation dite occidentale, qu'on qualifie également de technologique et d'industrielle, dont nous sommes les bénéficiaires, mais, convenons-en, aussi les victimes, a pris une telle ampleur et s'exerce sur nous avec un tel dynamisme, qu'elle nous bouche l'horizon ; mais que malgré ce relatif aveuglement, nous devons nous rendre compte qu'il a existé et qu'il existe encore, tout au moins dans une certaine mesure et partiellement, une civilisation évidemment en voie de perdition et que je qualifie alors d'archaïque ou de primitive : civilisation artisanale, pré-machiniste et casanière, j'irai même jusqu'à dire sédentaire. Et c'est à cette civilisation que nous tournons le dos avec une accélération inimaginable. Je voudrais en donner deux ou trois exemples.

p.172 Je me réfère à ma propre expérience, à l'expérience de ma génération. Je me souviens fort bien que lorsque j'étais enfant, au début du siècle, j'ai connu chez mes grands-parents, dans une toute petite ville de province, un type de civilisation absolument opposé à la civilisation dont nous sommes aujourd'hui les bénéficiaires et les victimes. Donc, dans notre civilisation occidentale il y avait encore au début du XX^e siècle, une civilisation primitive, une civilisation artisanale. Il y avait dans cette civilisation des éléments de mesure, des éléments de beauté, des éléments de bonheur, des éléments de sagesse. Pour quelles raisons ? Je me bornerai à en donner une ou deux.

Où va la civilisation ?

Nous ignorions complètement ce qu'étaient à la fois l'agression physique et l'agression morale de l'actuelle civilisation occidentale. Je citerai comme agression physique la pollution ou l'assourdissement que nous cause perpétuellement le bruit ; et je citerai comme agression morale, dont nous étions complètement innocentés, toutes les agressions de la radio, de la télévision et des mass media. Et évidemment aussi, nous vivions dans des conditions où les pulsions naturelles étaient infiniment mieux réglementées qu'aujourd'hui. Je parle aussi bien de l'éducation des jeunes que de tout ce qui concerne la morale sexuelle.

Le second exemple que je voudrais citer est un exemple d'actualité. M. Starobinski a fait allusion à la possibilité de trouver des données de cette civilisation dans le tiers monde. Je laisserai l'Orient de côté, le connaissant mal, mais je parlerai de l'Afrique noire que je crois assez bien connaître, ayant vécu dans la brousse sénégalaise où j'ai pu admirer une certaine sagesse des sauvages qui ne sont pas des sauvages, mais qui, à leur manière, sont des sages. Il faut voir un groupe de Noirs sous l'arbre à palabres, devisant joyeusement et se contentant de leur sort.

Chez nous encore, j'aurai un troisième exemple : une troisième forme de cette civilisation archaïque et primitive. Dans certains coins privilégiés, comme en Haute-Provence, on voit le paysan et le berger guider leurs troupeaux, vivre du produit de ce troupeau, de leur jardin potager, et avoir tout le bonheur d'une nourriture non frelatée. Ils en sont encore au stade artisanal, mais quelle joie, pour un vieux paysan de chez nous, de tailler son araire dans le tronc de l'amandier.

Pour ma part, je verrais là plus qu'un thème nostalgique et, comme vous allez peut-être me le reprocher, plus qu'un thème littéraire. J'y vois au contraire, non seulement les souvenirs, mais les bases d'une sagesse que je me permettrai de qualifier de « rousseauiste » et qui pourrait jouer un rôle curatif devant les méfaits de notre civilisation occidentale et industrielle.

Après avoir retenu trop longtemps votre attention, je voudrais terminer sur deux remarques :

Où va notre civilisation ? Eh bien, efforçons-nous de voir où elle va en nous rendant compte de ce qu'elle laisse derrière elle, c'est-à-dire ces valeurs morales et matérielles auxquelles je viens de faire allusion, et sur lesquelles je me suis peut-être un peu trop appesanti.

Où va la civilisation ?

D'autre part, je conviens que le temps est irréversible ; je n'ai nullement l'intention de m'insulariser dans une civilisation jardinière et p.173 paysanne, dans cette civilisation du petit monde d'autrefois. D'autant plus que ce que nous avons perdu d'un côté en sagesse, en mesure et en bonheur, nous l'avons gagné de l'autre en progrès matériels et scientifiques ; à condition de corriger les méfaits de ce progrès avec tout au moins les souvenirs ou les leçons de cette sagesse.

LE PRÉSIDENT donne la parole à M. Adrian Marino, critique littéraire en Roumanie.

M. ADRIAN MARINO : A la quatrième question posée par M. Starobinski : « Existe-t-il dans l'individu ou dans les collectivités des tendances qu'on pourrait qualifier d'anti-civilisatrices ? », je répondrai que ces tendances existent. Ces facteurs existent tant au niveau de l'individu que des civilisations. Il y a des tendances et des facteurs qui s'attaquent même aux bases de la civilisation moderne et je voudrais les définir comme trois complexes :

C'est d'abord le complexe de l'individualisme, ou plutôt de l'égoïsme.

Sur le plan de l'égoïsme, l'individu est caractérisé d'abord par une personnalité agressive, par un égoïsme exacerbé, par l'exclusivisme. L'individu vit avec les fenêtres fermées. Et sur le plan de la société, de la civilisation, il ne faut pas oublier l'isolement, le racisme, le nationalisme et surtout le manque de sens social, de solidarité. C'est une notion assez compromise, battue en brèche par des idéologies, et très ambiguë.

La civilisation se développe et, en même temps, elle est déchirée par une contradiction interne. Cette contradiction interne est d'abord mise en lumière par un surplus de civilisation et en même temps par un manque de civilisation. Il y a une sorte de contradiction qui a abouti à une barbarie de la raison, qui pourrait se traduire comme une barbarie des idéologies, des bureaucraties et d'autres « craties » qui s'attaquent aux bases mêmes de notre civilisation.

Un deuxième complexe, qui a déjà été effleuré ici, c'est le complexe d'agressivité. Il se manifeste tant sur le plan de l'individu que sur le plan des collectivités et des civilisations. Ce complexe d'agressivité se caractérise par une tendance à écraser les plus faibles. Il y a une tendance des grandes civilisations

Où va la civilisation ?

à agresser, à exploiter, à assujettir les civilisations moins puissantes, moins développées. Je ne veux pas insister sur ce point pour des raisons faciles à deviner.

Et je passe au troisième complexe qui a été énoncé ici : le complexe de la technicité à l'état de mythe, à l'état sauvage aussi, caractérisé par une tendance à l'organisation monstrueuse de l'individu et de la civilisation par une planification officielle qui anéantit les facteurs spontanés.

Il y a aussi un abus d'informations difficilement contrôlables.

Il y a aussi ces tendances technocratiques qui prétendent résoudre tous les problèmes de notre civilisation et qui prétendent même créer des œuvres d'art. Il y a un mythe de l'art presse-bouton. La quantité de technicité que la civilisation moderne a accumulée est terrible, et elle peut être employée dans une bonne direction, mais également dans une très mauvaise direction ; et lorsqu'on consulte les journaux, on peut immédiatement se rendre compte de ce que sont les dangers de l'abus de la technicité.

La civilisation doit être au service de l'homme et non pas contre l'homme.

M. ROBERT HAINARD : Je voulais soumettre cette idée que notre civilisation ne peut pas trouver d'équilibre et de modération parce que pour elle le monde n'existe pas. Les existentialistes nous ont appris que l'homme existe et que les choses sont. C'est, je crois, une grande illusion qui vient de l'approche extérieure, relationnelle et mécaniste que nous avons du monde. Nous traduisons toutes choses en mécanismes. Mais le psychologue le plus mécaniste, tout de même, s'efforcera de penser juste et foudroiera ses adversaires. Donc chez le penseur le plus mécaniste subsiste au plus intime de la conscience un résidu de spontanéité. Et c'est ce qui nous rend totalement injustes envers le reste du monde. Il n'y a pas de mécanismes dans la réalité. Nos machines mêmes ne sont qu'approximativement des mécanismes, le mécanisme étant notre pensée. Nous fabriquons nos machines avec les matériaux les plus durs, les plus durables et nous les refroidissons et les huilons pour éliminer autant que possible la vie propre de la machine.

Nous sommes disposés à analyser les choses, ce qui est très avantageux pour intervertir les pièces et les transformer, mais ce qui nous gêne pour les comprendre, et cette raison nous rend injustes envers le reste du monde. Je

Où va la civilisation ?

crois que nous ne pouvons pas laisser leur place aux autres êtres vivants, parce que nous les méconnaissons et parce qu'il y a une erreur de méthode qui fait que nous les appréhendons par une autre méthode que celle que nous employons envers nous-mêmes.

Je crois que c'est pour cela que l'homme, même si on lui prouve qu'il va à sa perte, ne peut pas s'arrêter dans ce besoin de dominer le monde, parce qu'on ne peut pas laisser la place à quelque chose qui n'existe pas.

LE PRÉSIDENT : Je remercie Robert Hainard pour ses remarques.

Cet entretien se termine par des accusations, sur un cri d'alarme, sur ce mot de *vie* qu'il ne faut jamais oublier et que nous serions coupables d'oublier. Nous n'avons fait que poser des questions, mais nous les avons élargies. Cette séance a été une succession de réflexions, mais, je crois, de réflexions très mûries. Si nous n'avons pas eu le temps d'ouvrir un débat général, nous avons néanmoins proposé un certain nombre d'idées, à tour de rôle. Je crois qu'il y a beaucoup à retenir de ce qui s'est dit aujourd'hui. Serons-nous capables, lors du dernier entretien, de tirer des conclusions ? Ce sera difficile, je le pressens.

@

Où va la civilisation ?

DEUXIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Roger Girod

@

LE PRÉSIDENT : p.175 Cet entretien porte sur l'excellente conférence de M. Stavenhagen. La discussion pourrait peut-être, provisoirement, tourner autour de trois thèmes. En effet, M. Stavenhagen a abouti à une conclusion qui a enthousiasmé l'auditoire par son optimisme, mais qui a provoqué la réflexion de plusieurs : quel est le contenu précis de cette troisième solution dans laquelle, semble-t-il, il a mis son espoir ? Et cela nous conduira sans doute à prendre en considération le socialisme déjà réalisé, tel qu'il se présente dans certaines parties du monde.

Et puis, la conférence de M. Stavenhagen comportait une analyse extrêmement puissante du rapport économique international entre le continent latino-américain et les Etats riches. Et, sur ce point également, il aura sans doute l'occasion de répondre à des questions, et d'abord à des demandes de compléments d'information.

Le troisième thème se rapporte à certaines particularités culturelles des populations dont M. Stavenhagen a parlé. Jusqu'à quel point leur civilisation est-elle un facteur de sous-développement ?

Et enfin, si le temps le permet, certaines questions de caractère méthodologique pourront être abordées.

Nous pouvons amorcer la discussion en demandant à Monseigneur Van Camp d'exprimer ses impressions.

Mgr HENRI VAN CAMP : Je ne suis malheureusement ni économiste, ni sociologue, mais j'ai été extrêmement sensible à l'analyse de M. Stavenhagen au sujet des pays sous-développés et particulièrement de l'Amérique latine.

Nous avons bien compris que nous n'appartenons pas à ce genre de société secouée par un phénomène que nous pouvons appeler la révolution. A ce

¹ Le 2 septembre 1971.

Où va la civilisation ?

moment-là, nous nous sentons soulagés, d'autant plus que l'image suscitée par le terme de révolution est une image en quelque sorte magique. C'est un mythe dont nous vivons, et en particulier la p.176 société comblée de Genève ; les auditeurs très nombreux et de tous âges de cette salle, qui sont tous des auditeurs comblés, vivaient du mythe de la révolution. Or, je crois qu'on n'a pas le droit de vivre d'un mythe. Je trouve que c'est vraiment se donner bonne conscience à très bon marché.

J'ai été très frappé par l'ovation qui a salué la conférence de M. Stavenhagen, qui certainement allait à la rigueur de l'analyste, mais aussi, je crois, participait de la liturgie du nouveau mythe. Alors là, je trouve que cela ne va plus, et je trouve que nous devons tous, auditeurs, nous demander ce que signifie cette révolution que nous avons applaudie. Il est trop facile de se servir de cette chaîne domination-dépendance-révolution et puis de s'en aller, et de continuer à vivre exactement comme avant dans la société qui est la nôtre.

Alors, ma question précise est celle-ci : y a-t-il dans ces pays que nous aimons et pour lesquels nous essayons de faire beaucoup de choses — probablement avec toutes les maladroites commises quand on s'occupe de pays en voie de développement —, y a-t-il des élites qui acceptent de rester sur place, et qui, lorsqu'elles s'expatrient pour se qualifier mieux, le font en vue de revenir dans leur pays ? Ces élites ont-elles un schéma de reconstruction je ne dirai pas général, mais au moins partiel, par pays, ou par groupe de pays ?

C'est un point qui m'angoisse beaucoup et je voudrais que vous nous rassuriez. Pouvons-nous compter sur une révolution qui soit soutenue par une planification de type socio-économique et aussi de type culturel ?

Je termine en ajoutant que ces pays d'Amérique latine sont des pays qui ont une tradition admirable. Pouvons-nous espérer qu'on pourra les maintenir dans une histoire qui soit véritablement la leur, tout en leur permettant de faire cette révolution dont ils ont absolument besoin ?

LE PRÉSIDENT : Nous pourrions demander à M. Kende de compléter cette question, puisque ses préoccupations y correspondent étroitement.

M. PIERRE KENDE : J'ai, moi aussi, admiré beaucoup la grande rigueur de M. Stavenhagen. A un moment, j'ai eu l'impression que ses analyses se déroulaient

Où va la civilisation ?

en vase clos, c'est-à-dire que tout en ayant raison sur la plupart des éléments de son diagnostic, il ne les a pas rapportés à des expériences extra-américaines qui auraient pu être révélatrices de la pertinence de ses analyses. Plus particulièrement, j'ai été étonné, surpris, par deux silences : le premier concerne Cuba, qui est un pays où, depuis douze ans, on s'attache à mettre en pratique le troisième volet de l'alternative. J'ai été aussi surpris, et même un peu gêné par un autre silence, qui n'est peut-être pas tout à fait sans rapport avec le premier : c'est le silence sur le problème de la liberté et des libertés. Si l'on considère la distinction que fait M. Stavenhagen entre les trois volets de son alternative, on voit que le premier volet, c'est la continuation du sous-développement ; le deuxième, c'est un ^{p.177} capitalisme d'État sur une base d'idéologie de développement ; et le troisième, c'est le modèle révolutionnaire socialiste. Il y a cependant un problème qui se rattache à l'analyse de toutes ces solutions, c'est celui de la relative liberté dans laquelle on cherche et trouve des solutions. Et, à mon sens, la grande différence entre ces modèles n'est pas dans le capitalisme d'État — qu'on peut facilement instituer n'importe où — mais dans l'intuition d'une participation large de tous les milieux de la population, y compris les experts et les intellectuels. Et c'est bien probablement la différence entre la solution B et la solution C, dans la mesure où l'on peut, pour le moment, ranger un pays comme le Chili dans le cadre B, et Cuba dans le cadre C ; avec cette différence que l'expérience chilienne vient de se réaliser avec l'approbation de la majorité, tandis que, pour l'expérience de Cuba, on ne sait pas.

Pour en venir au point central de mon intervention, qui se rattache aux remarques de Mgr Van Camp, on n'a pas le droit de parler dans l'abstrait d'une solution socialiste ; il faut voir ce que cette solution a, concrètement, apporté aux problèmes qui ont été l'objet de cette analyse. C'est-à-dire qu'il faut voir s'il y a une pertinence des solutions révolutionnaires aux problèmes de l'inefficacité économique, du sous-développement des campagnes, de la pression démographique, de la mise en activité des compétences nationales, et même au problème de l'indépendance (car on peut échanger une dépendance contre une autre).

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Il y a certainement, dans les questions qui viennent d'être posées, matière à un débat très étendu, et je crains fort qu'on

Où va la civilisation ?

n'en voie pas la conclusion cet après-midi. Je pense que certains des problèmes les plus fondamentaux ont été posés, mais je ne sais pas si je pourrai répondre de manière satisfaisante à toutes les questions.

En fait, lorsqu'on parle de révolution, je crois qu'on emploie un mot magique ; et nous pourrions peut-être exclure le mot « révolution » de notre vocabulaire. Je ne suis pas moi-même attaché à ce mot. Mais s'agissant de pays comme ceux de l'Amérique latine, compte tenu de leurs structures sociales et de leurs structures politiques connues, quand on s'efforce de considérer l'avenir, on doit parler de certaines transformations fondamentales dans le domaine des rapports sociaux, dans le domaine économique, culturel, politique, etc. Après avoir fait une analyse d'une situation sociale et politique telle qu'elle existe en Amérique latine — qui n'est pas nouvelle, mais qui a des racines historiques profondes — on doit se poser la question des possibilités de transformations profondes. Comment fait-on ces transformations profondes, quels domaines vont-elles toucher ? Quelles stratégies les mettront en œuvre ? Nous en revenons au problème des élites ou des masses populaires.

Evidemment, notre langage politique comprend depuis très longtemps le mot « révolution », et c'est dans un sens sociologique que nous l'employons ici. C'est dans ce sens-là qu'en Amérique latine, lorsqu'on parle de révolution, on veut parler précisément d'une coupure avec un certain passé. Cela ne veut pas dire qu'on veut se couper des riches p.178 traditions culturelles existantes. Je pense qu'il faut faire une distinction entre ce qui est une tradition culturelle du peuple et ce qui n'est que l'apparence d'une tradition culturelle populaire : une pseudo-tradition qui cache au fond des structures de domination, d'oppression, d'aliénation, surtout dans le domaine culturel. J'évoquerai à ce propos le film que nous avons vu ce matin : « L'heure des brasiers », qui montre à l'évidence ce genre d'aliénation dans le domaine culturel. Et je pense que si on prend l'analyse à ce niveau-là, le mot « révolution » a un contenu tout à fait concret.

Qui est-ce qui va faire la révolution ? Et où ces révolutions ou cette révolution vont-elles nous mener ? Ce sont là de très graves questions et j'avoue n'avoir pas la réponse. J'ai là-dessus une opinion, mais elle est très personnelle, et je pense que ce n'est pas cela l'important. Il s'agit de savoir quelles en sont les possibilités réelles.

Où va la civilisation ?

Mgr HENRI VAN CAMP : Que peut-on mettre sous le mot « révolution » en Amérique latine ? Vous venez de dire que vous n'en savez rien, sinon à titre personnel. Je m'étonne que vous ne vouliez pas, maintenant que nous sommes entre nous, nous dire quelles sont vos idées.

Et puis, croyez-vous qu'en Amérique latine nous ayons des groupes qui se développent et qui ne sont pas des groupes importés ; et que la révolution sud-américaine n'est pas de type soviétique ou de type chinois ? Ce qui m'irrite et me fait tant de peine, c'est que c'est de Mao qu'on parle dans nos pays. Mais est-ce que nous ne sommes pas assez grands pour avoir un Mao chez nous ? Est-ce que nous ne pouvons pas parler d'autre langue que le chinois ? Et je crois que l'Amérique latine a aussi le droit d'avoir autre chose que cela.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Un des grands malheurs de l'histoire latino-américaine, c'est précisément qu'elle a été une histoire des élites et qu'on cherche toujours des élites pour maintenir le statu quo ou faire la révolution. Et nous-mêmes, intellectuels, souffrons de cette vision élitiste de la société et des changements sociaux. Bien sûr, il y a eu en Amérique latine (il y en a partout) des élites culturelles, religieuses, militaires, économiques ; mais c'est elles qui ont été toujours soumises à l'étranger, aliénées, qui sont devenues les instruments de la domination. Je suis d'accord avec vous ; il y a des groupuscules de gauche qui se disent révolutionnaires, qui pensent qu'ils détiennent, eux, le modèle à imposer aux masses. Il y a eu pourtant des mouvements populaires qui ont mis en question toutes ces réalités sociales élitistes. Une véritable révolution est précisément celle qui est faite non pas par des élites coupées d'une certaine réalité sociale, mais par l'action historique organisée des mouvements populaires. Alors on pourrait dire, dans le langage sociologique, que tout mouvement social engendre ses élites. Dès lors que vous avez un leader, un dirigeant syndical, un dirigeant paysan, vous pouvez dire : Voilà une véritable élite. Mais si on se met à rechercher les élites pour promouvoir le ^{p.179} développement, alors on se trompe profondément. Les experts, les techniciens et technocrates, sont des élites qui prétendent ouvrir la voie du développement aux peuples latino-américains. Mais, à mon avis, si elles sont coupées des masses, cela ne peut conduire qu'à ce développement sous-développé dont nous avons parlé.

Quelle serait l'autre alternative ?

Où va la civilisation ?

Ce serait, à mon avis, l'organisation politique des masses populaires qui ont été, historiquement, exclues de la participation au développement économique et social et aux institutions politiques. Alors, étant donné les obstacles qu'on connaît à cette participation — et les exemples ne manquent pas — la seule ouverture possible, c'est la voie révolutionnaire.

Où va-t-elle mener, cette voie révolutionnaire ?

Je pense que c'est une question tout à fait valable. Je ne crois pas qu'il y ait une seule révolution, comme il n'y a pas non plus un seul modèle révolutionnaire ou un seul modèle socialiste, ni en Amérique latine ni dans les autres pays du monde. Malheureusement, parmi la gauche latino-américaine l'idée est encore trop répandue que l'objectif principal est de prendre le pouvoir, et qu'après tout sera résolu. Mais précisément ce n'est pas exact. C'est après la prise du pouvoir par les groupes révolutionnaires que commencent à se poser les grands problèmes. On l'a vu à Cuba et on le voit en ce moment au Chili ; on le verra aussi dans d'autres pays.

Lorsque des partis ou des groupes représentant non pas des élites aliénées et consulaires, mais représentant vraiment des mouvements de masse, arrivent au pouvoir soit par des voies démocratiques parlementaires soit par la voie du coup d'Etat, comment vont-ils organiser cette société ? C'est là la grande question.

Et je pense qu'il se pose plusieurs alternatives, plusieurs possibilités dont nous pourrions évidemment discuter.

Mgr HENRI VAN CAMP : C'est sur ce point que je me permets de vous interroger encore.

Avez-vous l'impression, quand des groupes pareils existent, qu'ils savent ce qu'ils vont faire ? Est-ce qu'ils ont des plans justifiés, intelligents ? Y a-t-il quelque chose qui soit prêt à s'incarner dans les institutions latino-américaines ?

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Je crois que ces groupes existent. Je ne pourrais pas en faire l'inventaire ni l'analyse pays par pays, mais il y a des groupes qui prévoient non seulement la lutte politique pour le pouvoir (comme n'importe quel autre groupe politique organisé en parti ou en groupe révolutionnaire) mais qui font des plans, des projets pour le développement. Je

Où va la civilisation ?

pourrais donner comme exemple ce qui est arrivé au Chili. Il y avait un groupe de techniciens favorables à l'Union populaire qui a pris le pouvoir à la suite des élections, l'année dernière ; ce groupe de techniciens, depuis des années, développait des plans et des projets de développement. Il faut dire que p.180 beaucoup de ces techniciens travaillaient aux Nations Unies. Lorsque Allende est arrivé au pouvoir, ils ont quitté les Nations Unies et se sont intégrés au gouvernement pour participer au développement économique. Il faut dire qu'un des problèmes majeurs au Chili, est pour l'heure celui d'assurer la participation des masses populaires à la mise en application de ces plans et de ces projets. Et on vient de créer, au niveau de la présidence, une commission pour étudier la participation des syndicats industriels à la planification au niveau de l'État ainsi qu'au niveau des entreprises.

Au Pérou, où existe un gouvernement militaire qui a entrepris des réformes structurelles importantes telles que la réforme de l'industrie, la réforme agraire, etc., on veut également organiser la mobilisation sociale. Les élites qui veulent le changement en Amérique latine se rendent compte que sans une participation active de la population, à tous les échelons, à la prise des décisions, on ne peut pas transformer les sociétés. La même chose est arrivée à Cuba : c'est-à-dire que la population a été mobilisée partout pour appuyer les transformations sociales. La mobilisation, non seulement de l'opinion publique dans l'abstrait, mais sa mobilisation réelle, la participation réelle des couches les plus diverses du peuple à la prise des décisions dans un processus de transformation pourrait être considérée comme un des facteurs très importants d'une transformation révolutionnaire. Mais ce n'est pas facile. Et les pays qui ne l'ont pas fait, même en se disant socialistes, tombent à mon avis dans la rigidité bureaucratique dont on connaît les méfaits dans d'autres parties du monde.

LE PRÉSIDENT : Toute cette discussion comporte un problème fondamental que nous allons peut-être pouvoir considérer un moment. Est-ce que les masses peuvent être animées d'un idéal authentiquement démocratique, avant qu'on ait posé de nouvelles structures ? Or, cela ne pourrait être fait que sous la direction d'une élite en avance sur le peuple, car la situation de domination des masses se caractérise, en particulier, par le faible développement de leur conscience ; et une démocratie pleinement réalisée suppose, au contraire, une diffusion de l'idéal démocratique, du sens des libertés, jusque dans les masses. Se pose

Où va la civilisation ?

alors un problème bien connu de tous les théoriciens : est-ce que la conscience peut précéder la pratique ? Sinon, il semble bien qu'on ne puisse pas sortir du cadre de Pareto, c'est-à-dire que des élites se succèdent simplement en changeant les termes de leur propagande.

L'un des intervenants s'est posé ce genre de question ; c'est M. Gunn, qui appartient à l'O.M.S. Je lui cède immédiatement la parole.

M. S. WILLIAM A. GUNN : M. Stavenhagen a dressé un tableau très complet de la situation actuelle dans le continent latino-américain. Qu'il me soit toutefois permis de faire quelques remarques sur cette conférence que j'ai en effet beaucoup appréciée. En termes médicaux, c'était un excellent tableau de diagnostic qu'a dressé devant nous le conférencier. Mais qu'il me soit permis de dire, p.181 toujours en termes médicaux, que j'ai été un peu déçu quant à la thérapeutique. Je sais que nous n'avons pas de médicaments, mais au moins peut-on discuter de la thérapeutique. Il a, vers la fin de son exposé, énoncé les trois alternatives qui peuvent se présenter :

- premièrement, on peut continuer le développement du sous-développement, c'est-à-dire que les choses vont de mal en pis ;
- deuxièmement, le développement national autonome appuyé sur l'importance croissante d'un capitalisme d'État ;
- troisièmement, la voie révolutionnaire socialiste.

Je crois que la toute dernière phrase de la conférence était la phrase capitale. M. Stavenhagen a dit, en effet, que pour changer cet état de choses en Amérique latine et partout dans le monde en voie de développement, il fallait changer la morale de l'homme sud-américain, qu'il fallait changer l'homme sud-américain. C'est là, je crois, la seule voie. Mais comment faire ? Je n'ai pas personnellement de solution. Qu'il me soit néanmoins permis d'émettre quelques idées sur un idéal, car je crois que très souvent les idéaux ne sont pas simplement des rêves ou des programmes très flous.

Il faut d'abord se débarrasser de quelques éléments qui peut-être ancrent la population dans un passé précaire. Mais le colonialisme et les séquelles du colonialisme me paraissent être un élément auquel on attribue plus d'importance qu'il n'en mérite. Pour ceux qui profitent du système

Où va la civilisation ?

colonialiste, c'est peut-être un argument de facilité.

Il y a bien plus de cent ans que tous les pays d'Amérique latine ne sont plus des pays « colonialisés ».

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Là n'est pas la question. Ce n'est pas le colonialisme formel qui importe ; ce sont les structures mises en place par le colonialisme qui déterminent une certaine dépendance qui se maintient jusqu'à nos jours. On peut appeler cela impérialisme, néo-colonialisme, dépendance ; les mots n'ont pas d'importance, c'est le fait qui compte. Le passé colonial des pays latino-américains, comme le passé colonial des pays d'Afrique et d'Asie a conditionné le sous-développement actuel. Et le sous-développement est défini en fonction de leurs relations extérieures et de leurs structures internes (c'est-à-dire les structures de classe et de pouvoir, la polarisation intérieure) qui sont le résultat d'un processus historique.

LE PRÉSIDENT : Le problème dont vous nous aviez parlé au cours de l'entretien préliminaire, portait sur la nécessité de changer l'homme, de changer les valeurs centrales avant même d'opérer la révolution des structures ; c'est la situation tragique au milieu de laquelle nous nous débattons et je ne sais pas si c'est sur ce point que vous souhaitez que M. Stavenhagen vous réponde maintenant.

M. S. WILLIAM A. GUNN : Je maintiens qu'on peut changer l'homme sans recourir à des théories nébuleuses ; on peut changer la morale, l'éthique et la place de l'homme dans la société ^{p.182} en changeant des choses tout à fait matérielles. Par exemple l'éducation : non pas l'éducation de l'élite, de l'université, mais l'éducation de base ; ou la santé d'une nation : non pas en ouvrant des facultés merveilleuses, mais en changeant précisément la santé de base, la santé minimale. Ces choses-là changent l'homme et en effet changent la morale.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Je pense que M. Gunn a très bien posé un problème qui est, j'en suis tout à fait d'accord, fondamental. Il ne suffit pas de rompre une certaine dépendance économique. Si on veut bâtir un avenir, il faut aussi que les hommes changent. Je ne dis pas : il faut changer les hommes,

Où va la civilisation ?

parce que cela est de nouveau une vision « élitiste ». Il faut que les hommes changent. Evidemment, c'est une question d'éducation. Mais quel genre d'éducation ?

Jusqu'à présent, nous avons eu une éducation à tous les échelons, qui n'a pas du tout contribué à changer les hommes, mais au contraire à les domestiquer, à en faire les instruments d'un système de domination et d'oppression. Il faut changer de système d'éducation. Il faut avoir une éducation qui soit valable non pas pour la domestication de l'homme, mais pour sa libération. Et ce ne sont que les hommes en action qui pourront le faire.

J'aimerais à ce propos me référer aux écrits et à la philosophie d'un grand pédagogue latino-américain qui travaille à Genève même, Paolo Freire, qui travaille au Conseil oecuménique des Eglises et qui a développé — avec une grande expérience de l'homme de l'Amérique latine, surtout du Brésil et du Chili — une méthode d'éducation fondamentale des paysans analphabètes. Celle-ci n'est pas seulement une éducation traditionnelle, c'est-à-dire un transfert de connaissances d'une certaine élite vers un peuple qu'on considère comme vide de connaissances, mais un système d'éducation qui tend à la découverte de la réalité, et à la découverte des besoins de l'homme par le dialogue et par la recherche en commun, pour apporter des solutions aux problèmes que pose la vie pratique. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas simplement d'une alphabétisation, de mots, de textes scolaires, mais d'une éducation qui se fait dans le moment même et au fur et à mesure que les hommes s'attaquent aux problèmes qui les oppriment. En Amérique latine, cela signifie : qui s'attaquent à des groupes sociaux qui les maintiennent opprimés dans le milieu rural. C'est-à-dire que le fond du problème, c'est la lutte des paysans contre l'oligarchie foncière.

C'est de cette pratique de la vie quotidienne que peut sortir un nouveau type d'éducation ; c'est-à-dire une éducation pour la libération de l'homme, qui conduit à ce genre de participation, à ce genre de mobilisation des masses dont on parlait tout à l'heure. Mais cette éducation-là ne peut pas être donnée de haut en bas. Ce genre d'éducation ne peut pas être fait de la façon traditionnelle élitiste ; c'est une éducation qui vient de la base et qui se fait avec la transformation matérielle des conditions de vie de l'homme.

M. PIERRE KENDE : p.183 Je voudrais revenir à la charge, car je partage la

Où va la civilisation ?

plupart des postulats éthiques que vous venez d'énoncer. Je partage généralement avec vous une grande partie de vos aspirations politiques, mais je suis gêné par le fait que vous parlez uniquement d'avenir, alors que cet avenir a déjà un passé. Et puisque nous sommes avant tout des hommes de science, il serait souhaitable, en quelque sorte par salubrité intellectuelle, de ne pas rester dans le vague quand nous envisageons l'avenir, mais d'analyser objectivement comment cet avenir s'est réalisé dans les pays qui ont déjà fait les premiers pas pour mettre en œuvre cet avenir. C'est pourquoi vos silences sur Cuba continuent de m'étonner. Le grand problème qu'il convient de se poser à l'heure actuelle, c'est de savoir si cette première tentative de révolution socialiste a apporté des solutions, d'une part, aux problèmes spécifiques de l'Amérique latine et, d'autre part, aux aspirations qui sont à la base de la plupart des révoltes, que ce soit en Amérique latine ou ailleurs. J'aimerais bien que vous n'éluiez pas cette question, car tout à l'heure, par une dialectique assez curieuse, vous vous êtes finalement éloigné du problème central qui consiste à voir si, effectivement, la révolution cubaine a permis de réaliser les grandes aspirations des masses populaires en Amérique latine, qui sont sans doute l'égalité, la liberté, c'est-à-dire la désaliénation. Sinon, on ne sait plus ce qui se passe. L'inefficacité économique, la dépendance à l'égard de l'étranger, ce sont bien les problèmes qu'il faut se poser. Il faut avoir l'honnêteté de voir en face la question : est-ce que l'avenir qui a un passé correspond à l'avenir dont on parle en termes généraux ?

M. RODOLFO STAVENHAGEN : En fait, ce que vous voulez, c'est que nous nous mettions maintenant à analyser un pays auquel vous portez un intérêt personnel. Je dois vous dire d'abord que je ne suis pas spécialiste des questions cubaines, pas plus que je ne suis spécialiste des questions du Guatemala, du Chili, du Pérou, etc. Ce qui ne m'empêche pas de parler de l'Amérique latine en général, et à un certain niveau de généralité. Je pourrais à la rigueur vous parler de mon propre pays que je connais assez bien : le Mexique. Mais puisque dans ce pays, d'après vous, l'avenir n'a pas encore commencé, alors cela ne vaut pas la peine de parler du Mexique...

M. PIERRE KENDE : Il n'est pas sûr que l'avenir n'a pas encore commencé au Mexique...

Où va la civilisation ?

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Mais vous ne voulez pas qu'on parle du Mexique.

M. PIERRE KENDE : Cela dépend de cette rupture dont vous avez parlé tout à l'heure ; d'autres pourront situer la rupture à telle époque de la révolution mexicaine. Alors il faut voir ce qui s'est passé au Mexique après la révolution.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : ^{p.184} Vous voyez où cela peut conduire. Je pourrais parler du Mexique, nous pourrions discuter d'un autre pays latino-américain...

Je dois vous avouer que je ne suis pas un spécialiste de la situation de Cuba. Mais il y a des questions de base que vous posez et qui nous concernent tous. Il est important d'y répondre.

Cuba est le premier pays socialiste d'Amérique latine. Il a une expérience de dix ans dans le socialisme. Peut-on faire un bilan ? Je dois dire que les informations en provenance de Cuba sur l'efficacité économique, sur l'économie, etc. sont très éparses. On le sait. J'ai parlé, il y a deux jours, avec un jeune chercheur suisse qui fait une thèse sur la réforme agraire à Cuba et qui n'a pas encore pu obtenir les données lui permettant d'achever sa thèse ; les informations qui permettent d'évaluer l'efficacité du secteur agricole font défaut.

Mais si vous voulez un bilan un peu plus général, je crois qu'on peut très ouvertement en parler.

Cuba peut être, en général, considéré comme un modèle, mais non comme un modèle du point de vue normatif, c'est-à-dire à suivre par les autres pays latino-américains, mais comme un modèle idéal, dans le sens wébérien du terme, c'est-à-dire d'une réalité sociale qui a certaines coordonnées, qui est différent d'autres réalités sociales et qu'on peut comparer avec d'autres modèles plus ou moins artificiels qu'on pourrait construire.

Du point de vue de l'organisation sociale et de l'organisation de la production, il est évident que Cuba a obtenu des succès considérables en ce qui concerne la nationalisation de ses ressources naturelles, la rupture de la dépendance par rapport à celle qui existait avant la révolution de 1959 ; il a fait des progrès considérables en ce qui concerne l'éducation, le domaine de la

Où va la civilisation ?

santé, de l'égalité économique de tous les citoyens, et aussi en ce qui concerne la mobilisation de la population pour certaines tâches de développement.

Est-ce que Cuba a pu résoudre tous les problèmes ? Evidemment non. La « construction du socialisme » est beaucoup plus difficile qu'on ne le croit, et c'est très difficile dans une situation comme celle de Cuba, c'est-à-dire dans une situation de rupture diplomatique avec les Etats-Unis et avec les autres pays d'Amérique latine, de blocage économique international, d'émigration de techniciens qui étaient aux leviers de certaines industries et de l'économie. Mais en résumant on pourrait dire que, peut-être, le plus grand succès de la révolution cubaine c'est précisément qu'elle a pu se maintenir pendant dix ans en dépit de toutes ces pressions militaires, politiques, économiques, etc.

Je ne peux pas aller plus loin, parce que je ne connais pas la situation en détail.

En ce qui concerne votre question sur la liberté, vous vous référez sans doute à l'affaire Padilla, dont on a beaucoup parlé dans les journaux récemment, à la liberté d'expression artistique, etc. On pourrait en discuter. C'est un incident, je pense, dans un processus historique, et il est très important pour nous de pouvoir saisir le sens du processus ^{p.185} historique. D'un point de vue sociologique, je suis moi-même plus intéressé par le sens du processus historique de transformation sociale et économique d'un pays dépendant et semi-colonisé comme l'était Cuba, que par tel ou tel problème de libertés individuelles qui nous sont, évidemment, en tant qu'intellectuels, très chères et que nous voudrions à tout prix garder, même et surtout lorsqu'il y a une transformation révolutionnaire de nos sociétés. Mais je m'interroge, et j'insiste là-dessus, sur le sens historique d'un processus de transformation sociale plutôt que sur tel ou tel incident, aussi regrettable soit-il, qui peut se présenter sur cette voie.

LE PRÉSIDENT : Ma fonction de président m'interdit de poser des questions trop directes, mais je dois dire que j'ai entendu bien des fois ces mêmes considérations à propos de tous les socialismes commençants ; quatre ou cinq ans plus tard, le même socialisme était entré dans la catégorie du stalinisme. C'est la question que nous pouvons difficilement éviter : au terme de votre analyse, tout le monde aboutit à la conclusion que les choses doivent changer, mais en même temps personne ne peut honnêtement se prétendre détenteur

Où va la civilisation ?

d'un programme d'action qui évite cet écueil dans lequel jusqu'à présent tous les socialismes sans exception sont malheureusement tombés.

Je crois alors que nous pourrions peut-être passer au deuxième thème, qui va nous mettre en présence d'une autre difficulté presque impossible à surmonter, en tout cas jusqu'à présent : celle de l'équilibre économique. Votre analyse était fondée sur l'exploitation économique et vous nous avez tous éclairés sur ce phénomène. Nous sommes persuadés que le système, tel qu'il est, fonctionne au détriment des économies les moins avancées. Mais est-il concevable — et sur ce point seuls des économistes peuvent nous répondre utilement — que ce système soit transformé en toute hypothèse, c'est-à-dire avec ou sans socialisme, autoritaire ou pas ?

Sur ce point, je donne la parole à M. Kende.

M. PIERRE KENDE : Nous sommes ici en présence d'un problème dont on peut discuter avec moins de passion et moins de présupposés idéologiques ou de préférences politiques.

Je pense qu'il y a eu, dans votre analyse des difficultés économiques de l'Amérique latine, quelques problèmes généraux qui vous ont échappé.

En effet, le problème des termes de l'échange est un problème de productivité. C'est assez simple. Et je ne vois pas de rapport très direct entre semi-colonialisme et termes de l'échange quand le véritable problème se pose entre pays qui ont une productivité faible et pays qui ont une productivité forte.

Lorsque deux pays font de l'échange, il peut y avoir un profit des deux côtés, quel que soit le niveau de productivité des deux pays, appelons-les A et B. Mais si la productivité croît plus rapidement à l'échelle nationale dans le pays A que dans le pays B, il y aura évidemment une détérioration des termes de l'échange au détriment de B en faveur de A.

^{p.186} En ce sens, tous les pays sous-développés ont un handicap difficile à surmonter qui provient du fait que leur productivité industrielle ou agricole s'accroît beaucoup plus lentement que celle des pays développés. Là, il n'y a pas de panacée, car si vous écoutez les discussions entre économistes de l'Europe de l'Est, vous entendrez évoquer les mêmes problèmes, à savoir la détérioration perpétuelle des échanges bien qu'il n'y ait pas du tout de lien de dépendance ou

Où va la civilisation ?

de colonisation entre les pays de l'Est et les pays de l'Ouest. Cette détérioration provient tout simplement du fait qu'à certaines époques la productivité s'accroît plus rapidement dans les pays de l'Ouest que dans les pays de l'Est. Si c'est l'inverse, nous assistons alors au phénomène contraire, à savoir que les bénéficiaires du changement seront les pays de l'Est au détriment des pays de l'Ouest. Il n'y a donc pas un problème spécifiquement lié à tel ou tel statut politique. Il y a tout simplement un problème économique qu'on ne peut pas combattre autrement que par une efficacité économique accrue. Cela appelle mes remarques de tout à l'heure au sujet de Cuba, car dans la mesure où la productivité s'est accrue très faiblement ou plus exactement s'est détériorée à Cuba, les termes de l'échange ne peuvent évidemment que se détériorer à l'égard des pays avec lesquels il se livre à des échanges normaux. Il n'y a pas de solution politique, il n'y a que des solutions économiques.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Je ne connais pas de solution économique qui ne soit pas politique.

M. PIERRE KENDE : C'est une question de terminologie. Bien sûr, toute économie est politique, mais on peut là-dessus disserter pendant des heures.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : N'étant pas économiste, je m'intéresse surtout aux conséquences politiques des détériorations des termes de l'échange. En fait, on constate que les pays latino-américains étant des pays qui dépendent de la vente de leurs matières premières, la détérioration des termes de l'échange avec les pays industriels affecte négativement leur capacité d'industrialisation, donc de croissance économique, indépendamment du niveau de la productivité de tel et tel secteur.

On a vu d'autre part que dans certains secteurs agricoles il y a eu une augmentation de la productivité et que, dans certains pays, cette augmentation de la productivité et de la production agricole, surtout des cultures destinées à l'exportation, a pu bénéficier à une toute petite élite, à une toute petite classe dominante qui contrôle les ressources naturelles, la terre, le commerce et le pouvoir politique. Et en fin de compte, cette augmentation de la productivité dans le secteur agricole ne profite pas à la grande majorité de la population, mais tend à aggraver la situation de celle-ci.

Où va la civilisation ?

Alors ce qui paraît d'abord un problème très simple de type économique se transforme, en Amérique latine, en un problème politique de premier ordre, dont la solution n'est pas du tout simple.

LE PRÉSIDENT : p.187 Il nous intéresserait d'avoir votre réponse sur la question de savoir comment on peut imaginer une modification de l'équilibre des échanges entre pays socialistes — et on peut encore une fois écarter tout à fait le problème des libertés publiques et personnelles. C'est un problème qui est maintenant historique ; à savoir que le rapport des échanges internationaux n'est pas sensiblement amélioré. De sorte que les pays se défendent les uns contre les autres par de vieux procédés et des rivalités diplomatiques. On ne peut pas dire qu'à cet égard les deux parties du monde soient sensiblement différentes. Il y a des peuples exploités et des peuples dominants dans la mesure où ils disposent d'une supériorité en termes de productivité appuyée sur une supériorité militaire.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Je pense qu'il y a ici des représentants des pays socialistes qui seront sans doute mieux placés que moi pour répondre à ces inquiétudes qui sont aussi les miennes. Je ne parlais que de l'Amérique latine ; si nous devons parler de ces problèmes dans le camp des pays socialistes, on devrait demander à nos invités des pays socialistes d'essayer d'apporter une réponse.

LE PRÉSIDENT : Nous allons donc passer à un point qui est d'ailleurs très voisin et qui concerne le rôle des différences proprement culturelles. Il y a en particulier le problème de la fécondité. Dans quelle mesure cette fécondité dépend-elle d'une culture particulière ?

M. CHARLES JEAN-RICHARD : Dans sa conférence d'hier soir, M. Stavenhagen nous a brossé un tableau poignant ; il nous a parlé de l'augmentation presque explosive de la population qui nécessite des investissements très considérables dans tous les domaines de l'infrastructure. Or, d'où vient le phénomène de l'augmentation de la population ? C'est peut-être le fait d'une insatisfaction ou d'une peur. De plus, la part de population qui s'ajoute à celle qui existe vient précisément des milieux qui ne peuvent pas

Où va la civilisation ?

contribuer aux investissements qui seront nécessaires pour satisfaire les besoins élémentaires des nouvelles populations.

Il y a là, me semble-t-il, un phénomène de déséquilibre institutionnel, et je rejoins l'idée que les institutions devraient être réformées de manière que les conceptions culturelles puissent évoluer dans un sens heureux.

Ma question est donc la suivante : peut-on établir une relation de cause à effet entre la pauvreté des uns et l'accroissement de population dans son ensemble ?

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Effectivement, l'Amérique latine connaît un des taux d'accroissement démographique les plus élevés du monde, 3 % par an environ, et certains pays, dont le Mexique, dépassent ce taux (4 % par an). Taux ^{p.188} qui n'est atteint par aucun autre pays. Mais aujourd'hui, l'explosion démographique est devenue l'épouvantail universel, et partout il y a des programmes de contrôle des naissances, de planification familiale. Des programmes coûteux sont mis sur pied par les organisations internationales pour essayer d'enrayer l'accroissement démographique des populations latino-américaines. Mais le lien entre croissance démographique et développement économique n'a été démontré nulle part. Il y a en Amérique latine des pays avec des densités de population tout à fait différentes. Il y a des pays qui sont presque sous-peuplés, comme le Paraguay, et qui ont des niveaux de vie tout aussi bas que des pays beaucoup plus peuplés. Il y a aussi en Europe des pays qui ont une densité de population des plus fortes du monde, comme la Belgique, et qu'on ne peut pas compter parmi les pays sous-développés.

Donc la relation entre densité de population et développement économique n'est pas évidente. Cela ne signifie pas que la dynamique de l'accroissement de la population n'a pas une certaine influence sur les possibilités économiques d'un pays. Mais je pense qu'il s'agit surtout de la question du taux d'accroissement.

Il a été démontré, par exemple, qu'une certaine poussée démographique est même nécessaire pour le développement économique, puisque cela crée de nouveaux besoins, c'est-à-dire une demande qui stimulera la production, et l'économie en général.

D'autre part il est clair qu'une croissance démographique très élevée

Où va la civilisation ?

entraîne des investissements publics dans des hôpitaux, des écoles, des logements, etc. Et on pourrait se demander si ces investissements ne devraient pas être canalisés plutôt vers des fins beaucoup plus productives — c'est-à-dire qu'ils pourraient contribuer à augmenter la croissance économique elle-même — au lieu de les canaliser vers des fins sociales, imposées par la poussée démographique.

Mais ce n'est certainement pas l'explosion démographique qui est à la base de la misère et de la pauvreté de la plus grande partie de la population latino-américaine. Ce sont les structures économiques et politiques dont nous avons déjà eu l'occasion de parler.

A mon avis, le problème du contrôle des naissances est surtout un problème de type familial, c'est-à-dire que le problème n'est pas économique au niveau national. C'est un problème de type familial qui doit être résolu au niveau de chaque famille. On sait qu'il y a des familles très nombreuses ; on sait qu'il y a des situations intolérables, surtout pour les mères ; on sait qu'il y a un taux de mortalité infantile très élevé, et dans de tels cas les familles devraient avoir le droit de planifier, d'échelonner ou de limiter les naissances à leur gré. Mais dire que l'explosion démographique est la cause du sous-développement, ou dire qu'en limitant les naissances les pays se développeront davantage, c'est à mon avis une erreur ; c'est une illusion qui ne tient pas debout.

LE PRÉSIDENT : Il y avait la question plus générale — mais que nous pouvons peut-être laisser de côté pour le moment — de la mentalité particulière des différents peuples. C'est partiellement un ^{p.189} faux problème, en ce sens qu'étant donné un certain type de rapports sociaux, on voit apparaître des valeurs, des orientations, qui sont plutôt à considérer comme le produit de cette situation que comme une réalité qui aurait sa vie propre. Nous pourrions peut-être y revenir tout à l'heure.

Nous aurions, je crois, avantage à passer maintenant à des questions de méthodologie générale, particulièrement celles que désire soulever le professeur Vladescu-Racoassa, membre de l'Académie des sciences sociales et politiques de Roumanie, et ensuite M. Aranguren, qui est l'un des conférenciers de cette session.

Où va la civilisation ?

M. GHEORGHE VLADescu-RACOASA : Je ne voudrais pas m'engager comme M. Stavenhagen à défendre le socialisme ou, étant d'un pays socialiste, à justifier notre organisation. Tel n'est pas mon propos.

J'ai écouté avec beaucoup d'intérêt la conférence de M. Stavenhagen et, en tant que sociologue, j'ai eu la satisfaction de voir confirmer ma conviction profonde de l'exceptionnelle portée de la sociologie. Comme science fondamentale, elle est capable de guider toutes les richesses des sociétés humaines dans un esprit de synthèse réaliste et objective.

L'analyse rigoureusement scientifique et approfondie des structures sociales, économiques et politiques, principalement des pays d'Amérique latine, que nous avons suivie avec beaucoup d'attention nous a montré une image des plus véridiques de ce continent en plein bouillonnement.

Je me rallie aux remarques et observations spécifiquement scientifiques qu'a faites le conférencier, non seulement en ce qui concerne l'analyse admirablement conduite d'une réalité aussi vaste et complexe, mais aussi en ce qui concerne les conclusions auxquelles il est arrivé logiquement pour répondre à la question posée par les Rencontres Internationales de Genève : « Où va la civilisation ? », et en l'espèce la civilisation des pays de l'Amérique latine.

En tant que sociologue marxiste de formation occidentale, et comme homme de culture et militant politique dans un pays en pleine construction socialiste, je félicite sincèrement, cordialement notre conférencier pour l'objectivité intellectuelle et scientifique dont il a fait preuve au cours de cette instructive et passionnante conférence.

Mon devoir est également d'adresser des félicitations aux dirigeants et organisateurs des Rencontres Internationales de Genève pour le choix qu'elles ont fait des conférenciers.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Pour ce qui est de la méthode, je suis d'accord avec notre collègue de Roumanie, je la trouve très bonne. Mais je voudrais dire que pendant la conférence de M. Stavenhagen, chacun a eu à un moment donné son propre épouvantail et peut-être a-t-on donné naissance à des épouvantails qui n'existaient pas : par exemple l'épouvantail de Cuba. Mais peut-être y a-t-il eu un autre épouvantail : la préoccupation excessive du conférencier en ce qui concerne l'élite et l'élitisme. C'est-à-dire qu'il a passé trop rapidement du mot

Où va la civilisation ?

« élite » au mot « élitisme ». Nous sommes tous contre ^{p.190} l'élitisme. Mais la fonction de l'élite est absolument nécessaire. Il est absolument nécessaire qu'il y ait toujours une élite. Depuis Lénine nous savons très bien que la dialectique élite-masse est absolument nécessaire.

LE PRÉSIDENT : Nous allons maintenant poursuivre ce tour d'horizon méthodologique avec deux étudiants espagnols.

M. GONZALES : Il ne s'agit pas de deviner le futur, mais aussi de le diriger. Nous considérons la volonté humaine comme un important agent de transformation. C'est pourquoi nous vous demandons de nous éclairer sur les branches de l'alternative que vous avez signalées.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : A la fin de ma conférence d'hier, je me suis permis de signaler ce qui, à mon avis, constitue les trois branches possibles de l'alternative de l'avenir latino-américain ou des pays latino-américains : soit la continuation de ce que nous avons appelé le développement dépendant passant de crise en crise, etc. ; soit un développement capitaliste autonome, nationaliste, etc. ; soit une modification fondamentale des structures du pouvoir et des structures de classe, conduisant au socialisme révolutionnaire.

Ce sont évidemment des modèles très grossiers. On pourrait peut-être en ajouter d'autres, ou bien on pourrait subdiviser chacun de ces modèles en plusieurs sous-modèles. Est-ce que, personnellement, j'ai une préférence pour l'un ou l'autre de ces modèles ?

Je pense que la réponse a été donnée par la manière dont j'ai traité la présentation de ces trois modèles. Très clairement, je ne me considère pas comme favorable au développement dépendant puisque je pense que c'est la cause de beaucoup de maux et de misères en Amérique latine.

En ce qui concerne le développement national autonome capitaliste, je ne crois pas qu'il soit possible, même s'il peut paraître souhaitable. La structure des classes actuelle en Amérique latine (même si elle conduit à une certaine croissance économique) maintient d'énormes inégalités intérieures, avec ses systèmes parfois très subtils d'aliénation des élites et d'oppression des masses populaires. Ce n'est pas là un avenir qui me plaise.

Où va la civilisation ?

C'est dans le troisième modèle que je place mes espoirs. Mais évidemment, ce modèle peut se dédoubler et, pour répondre à une de vos inquiétudes, Monsieur Kende, je ne dis pas que ce modèle tel que moi-même j'aimerais le vivre, existe déjà quelque part ; mais cela ne veut pas dire que je n'ai pas confiance qu'il puisse devenir un modèle valable dans l'avenir.

M. MARTINEZ : Vous serez certainement d'accord avec moi pour reconnaître qu'il faut connaître parfaitement le passé pour pouvoir penser l'avenir.

Ma question est que l'indépendance des pays de l'Amérique latine s'est jouée en même temps que l'indépendance des pays de l'Amérique ^{p.191} du Nord. Nous constatons cependant aujourd'hui combien la différence est grande entre ces pays. Je ne pense pas que la cause de cette situation soit un problème de colonialisme et je vous demande quelles sont les vraies causes de la situation en Amérique latine.

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Je me suis efforcé, hier soir, d'expliquer, non pas les vraies causes, parce que personne n'a le monopole de la vérité...

M. MARTINEZ : Je demande les vraies causes historiques.

LE PRÉSIDENT : M. Martinez vient de nous demander comment on peut expliquer le développement aussi divergent de deux territoires qui ont débuté par un état de colonisation. On nous a aussi invités à réfléchir sur le cas du Japon.

Pourriez-vous tenter de répondre à ces questions ?

M. RODOLFO STAVENHAGEN : Sur les causes historiques du sous-développement en Amérique latine et dans le tiers monde, il y a depuis quelques années un effort assez considérable de recherche et de conceptualisation et de « théorisation » qui n'a pas encore abouti totalement. C'est-à-dire que les savants qui se préoccupent de ces aspects sont encore en train de chercher, de développer des théories, de réinterpréter le passé en fonction du sous-développement actuel, etc.

On peut, je crois, partir d'une première constatation, à savoir que les causes

Où va la civilisation ?

du sous-développement actuel ont des racines historiques profondes. Mais quelles sont ces racines historiques ?

Il est évident que chaque pays a sa propre histoire ; mais il est aussi évident qu'il y a une histoire mondiale depuis au moins le XVI^e siècle depuis l'expansion de l'Europe, la découverte et la conquête du Nouveau-Monde, et, ultérieurement, la colonisation des autres pays du tiers monde ; il s'est créé un système mondial qu'on peut appeler le système capitaliste mondial en évolution sous l'hégémonie de certains pays dominants, dont l'Espagne. L'histoire plus récente de l'Espagne s'explique peut-être du fait qu'elle a été le premier pays colonisateur et colonialiste du monde moderne, et que, depuis ce moment-là s'est créé un système mondial ; et on ne peut pas comprendre les problèmes du sous-développement dans les pays d'Amérique latine et dans les pays du tiers monde si ce n'est par rapport à leur insertion dans ce système mondial.

Vous avez évoqué tout à l'heure la question — et elle nous préoccupe tous — de la différence entre l'Amérique anglo-saxonne du Nord, surtout les Etats-Unis, et l'Amérique latine.

Pendant très longtemps, on a émis l'idée que ces différences peuvent s'expliquer par des facteurs culturels, par des facteurs de mentalité, et même par des facteurs religieux. On nous a dit, par exemple, que les pays latino-américains sont pauvres et arriérés parce qu'il y a dans ces pays une culture catholique, tandis que les Etats-Unis se sont développés p.192 parce qu'ils ont été colonisés par les protestants. Une théorie avancée par Max Weber explique le développement capitaliste en fonction de la mentalité ou de l'éthique protestante. Et on a pu opposer l'Amérique latine à l'Amérique du Nord en fonction de ces quelques valeurs culturelles différentes.

On nous a d'autre part dit pendant très longtemps que l'Amérique latine était sous-développée parce qu'il y a une pluralité ethnique et culturelle ; que les indigènes étaient différents des « pilgrims » venus sur les côtes de l'Amérique du Nord. Et puis, les colonisateurs anglais ont exterminé les indigènes, tandis que les Espagnols n'ont pas exterminé les indigènes. Les différences culturelles existent, mais elles n'expliquent pas les différents degrés de développement. Des nouvelles théories qui ont surgi plus récemment dans les analyses historiques ont trait à la manière dont ces différents territoires du

Où va la civilisation ?

Nouveau-Monde se sont insérés depuis le début de l'expansion coloniale européenne dans le système capitaliste en formation.

Et précisément, les pays les plus pauvres de l'Amérique latine, aujourd'hui, sont les pays qui, du XVI^e au XVIII^e siècles, étaient ceux qui offraient les plus grandes richesses à l'Europe en expansion. Le Brésil, avec les Caraïbes, était la grande plantation de cannes à sucre ; le Pérou, la Bolivie et le centre du Mexique étaient les fournisseurs de l'or et de l'argent pour l'Espagne dont l'accumulation des richesses permit ultérieurement l'industrialisation de l'Europe. C'étaient des pays riches qui attiraient les intérêts économiques de l'Europe de l'époque, et qui étaient colonisés en fonction de leurs richesses naturelles. Et c'est l'exploitation de ces richesses naturelles qui, à mon avis, explique le sous-développement d'aujourd'hui.

Au nord des Etats-Unis, là où sont arrivés les « pilgrims » en provenance d'Angleterre, il n'y avait pas de richesses naturelles ; il n'y avait rien à exploiter. Et la Nouvelle Angleterre a pu se développer parce qu'elle ne disposait pas de richesses naturelles propres qui attiraient les intérêts européens. Elle ne disposait pas non plus de main-d'œuvre exploitable comme c'était le cas dans l'Amérique espagnole. Cela explique en partie pourquoi le nord-est des Etats-Unis s'est tourné non pas vers la production des richesses naturelles à transférer en Europe, mais vers une industrialisation, vers une production manufacturée artisanale, et surtout vers le commerce. La grande richesse de New England aux XVII^e et XVIII^e siècles, résidait dans la construction de navires qui faisaient le commerce triangulaire entre l'Angleterre, les Caraïbes et l'Afrique en transportant les matières premières et en amenant vers l'Amérique des esclaves. Et c'est avec cela que les colonisateurs des Etats-Unis du nord-est se sont enrichis. Dès le départ, il y a eu une évolution économique tout à fait différente entre les colonisateurs du nord-est des Etats-Unis et les pays d'Amérique latine.

Vous pouvez comparer le nord-est des Etats-Unis avec le sud. Au sud, il s'est créé une économie de type colonial, comme celle du Brésil basée sur l'esclavage. La guerre civile du XIX^e siècle, entre les esclavagistes du sud et la bourgeoisie du nord, s'est terminée par la victoire des industriels du nord. Mais aujourd'hui encore, le sud est la région la plus sous-développée des Etats-Unis.

Alors je pense que l'on trouve dans l'histoire économique de l'Amérique

Où va la civilisation ?

latine ainsi que dans l'histoire économique de tout le tiers monde depuis l'époque coloniale, les facteurs explicatifs du sous-développement d'aujourd'hui. Mais la recherche n'est pas encore terminée et il faut encore faire beaucoup d'efforts pour vraiment comprendre ce qui s'est passé.

LE PRÉSIDENT : Je crois que nous ne pouvons conclure mieux que sur ce brillant exposé qui nous a démontré une nouvelle fois la grande érudition et l'extraordinaire capacité d'analyse de M. Stavenhagen.

@

TROISIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Hubert Beuve-Méry

@

LE PRÉSIDENT : p.195 Hier soir, M. Grosser nous a dit que toute communication sociale était un acte d'éducation. Nous avons donc bénéficié d'un acte d'éducation, si j'ose dire, magistral. Et maintenant, il s'agit, reprenant une expression qui a connu une certaine fortune en France, d'aller « plus loin » avec lui, c'est-à-dire de l'amener à nous fournir des précisions, des compléments, éventuellement des justifications.

J'ajoute que, pour ce soir ², M. Grosser et moi-même — et je crois tous ici — nous souhaiterions très vivement une large participation des étudiants. Nous représentons ici ce qu'il faut bien appeler, que cela nous plaise ou non, une sorte d'établissement. Personnellement, je me range déjà parmi les marginaux du grand âge. Ce qui donc serait particulièrement intéressant ce soir, c'est que le dialogue pût s'établir avec les marginaux, si j'ose dire, du jeune âge, avec ces « adorés » et « exclus » dont nous parlait hier M. Grosser.

Cela dit, comment suivre ce débat qui ne doit pas prendre un tour rigide ? Nous pourrions d'abord tenir compte de certaines réflexions touchant la façon générale dont M. Grosser a abordé son problème, et qui met en cause, si je puis dire, sa personnalité, son comportement ; et puis des réflexions qui visent à compléter ou approfondir ce qu'il nous a dit de la crise : crise de la société ou crise de l'éducation.

Enfin, ce qui est peut-être le plus important, en tout cas le plus concret et le plus pratique : il a prononcé hier le mot de « participation » et toutes les questions, en principe, devraient se rapporter à la façon de réformer, compléter, rendre efficace surtout, cette éducation qui est bien entendu une éducation mutuelle des enseignants, mais aussi des enseignants par les enseignés.

Cela dit, je donne la parole à M. Nantet pour qu'il pose la première question.

¹ Le 3 septembre 1971.

² Allusion à l'entretien de l'après-midi du 3 septembre, voir p. 217.

Où va la civilisation ?

M. JACQUES NANTET : Le fait que je retiens une considération générale sur la conférence d'Alfred Grosser ne signifie pas ^{p.196} du tout que je mets en cause sa personnalité. Bien au contraire, je suis fondamentalement d'accord sur l'ensemble des réflexions et des analyses qu'il a données hier. Et pour autant, je me fais un peu l'avocat du diable en me demandant si, plutôt que de nous donner une réponse à un certain nombre de problèmes qui se posent aujourd'hui, il n'a pas, du mouvement naturel de sa conférence, tracé le portrait d'un type d'homme dont il est l'un des plus éminents représentants, et que j'appellerai pour simplifier : l'homme libéral. C'est une lignée que nous connaissons tous, pour ne parler que de la France, que nous voyons bien traverser les siècles depuis Montesquieu jusqu'à Tocqueville en passant par Voltaire que nous opposerons à Rousseau. Sur tous les problèmes qui se posent, il a réagi en libéral, selon un certain tempérament que vous pouvez appeler pragmatique, anglo-saxon, face à une philosophie allemande qui présente un caractère en lui-même autoritaire. Nous avons vu se dresser le portrait d'un grand conservateur libéral, genre Disraëli, et c'est cela qui ressort de cette conférence.

D'autant que les réactions d'Alfred Grosser se sont fait jour sur un certain nombre de problèmes dont on nous a laissé penser qu'ils étaient spécifiques de ce temps. Or, il me semble que ces problèmes-là ne sont pas tellement spécifiques, qu'en tout cas ils se sont toujours posés. Les problèmes de générations se sont toujours posés, les problèmes d'éducation se sont posés de façon très vive. La présence du Français dogmatique, c'est-à-dire de conception philosophique totalitaire, s'est posée également dès le XIX^e siècle. Puis, il nous a présenté l'idée de changements par paliers, et l'idée de progrès, comme une chose d'aujourd'hui. Or, l'idée de progrès remonte bien avant ; au temps de Charlemagne l'idée de progrès existait. Senghor, dont j'étudie la pensée aujourd'hui, a dit : la différence fondamentale entre la civilisation européenne et l'attitude du monde noir est dans l'idée de progrès.

Donc, ce que M. Grosser présente comme des problèmes d'aujourd'hui, sont des problèmes de l'ensemble du mouvement de civilisation auquel nous participons.

On pourrait dire que subsistent face à ce tempérament, auquel personnellement j'adhère, d'autres réactions, d'autres critères, d'autres caractères.

Où va la civilisation ?

M. JOHN GOORMAGHTIGH : Tout parent, tout éducateur présent hier soir, devait être frappé par l'accent de vérité de ce qu'a dit Alfred Grosser avec tellement de conviction et tellement d'élégance. Mais en rentrant chez moi, hier soir, j'ai commencé à me dire que ce n'était peut-être pas aussi satisfaisant que cela avait pu le paraître à première vue. Et je me suis demandé : pourquoi cette absence de satisfaction ?

Je me suis dit qu'Alfred Grosser, fidèle à lui-même, fidèle à sa tradition de conciliateur, de médiateur, avait cherché encore une fois à rapprocher les deux pôles de façon peut-être un peu excessive.

Il m'a semblé qu'il a peut-être passé d'une manière trop facile sur la vraie profondeur de la crise que nous vivons actuellement. Je pense, p.197 en d'autres termes, qu'il a été trop modéré ; qu'il a choisi une voie trop médiane en voulant s'assurer à droite et à gauche.

J'ai un peu étudié les problèmes de la conciliation et de la médiation sur le plan international. Une première chose me paraît évidente : c'est que ce n'est pas en cherchant à atténuer les deux pôles d'un conflit, ou en cherchant à ne pas attirer l'attention sur les différences fondamentales, qu'on arrive à résoudre un conflit. Au contraire. On le recouvre, mais on ne va pas au fond des choses.

Il m'a semblé qu'il aurait fallu que Alfred Grosser poussât beaucoup plus loin son analyse, et qu'au lieu de passer assez rapidement sur l'analyse de la substance même de la crise actuelle en se limitant essentiellement à des considérations d'ordre social, il allât plus loin. Et j'aimerais qu'il le fasse avec nous ce matin, comme l'a suggéré notre président.

Il a d'abord parlé de la volonté, de son admiration pour la volonté, et du manque de volonté qui caractériserait la jeunesse actuelle. Je ne pense pas que ce soit vrai. Si j'en juge par celle que je vois, la jeunesse actuelle, au contraire, fait une manifestation de volonté considérable, volonté de réformer, volonté de ne pas accepter ; il est tellement plus simple d'accepter les valeurs établies que de les réexaminer, mettre en cause les valeurs de la société dans laquelle on se trouve. Il suffit de voir combien de jeunes sont disposés à sacrifier leur confort matériel et leur confort intellectuel à la mise en cause des valeurs de leurs parents, de leurs professeurs, de ceux qui cherchent à les éduquer ou à les endoctriner.

Où va la civilisation ?

M. Grosser a eu tout à fait raison de dire que si l'on rejette la critique rationnelle, on s'expose à tous les dangers de tous les totalitarismes. C'est exact. Mais il faudrait pousser plus loin et voir que les jeunes rejettent actuellement une certaine forme de rationalisme. Comme les physiciens — et vous m'excuserez de m'aventurer dans un domaine que je connais mal — ont dû s'écarter de la physique newtonienne, de même nous devons nous écarter d'un rationalisme trop formel, qui est évidemment facilement critiquable comme étant au service de l'établissement.

Je reprocherai également à M. Grosser d'avoir très peu touché l'élément esthétique. Or l'engagement esthétique de la jeunesse actuelle me paraît un engagement très réel, un engagement fondamental ; et c'est souvent par une sorte de recours à l'esthétique que la jeunesse actuelle trouve, me semble-t-il, à la fois sa volonté de maîtriser les techniques, de maîtriser les moyens d'expression, et aussi un substitut à ce formalisme rationnel dont il était tout à l'heure question.

Encore une fois, tout cela se situe dans un cadre extrêmement social. Après tout, être social ce n'est pas seulement dire pardon et merci dans les cas que citait M. Grosser ; c'est désirer faire de la culture quelque chose d'universel. Un des éléments les plus encourageants qu'on voit dans les manifestations de jeunes actuellement, c'est leur désir de faire de la culture non pas l'apanage d'une petite élite extrêmement restreinte, mais quelque chose de vrai et non pas de byzantin (au sens classique du terme).

M. ALFRED GROSSER : p.198 Je suis d'accord avec Jacques Nantet. Il y a une certaine tradition libérale, et j'aime bien qu'on me compare à Tocqueville, mais pas à Disraëli qui était conservateur ! Mais ce n'est pas cela qu'il faut regarder. Dans les périodes de guerres de religion, il est bon, souhaitable, qu'il y ait des gens qui soient à la fois raisonnables et courageux. Et je pense à Erasme, à Aron. Je souhaite qu'il y ait dans les guerres de religion des Erasme raisonnables et courageux, et des Raymond Aron pour faire comprendre la vérité qu'il y a chez l'adversaire. Faire comprendre aux deux affrontés la part de vérité qu'il y a chez l'adversaire, c'est une tâche pédagogique de paix qui n'est pas de la médiation mais de l'information, et qui n'est possible que si l'on est soi-même convaincu qu'il n'y a pas à prononcer la condamnation absolue qu'il a fallu prononcer contre le nazisme. Il y a des moments où c'est le non absolu, où

Où va la civilisation ?

il n'y a pas de médiation. Je crois que dans nos pays — et je ne parle pas de l'Amérique du Sud — il n'y a pas de conflit où il y ait la justification possible de l'ennemi absolu. Mais s'il n'y a pas la justification possible de l'ennemi absolu, faire que le conflit se déroule sur des données vraies, et non sur des données mythologiques, fait partie d'un travail pédagogique élémentaire, politique.

Jacques Nantet m'a fait dire que j'avais parlé de progrès par paliers. J'ai parlé du fait qu'aujourd'hui il n'y avait plus de paliers. Et c'est cela la nouveauté. En 1936, en plein front populaire, lorsque Léon Blum parle de la pause, on fait un bilan de l'acquis et on dit : c'est déjà pas mal, on peut attendre un peu pour aller plus loin. Aujourd'hui, il n'est plus possible de considérer comme définitif ce qu'on a acquis, qu'il s'agisse de l'implantation géographique de chacun, de l'implantation professionnelle ; et c'est cela précisément qui est une des causes du trouble que j'ai tenté d'analyser hier. Mais ce n'est qu'une incidente.

La « crise profonde » a été proclamée vingt ans par vingt ans, dix ans par dix ans. Or, je dis, et je le dis d'autant plus résolument que c'est John Goormaghtigh qui a posé la question, soit quelqu'un qui est passé par l'expérience des camps de concentration : est profonde une crise dont le risque est de déboucher sur le massacre ; est profonde la crise qui oppose Israël et les pays arabes ; est profonde la crise sociale en Amérique du Sud. Mais savoir la place de chacun dans la société est une crise qui se produit de temps à autre. Ce sont des crises sociales qu'on retrouve de période en période. Celle-ci a une ampleur plus grande qu'en 1918 ou en 1932, mais je ne crois pas qu'il faille parler de tragédie.

Atténuer les pôles de l'opposition, cela me paraît fondamental, d'autant plus qu'on ne peut pas parler des « jeunes » ; les jeunes dont vous tracez le portrait constituent une toute petite sous-catégorie (une infra-catégorie en quelque sorte), et je me suis abstenu le plus possible de parler *des* jeunes. Ce n'est pas aux jeunes que je m'en suis pris pour leur manque de volonté, c'est aux éducateurs. Ceux qui abdiquent aujourd'hui, ce sont les éducateurs ; ils considèrent qu'il s'agit de ne pas employer leur volonté pour pouvoir dire qu'il y a une libre expression très forte du côté des jeunes.

p.199 Et je crois que, chez les jeunes aussi, le goût non pas du rationalisme mais de la pensée logique n'est pas suffisamment développé. Vous les félicitez de refuser. Il est plus facile de refuser que de connaître ; s'il est facile

Où va la civilisation ?

d'accepter de connaître, il est encore plus facile de refuser de connaître, et nous avons toute une série de refus qui reposent d'abord sur le refus de connaître.

Enfin, lorsqu'on parle de l'esthétique, il faudrait aller très loin. D'abord, parce que chaque génération fait sa révolution esthétique, et ensuite parce qu'en matière de culture, je ferais vingt-cinq sous-catégories. D'abord, ceux qui disent : il faut apporter une culture existante à ceux qui en sont dépourvus. C'est ce que j'appellerai la version Jean Vilar des choses, et j'en suis ; puis ceux qui disent : la culture à transmettre est une culture morte et bourgeoise, il faut en inventer une complètement différente. C'est la solution chinoise. Et, dans ce cas-là, je ne suis pas d'accord.

Or, la solution qui consiste à ouvrir à la culture ceux qui en sont privés, c'est une solution modérée ; une solution intermédiaire. Ce n'est pas une solution de briseurs de ponts.

LE PRÉSIDENT : Quelqu'un a-t-il quelque chose à dire au sujet de l'optimisme du conférencier ?

M. GILLO DORFLES : Je suis d'accord sur ce que M. Grosser a dit à propos de l'éducation et je pense que l'optimisme est sans doute une chose bonne, aujourd'hui comme toujours.

Mais lorsqu'on est en présence d'une crise de génération, il faut tenir compte d'un changement qui est intervenu parmi les jeunes. Naturellement lorsqu'on parle de jeunes, c'est toujours de jeunes spécifiques qu'il faut parler. Or, je crois qu'il y a une plus grande différence entre les jeunes d'aujourd'hui et notre génération, que celle qui a existé entre notre génération et celle de nos pères et de nos grands-pères. Il y a eu, je pense, une coupure plus nette. Et cette coupure concerne aussi les mœurs, la manière de vivre, l'habillement, la vie communautaire ; c'est-à-dire que nous sommes dans une période où les personnes jeunes de 20 ans, de 15 ans, de 25 ans, aiment une sorte de vie communautaire que je voudrais définir comme mentalité tribale. Il suffit d'aller dans une salle de danse et de voir les danses modernes, pour se rendre compte que l'attitude des jeunes est tout à fait différente de celle que nous avons. Je dis « nous », car nous ne pouvons plus accepter une mentalité qui est complètement opposée à l'individualisme dont nous sommes malheureusement

Où va la civilisation ?

les dépositaires. Alors, lorsqu'on parle d'éducation et de différence entre les générations, il ne faut pas seulement tenir compte de raisons politiques, sociologiques ou d'éducation, mais il faut tenir compte de différences qui sont pour ainsi dire physiologiques.

M. ALFRED GROSSER : Ce qui me frappe, c'est le passage de la sexualité obscène des danses que vous dansiez, à la chasteté des danses d'aujourd'hui.

M. GILLO DORFLES : p.200 C'est cela le danger...

M. ALFRED GROSSER : Les danses actuelles sont d'admirables danses du corps, de libération du corps, alors que le tango, par exemple, était un bas simulacre de l'acte sexuel. Ce n'était pas très sain, et je préfère que l'acte sexuel soit entièrement accompli, et ailleurs que sur une piste de danse...

Si vous parlez de l'activité de groupes des jeunes, je rappellerai qu'il y a des phénomènes de groupes beaucoup plus anciens que ceux de la génération actuelle. Vous ne pouvez pas comprendre beaucoup de choses qui se sont passées en France sans l'admirable travail des mouvements de jeunesse confessionnels qui ont mis en avant un type d'homme qui se trouva en partie réalisé dans la suite, et qui mettait au premier plan des valeurs de groupes vécues en pleine personne. Je me permets de faire allusion à Emmanuel Mounier. La « personne » de Mounier, c'est très exactement le contraire de l'individu. C'est l'homme qui ne se perd pas dans le groupe, mais dont la personne ne s'accomplit qu'à l'intérieur du groupe dont il fait partie. Il ne me paraît pas vrai de dire qu'il y a une génération où primait l'individu, et qu'aujourd'hui, au contraire... etc. C'est beaucoup plus compliqué, et aujourd'hui encore vous trouvez des tendances extrêmement différentes. Vous trouvez ceux qui vivent en groupe ; vous trouvez ceux qui vivent dans l'isolement le plus total, gardant un minimum de communications sociales ; vous trouvez ceux pour qui le groupe est la société : les déshérités. Vous trouvez ceux pour qui le groupe, c'est simplement le petit groupe de copains avec qui on est ensemble, qui exclut l'ensemble du reste de la société. Et je pourrais faire des gradations infinies sur les rapports individu-personne-groupe dans la conception de diverses catégories de jeunes, même parmi ceux qui, vus de l'extérieur, se situent à peu près sur le même plan socio-idéologique.

Où va la civilisation ?

M. GILLO DORFLES : A propos de la sexualité et du tango, je voudrais faire une autre remarque. Je pense que, de nos jours, nous assistons à une sexualité de groupe qui est très dangereuse. Je ne dis pas qu'une orgie ne soit pas permise, mais autrement. Jadis il y avait tendance à une sexualité qui naturellement était restreinte aux deux partenaires ; à présent, nous assistons à une sorte de sexualité de groupe, et je pense que c'est une chose dangereuse.

M. ALFRED GROSSER : Il y a une chose qui va nous départager : aimez-vous danser ? Moi beaucoup...

M. GILLO DORFLES : Moi aussi !

M. ALFRED GROSSER : Avez-vous vu à votre époque un danseur s'accomplir et être dans la joie de la danse sans aucun contact physique avec aucun partenaire ? Aujourd'hui, dans les groupes qui dansent, vous retrouvez des danses beaucoup plus anciennes...

M. GILLO DORFLES : p.201 Tribales...

M. ALFRED GROSSER : Est-ce que tribale est péjoratif ?

M. GILLO DORFLES : C'est une régression.

M. ALFRED GROSSER : Vous prenez de plein fouet les méthodes Montessori, Dalcroze ; vous prenez de front tout ce qui s'est fait de nouveau dans la pédagogie moderne depuis un demi-siècle, à savoir la libération du corps dans la danse. Tout ce qui se dit depuis trente ou quarante ans sur la libération par l'expression du corps, est-ce une régression ? Alors tous les mouvements de pédagogie de progrès, depuis quarante ans, seraient en régression ?

M. GILLO DORFLES : Je ne veux pas abuser de la parole, mais il serait intéressant de faire une conférence à propos de Dalcroze, de Steiner et de l'éducation à travers le corps. Je suis d'accord que par l'eurythmie on peut rejoindre un développement spirituel.

Où va la civilisation ?

LE PRÉSIDENT : Puisqu'il est question de développement spirituel, nous pourrions demander à M. Jean-Richard de prendre la question par un autre bout, en nous exposant ses idées relatives à la religion qu'a suscitées en lui la conférence de M. Grosser.

M. CHARLES JEAN-RICHARD : Je remercie M. Grosser d'avoir abordé hier soir une question concernant la religion. C'est en passant qu'il nous a dit que deux mille ans de christianisme étaient arrivés à une sorte d'impasse. A ce sujet, on peut se demander si M. Grosser dispose d'écrits où il détaille cette opinion. On peut, d'autre part, se demander si cette remarque ne couvre pas une réalité beaucoup plus profonde, en ce sens que nous sommes arrivés aujourd'hui à une sorte d'étape de maturité qui nous arrache à une situation où nous n'étions que des enfants soumis à toutes sortes d'autorités.

Quel est le sens profond de cette évolution qui nous fait saisir, aujourd'hui, que c'est entre nos mains que se trouve l'avenir, et non entre les mains d'une imagination dont on connaît très mal les propriétés.

M. ALFRED GROSSER : Si vous en êtes d'accord, je ne répondrai pas trop brièvement, car la question est tout de même trop fondamentale.

D'abord une référence : je me suis expliqué sur ce problème dans le chapitre VII et dernier de mon livre : « Au nom de quoi ? » Et puis, je n'ai jamais dit hier soir que vingt siècles de christianisme avaient abouti à une impasse. C'est tout à fait différent. D'abord, l'apport chrétien était et reste irremplaçable, et d'une dimension qui fait qu'aujourd'hui encore, dans la plupart de nos pays, ce qui est animé d'une action sur base d'une vocation morale, est chrétien. J'explique d'ailleurs dans mon livre que, pour les gens de mon espèce, en 1945, il y avait le choix entre ^{p.202} deux coopérations, étant donné que le libéralisme et le socialisme libéral n'avaient plus de force motrice à ce moment-là ; c'était soit avec les chrétiens soit avec les communistes, les deux représentant la jeunesse.

L'impasse me paraît être de deux ordres, mais ce n'est pas une impasse de vingt siècles de christianisme. Il y a une première impasse du christianisme lui-même. Je sais qu'au cours des dernières années, les Eglises ont enfin fait retour aux Evangiles et sont enfin sorties d'une certaine sclérose pour se souvenir de valeurs chrétiennes qui se sont en général recréées, dans l'histoire, contre les

Où va la civilisation ?

Eglises, notamment aux XVI^e et XVIII^e siècles. Mais il faut ajouter que cela ne résout pas le problème de la double appartenance du chrétien et de son rapport avec autrui. Ici, j'abuse un peu de la situation en citant une phrase de l'Encyclique *Ecclesiam suam*, qui dit bien ce qu'elle veut dire : l'Eglise s'est faite dialogue pour... En fait, est-ce que le but est ou n'est pas l'évangélisation ? Si la réponse est non, alors on ne peut pas participer à l'œuvre de Dieu. Alors, on peut coopérer à tout, sauf à l'œuvre du Créateur. Si la réponse est oui à l'évangélisation, alors le dialogue avec le voisin est frappé d'une sorte de tension fondamentale : le voisin croyant mène le même combat que moi, mais il ne veut pas véritablement que je sorte de ce combat comme j'y suis entré. C'est tout. C'est peu, finalement, dans le combat quotidien politique que mènent chrétiens et non-chrétiens. Mais c'est important. C'est là, me semble-t-il, une contradiction du christianisme, mais cela ne me paraît pas très grave. Beaucoup plus grave est qu'il me paraît impossible de dire aujourd'hui avec précision si nous assistons à une décomposition ou à une prodigieuse renaissance du côté du christianisme. Il faudra attendre pas mal d'années, car les phénomènes s'accumulent sur les deux plateaux de la balance, et je suis prêt à faire une énumération très longue des deux côtés. Il y a autant de signes de décomposition que de renouvellement.

Mais je reviens au sujet. Vous avez parlé de la relation enfant-parents. Là où il y a évolution, c'est de dire que l'avenir est entre nos mains, et qu'il n'est pas dans les mains de Dieu. L'avenir entre les mains de Dieu, c'était une consigne d'abstention ; et la transformation qui s'effectue c'est de dire : en fait c'est à chacun d'agir pour accomplir l'œuvre de Dieu. Cela revient à peu près à la même chose que de dire : sans Dieu cela marcherait de la même façon. Je dis cela un peu sous forme de boutade.

La grande différence entre vous et moi n'est pas du tout sur le plan de la pratique morale ; elle est de savoir si la métaphysique est première. Vous, vous dites : ma morale est en quelque sorte née d'une image de Dieu. Moi, je dis : l'image de Dieu a tellement souvent changé selon la variation des morales, que j'ai tendance à dire que c'est l'image de Dieu qui est construite d'après la variation de la morale. J'entends bien, cependant, que nous sommes tous tributaires de valeurs chrétiennes. Et avec une absence de modestie dont je me rends parfaitement compte, il me semble que je partage entièrement les valeurs chrétiennes. Je voudrais simplement que les chrétiens aillent un peu plus loin et

Où va la civilisation ?

croient qu'elles sont parfaitement praticables avec la mort comme p.203 aboutissement et qu'il n'y a pas besoin d'une référence supérieure pour elles, d'un tiers intermédiaire entre le prochain et moi pour que le prochain soit mon prochain ; et s'il est intérieur à mes rapports avec le prochain, je ne vois pas la différence entre sa non-existence et son existence.

Et je prends cet exemple personnel pour montrer ce que je voulais dire hier soir, mais que je ne voulais pas dire devant une grande salle. Je ne suis pas croyant. Je vis en permanence en milieu catholique et croyant. Mes enfants reçoivent une éducation catholique pour être libres contre moi. Car si je les privais dès maintenant de la connaissance de ce qu'ils pourraient croire, c'est moi qui entraverai leur liberté. Cela n'a pas d'inconvénient dans la mesure même où le contenu moral et social qui leur est donné correspond au mien. Et à mon avis, s'ils devaient quitter un jour la foi qui est actuellement la leur, qui est une foi d'enfant, ils trouveraient (toujours manque de modestie) non pas un état inférieur, mais un état au moins égal à celui qu'ils ont avec une croyance. Mais s'ils n'avaient pas connu l'apport de spiritualité, de culture, de contenu affectif du christianisme, je les aurais privés d'énormément de choses.

Et je voulais donner cet exemple, non pas pour mettre en avant des pratiques pédagogiques, mais pour montrer ce que j'entends par respect de la liberté de l'enfant ; une liberté qui n'est possible que si ce qui leur est enseigné n'est pas, par exemple, le national-socialisme. Dans ce cas ma volonté devrait essayer d'intervenir pour briser l'influence que reçoit mon enfant.

Mgr HENRI VAN CAMP : M. Grosser me paraît avoir dit des choses qui sont tout à son honneur, et pour lesquelles je le remercie au nom de l'assemblée, je crois.

Mais ce qu'il vient de dire me permet de reprendre le débat là où il en était avant l'intervention de M. Jean-Richard. Car M. Grosser vient de montrer quelle est la logique qui l'inspire et sur laquelle — malgré la très grande admiration que j'ai pour ses propos d'hier et d'ailleurs de ce matin, et l'accord pratique que je ressens avec ses positions — je sens une espèce de désaccord foncier. C'est une impression très curieuse. J'aurais besoin de beaucoup de temps pour en parler, et vous me pardonnerez si je comprime un peu une pensée qui appelle un dialogue peut-être plus personnel.

Où va la civilisation ?

J'ai eu l'impression, lorsque vous parliez, hier, que vous étiez au-dessus de l'histoire, comme son arbitre, son juge et son expert. Avec tout le charme que vous avez et dont vous êtes légèrement conscient (ce qui n'est d'ailleurs pas un inconvénient), vous venez de dire que vous aimez la danse. On vous voyait danser. Vous aimez Bédart, etc.

M. Grosser offre l'image de quelqu'un qui n'est pas dupe de la situation dans laquelle nous nous trouvons tous, et qui, au contraire, semble l'image de la réussite possible de toute la civilisation en état de crise. Je vous félicite, et je vous demande surtout de continuer, si je peux me permettre un vœu, de rester ce que vous êtes.

Ce que je voudrais, c'est que nous puissions tous être comme vous, le danseur (et non pas l'Indifférent, de Watteau), soit quelqu'un qui p.204 parvient à un équilibre personnel. C'est une chose magnifique et infiniment rare aujourd'hui.

Seulement, cet équilibre ne dispense pas M. Grosser de le justifier, et surtout de le penser. Il est celui qui, précisément, nous demande d'être des éducateurs. Je pense que cette éducation consiste dans la critique et dans la pensée. Et c'est là que, personnellement, je lui ferai une critique.

Je pense qu'il ne croit pas au sérieux de l'histoire ; je pense qu'il ne croit pas que des choses se font presque à l'insu, contre et malgré les hommes ; parce que finalement la condition de l'homme est une condition tragique. Aussi, il me semble qu'il y a une contradiction dans ses propos. Hier, il nous semblait évoquer l'enjeu tragique de la situation dans laquelle nous nous trouvons, et aujourd'hui, à deux reprises, il a contesté que le tragique fût une catégorie d'aujourd'hui. Il a eu un morceau de bravoure, comme il en a tant, pour expliquer qu'il n'y avait de tragique que lorsqu'il y avait des massacres. Or, lui-même a dit hier que si nous ne parvenons pas à agir de cette manière, même microscopique, nous sommes coupables de la mort et du malheur de nombreux garçons et de nombreuses filles. Alors qu'on ne vienne pas nous dire que dans notre civilisation, aujourd'hui, il n'y a de massacres que dans des pays qui ne sont pas ceux que nous habitons.

Je crois que l'enjeu de la crise, aujourd'hui, est un enjeu extrêmement grave, par rapport auquel, personnellement, je m'estime beaucoup plus désarmé qu'armé. Pourquoi ? Parce que nous vivons dans une civilisation dont

Où va la civilisation ?

les bases mêmes sont non seulement mises en question — ce qui ne serait rien —, mais sont supprimées (ou du moins on fait comme si elles étaient supprimées). Et on vit avec l'idée que ce qui nous a portés jusqu'à aujourd'hui ne vaut plus rien. Il y a là pour l'éducateur un problème au sujet duquel j'aimerais entendre parler M. Grosser. Nous vivons, qu'on le veuille ou non, dans une société qu'on peut appeler une société de rupture. Cela est inévitable ; c'est un fait et, d'autre part, c'est peut-être un bien. C'est peut-être un bien dans l'échelle de ceux qui veulent la rupture et qui l'inventent, et c'est un bien pour ceux qui vivent avec la partie du monde qui souhaite, exige cette rupture. En d'autres termes, notre « agir » depuis des années, n'est pas du tout le même qu'il était il y a quelque temps. Et je suis, pour ma part, persuadé que si nous avons quelque espoir pour le moment, c'est précisément parce que nous acceptons la leçon de ceux qui nous demandent la rupture, que nous jouons ce jeu et que nous courons ce risque. Mais nous le courons comme des êtres lucides, c'est-à-dire qui veulent construire dans l'idée de la rupture en continuité — que j'appellerai prétentieusement dialectique. Mais nous ne savons pas, nous, ce qu'est cette dialectique et nous ne savons pas où elle nous conduira. Voilà ce qui me paraît être l'aspect tragique.

Or, cet aspect tragique est précisément au cœur même du christianisme ; et ce que M. Grosser vient de dire de la possibilité de faire l'économie de Dieu, illustre la méconnaissance de la profondeur même de l'histoire telle que j'ai cru l'entendre, malgré tout, dans les propos de p.205 M. Grosser. Aussi longtemps qu'une civilisation ne sera pas parvenue à amener les personnes à une profondeur de conscience telle qu'elle ait quelque chance de rencontrer, dans des conditions entièrement gratuites, la présence ou l'amour de Dieu, cette civilisation est une civilisation dramatique dans le plus mauvais sens du terme ; ce n'est pas une civilisation...

M. ALFRED GROSSER : Je voudrais répondre assez brièvement, mais, vous m'en excuserez, assez vigoureusement.

Je passe d'abord très vite sur mon équilibre personnel. Je m'en explique dans l'introduction de mon livre. J'ai eu cette chance qui m'a été donnée au départ. C'est largement physiologique. Donc laissons tomber. Mais les conséquences sont plus graves. Oui, je me sens équilibré, oui je me sens heureux. Et c'est cela et cela seul d'abord qui me qualifie pour être éducateur.

Où va la civilisation ?

J'entends par là que si nous avons un peu moins de psychiatres névrosés, si nous avons un peu moins d'enseignants qui ne savent pas du tout où ils en sont, si nous avons un peu moins de prêtres qui étalent leurs problèmes personnels sur la place publique au lieu de s'occuper de leur prochain, nous aurions probablement des rapports d'humanité meilleurs. Et ce n'est pas un hasard si un mouvement que je respecte profondément, qui s'appelle *Frères des Hommes*, lorsqu'il va faire une action en Inde refuse absolument les non-équilibrés, eussent-ils la vocation la plus merveilleuse pour aller s'occuper du service d'autrui. Ce qu'ils demandent d'abord, c'est l'équilibre ; et je crois que si l'éducateur n'est pas là pour aider l'autre à acquérir l'équilibre d'abord au contact du sien propre, sans qu'aucune parole ne soit prononcée pour que l'équilibre passe de l'un à l'autre, ce n'est pas un éducateur. C'est là une première remarque.

Ma deuxième remarque concerne la tragédie. Pour tout dire, le reproche fondamental que j'adresse au christianisme est d'avoir, à partir d'un orgueil fondamental qui est celui du chrétien, créé de toute pièce une tragédie là où il n'y en avait pas. A savoir, rendre tragique un destin par refus d'accepter la limitation de l'homme, en plaçant l'homme au centre de l'univers et Dieu un peu au-dessus, en considérant qu'il y a une tragédie personnelle de l'homme placé au-dessus du reste. Lorsqu'un personnage de Giraudoux explique son acceptation de sa mort comme une acceptation de ce qui est naturel, c'est le refus de la tragédie.

Lorsque John Goormaghtigh parlait de tragédie, ce n'était pas du tout le même type de tragédie dont il parlait ; ce n'était pas une tragédie de destin ; c'était une tragédie d'homme dans une société. C'est tout à fait différent de la tragédie métaphysique. C'est ce qui fait d'ailleurs mon divorce avec un ami qui m'est très cher, qui est Jean-Marie Domenach. Entre mon livre et sa façon de voir le tragique ¹, il y a deux positions qui sont, sur ce point fondamental, inconciliables.

p.206 J'ajoute que cela va de soi que vous joigniez cette notion de tragédie à votre conception de l'histoire. Je ne me place pas au-dessus ou hors de l'histoire, je refuse la notion d'Histoire avec une majuscule — ces majuscules

¹ Allusion à l'ouvrage de J.-M. Domenach, *Le retour du tragique*, Editions du Seuil, 1967.

Où va la civilisation ?

« qui nous ont fait tant de mal... ». Il y a l'Histoire avec une majuscule qui fait la prosopopée de l'histoire ; et l'Histoire évolue, l'Histoire décide. Nous ne savons pas ce que deviendront les résultats de nos actes. Dans tous nos actes sociaux, les conséquences de nos actes seront largement différentes de ce que nous avons voulu et ce qui résultera de l'ensemble de nos actions sera quelque part entre ce que nous croyons être le grand Bien et quelque chose que nous croyons être le grand Mal.

Par conséquent, l'enjeu est beaucoup plus relatif, ce qui rend les choses beaucoup moins tragiques. Il ne s'agit que de vivre ou de mourir. Il y a des accommodements de fait qui existent avec le vivre ou le mourir.

Vous avez dit tout à l'heure : c'est tragique parce qu'on en meurt, et vous parliez des suicides de jeunes. Attention, et là je reviens avec autant de vigueur que je peux sur ce que j'ai dit hier soir : c'est encore par la tragédie qu'on accélère le suicide. C'est lorsqu'on dit qu'il y a un absolu, et que sans cet absolu il n'y a rien, c'est lorsqu'on dit que tout est mauvais, qu'on provoque le désespoir. L'équilibre se trouve dans l'acceptation du relatif. Et ce n'est pas un hasard si vous voyez très peu de suicidés parmi les gens engagés dans le relatif.

Dieu sait si j'ai rencontré, au cours de ces dernières années, des éducateurs professionnellement désespérés ; mais jamais au point de douter de la valeur de ce qui était faisable, même si peu était faisable.

Le refus de vivre vient non pas d'une désespérance devant des résultats relatifs, mais du refus de l'action continue parce que s'englobant dans une tragédie globale.

Mgr HENRI VAN CAMP : Précisément, l'aspect tragique de l'enjeu tel que nous pouvons l'expérimenter aujourd'hui, c'est que vous avez une trop grande catégorie de jeunes ou de vieux ou de moins jeunes qui n'ont plus la possibilité psychologique d'un engagement relatif.

M. ALFRED GROSSER : Pourquoi ?

Mgr HENRI VAN CAMP : Parce que notre civilisation...

M. ALFRED GROSSER : La civilisation a bon dos !

Où va la civilisation ?

Lorsqu'un professeur commence sa classe de philosophie en disant que rien n'a aucun sens, qu'il faut changer toute la société, faute de quoi tout est inutile, ce n'est pas la société qui agit, mais le professeur...

Mgr HENRI VAN CAMP : Le professeur en tant qu'il a dit à ses étudiants ce qu'il estimait qu'ils attendaient. Je ne fais pas état d'une responsabilité disons sociale. Je dis seulement : voilà ce ^{p.207} que nous vivons, avec quoi nous devons vivre. Et j'ai l'impression que notre situation d'éducateurs doit tenir compte de cela comme d'une réalité extrêmement importante et qui n'est pas seulement négative.

Alors, ma difficulté est précisément de vivre avec des personnes relativement nombreuses qui refusent tout en ne refusant pas, et en amenant ceux qui refusent à cesser de refuser.

Cela ressort, me semble-t-il, des analyses sociologiques récurrentes des milieux dans lesquels nous vivons.

M. ALFRED GROSSER : Pour reprendre un autre exemple pédagogique : c'est dans la mesure où l'on n'aura jamais habitué les enfants à subir un minimum de contraintes et d'auto-répression, que le choc de la société adulte les déboussolera totalement. Et cela a été une découverte d'il y a une dizaine d'années, aux Etats-Unis, après des années d'éducation ultra-libérale dans une société encore plus contraignante à certains égards que la nôtre, que de trouver des adolescents désaxés parce qu'ils passaient d'une permissivité extrême à la soumission à des normes particulièrement contraignantes. La réponse est dans une pédagogie qui prépare à se soumettre à des normes.

Mgr HENRI VAN CAMP : C'est alors une nouvelle pédagogie, c'est celle dont je vous demande le secret et dont vous ne parlez pas.

M. ALFRED GROSSER : J'accepte beaucoup de reproches. Mais s'il ne s'est pas dégagé de tout ce que j'ai dit une pédagogie, je veux bien y revenir, si nous en avons le temps, cet après-midi. Mais je crois quand même qu'il y a une certaine vision du pédagogue, malheureusement à mi-chemin : c'est la volonté de vivre des tensions plutôt que de céder à la facilité et d'aller entièrement d'un côté ; du pédagogue à la fois présent et distant, qui se pose le problème que rencontre

Où va la civilisation ?

tout père dans la relation avec ses enfants : jusqu'à quel point copain-copain, et jusqu'à quel point une relation non pas d'autorité mais de différenciation... Cela ce n'est pas de la pédagogie, mais des prolégomènes à de la pédagogie.

LE PRÉSIDENT : Comme nous tous, vous aurez trouvé ce débat, parti de l'idée de Dieu, tout à fait passionnant. Il est bien évident que nous pourrions le poursuivre pendant des heures, mais je donne la parole au pasteur Faessler.

M. MARC FAESSLER : Hier soir, vous avez réussi à me mettre dans une contradiction avec moi-même, qui a suscité une discussion houleuse assez tard dans la nuit au sein de ma famille. Cette contradiction vient de ceci : l'apport du christianisme, c'est moins ce que vous avez dit que le fait que l'homme est là pour maîtriser sa situation et qu'il ne doit pas fuir dans un gnosticisme métaphysique — auquel je rattacherai la tendance gauchiste (on peut y mettre plusieurs p.208 étiquettes). Cette notion de maîtrise est centrale. Ce que je soupçonne chez vous — et c'est là qu'apparaît ma contradiction personnelle — c'est que le type de maîtrise que vous proposez est finalement un réformisme dont le système actuel a besoin pour se renforcer. C'est sur ce type de maîtrise que j'aimerais vous interroger. Et sur trois plans.

Vous avez parlé de l'éducation de la volonté. Je crois qu'on ne peut pas parler de la volonté sans parler de ce qui est non voulu ou voulu inconsciemment. Il y a tout le problème de l'inconscient qui surgit dès qu'on veut parler d'éducation de la volonté. Et là, j'aimerais vous faire une suggestion qui vient du texte de Freud : *Malaise dans la civilisation*. In fine, Freud dit ceci : Il y a non seulement un surmoi individuel, mais un surmoi collectif. C'est osé comme affirmation. Or ce surmoi collectif est d'une part conscient, c'est l'intériorisation des valeurs dominantes d'un système, mais d'autre part inconscient ; c'est-à-dire que, de même que l'individu introjette les interdits parentaux qui constituent son surmoi et accumule par ce fait même une agressivité énorme contre son père, de même sur le plan social, une collectivité introjette les valeurs dominantes du système et accumule une agressivité énorme contre le système. On peut penser ce qu'on veut de ce constat psychanalytique, mais il donne un schéma opératoire assez convaincant pour comprendre la crise actuelle.

Ma deuxième question est la suivante : quelle analyse positive est sous-

Où va la civilisation ?

jacente à la conférence que vous avez prononcée hier ? Lorsque vous avez analysé la fameuse phrase : « Tout le pouvoir et tout de suite », je me suis senti en léger désaccord avec vous. Il me semble que cette phrase est moins l'emblème d'un phantasme psychologique que le regard lucide sur la société dont on voit tous les secteurs et toutes les valeurs en interaction réciproque. De sorte que si je veux agir sur ce que les marxistes appellent les maillons faibles du système, c'est toute la chaîne que je remets en question.

Il me semble que se pose là un problème, à savoir la possibilité d'avoir sur un système économico-social une emprise réellement transformatrice, et non pas réformiste, comme je le disais au début.

Et on aboutit au dernier point : à quelle liberté en appelez-vous à la fin de votre conférence ? Personnellement, il me semble que cette liberté ne pourra que s'inventer dans un lien entre la réflexion et la pratique. L'éducation va être une sorte de vérification de ce qu'on apprend dans une pratique concrète. Et je crois qu'une grande partie de la crise que nous traversons aujourd'hui, c'est que nous n'arrivons plus à réformer nos institutions de manière qu'elles soient directement en prise sur une pratique. Et quand le doyen Ricœur proposait l'utopie de l'université où l'on reviendrait à partir de son engagement professionnel, périodiquement, pour se reformer, il n'a pas été compris et on a balayé cette idée qui me paraît la seule capable de pouvoir transformer nos institutions et notre pédagogie.

J'ajouterai que le moteur de ce réformisme un peu révolutionnaire est une espérance qui dépasse ma limitation et ma mort. Et le problème soulevé tout à l'heure à propos de la foi, c'est celui de nos deux espérances p.209 qui vont se conjuguer. Peut-être que leur contenu sera différent, mais leur moteur sera le même.

M. ALFRED GROSSER : Je vais essayer d'être bref, mais je suis obligé de plaider pour dire que les questions ne m'incitent pas à être bref.

Je serai assez agressif sur plusieurs points :

Le premier est celui de l'inconscient. Oui pour l'importance de l'inconscient, non pour le simplisme freudien dont nous sommes abreuvés de toutes parts. Les schémas élémentaires de l'interprétation freudienne me paraissent d'une pauvreté consternante. Maintenant, après mai et juin 1968, on trouve une

Où va la civilisation ?

interprétation ; mais alors, avant mai et juin 1968, est-ce que la société était différente ?

Je reviens tout de suite à l'inconscient : une des activités du pédagogue me paraît être d'inciter à rendre le plus d'inconscient conscient, et le « progrès » consiste — là je suis horriblement XVIII^e siècle — à rendre présent à la conscience ce qui dormait dans les profondeurs. Freud le veut, mais en faisant apparaître quoi ? quelles valeurs ? Et ce que je voudrais faire affleurer dans les inconscients collectifs, c'est précisément ce qui devient facteur de paix.

Ce qui me frappe tellement dans ce genre de discussions et de dialogues avec des chrétiens, c'est que c'est toujours moi qui emploie le mot « paix ». Car si vous n'êtes pas des faiseurs de paix, pourquoi diable êtes-vous là ? Et faire apparaître ce qui dormait dans l'inconscient collectif comme agressivité à l'égard d'autres groupes, c'est le travail pédagogique premier ; et indépendamment de toute médiation politique, c'est une activité de paix.

Mais à une condition, c'est de ne pas employer des mots qui ne veulent rien dire. Et vous en utilisez un très employé, le mot « système ». J'accepte le mot « système » dans le sens des politologues ; c'est une fiction scientifique qui représente un schéma cohérent, qui permet une interprétation de la réalité, rien de plus. Ce n'est pas une prosopopée, une fois de plus. Or ce système qui a des « trous » c'est une diabolisation : c'est une façon de faire une relation ami-ennemi facile. Car on est plus facilement victime d'un système que de ses camarades. Quand j'entends les enseignants se plaindre du « système » qui ne permet pas d'allouer des crédits à l'Education nationale, mais qui refusent d'envisager une diminution de leurs congés pour rendre plus rentables les investissements scolaires, j'en déduis qu'il est plus facile de s'en prendre au « système » que de s'en prendre au groupe dont on fait partie.

Vous demandez quelle est l'idée politique sous-jacente à ce que j'ai dit. Elle est à la fois confuse et claire. Confuse parce que ce n'est pas la société politique idéale, et claire — et sur ce point je suis très « aronien » — parce que je considère nos sociétés comme améliorables de l'intérieur. Et puisqu'elles sont améliorables de l'intérieur, elles sont, dans l'état actuel des choses, préférables à celles qui ne sont pas améliorables sans changement radical. Car — et c'est mon point central précisément — les maillons de la chaîne dont vous parliez tout à l'heure font p.210 que vous vous faites des illusions extraordinaires sur les

Où va la civilisation ?

possibilités d'action gouvernementale. Aucun homme de gauche au gouvernement ne fait pas ce qu'il avait promis. Il serait absurde d'en être trop déçu. S'ils ne font pas ce qu'ils avaient promis, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont traîtres à une idéologie, c'est parce que, lorsqu'ils sont au pouvoir, ils découvrent qu'on ne peut pas faire grand-chose ; lorsque la société commence à être complexe, les groupes jouent dans tous les sens. Celui qui arrive au pouvoir aura déjà accompli une action non pas spectaculaire mais intéressante s'il arrive à changer quelques maillons de la chaîne pour déplacer les engrenages.

Ce qu'il faudrait peut-être le plus plaider pour les hommes d'Etat, c'est une certaine indulgence et en tout cas le refus de les critiquer en disant que si on était à leur place on changerait l'ordre des choses.

En France, je crois que le nouveau langage tenu par Mitterrand, ou le langage tenu auparavant par Savary, ou le langage tenu par Séguy ou par Maire, sont des langages plus proches de la réalité que ne l'est celui de ceux qui disent : si nous avons le pouvoir, nous changerions tout.

Vous avez dit : on sait bien dans quel type économique et social nous vivons. C'est là, précisément, l'affirmation fallacieuse. Non, nous ne le savons pas ; ou plus exactement, l'immense majorité d'entre nous, et surtout les jeunes, ne le savent pas. Ils n'ont pas l'ombre d'une idée des mécanismes économiques, sociaux, de notre société actuelle. Ils ont recours à des livres « théologiques », à savoir une interprétation que Marx réprouverait considérablement — car lui avait l'esprit rigoureux. Ils appliquent des schémas largement périmés, inventés pour des sociétés du XIX^e siècle. C'est pour cela que, dans une certaine mesure, ils s'appliquent relativement mieux en Amérique du Sud où les rapports du pouvoir politique et du pouvoir économique sont plus proches des schémas décrits par Marx.

Je passe au contenu des libertés. Entièrement d'accord avec vous sur une réflexion pratique. Mais quand vous parlez de l'utopie de Ricœur, utopie qui se réalise, l'ennui c'est que Ricœur est très universitaire et que, malgré Chatenay-Malabry ¹, malgré des contacts extérieurs, il ne voit pas que ce qu'il appelle de ses vœux ne demande qu'à être multiplié.

¹ Résidence, dans la banlieue parisienne, d'une partie de l'équipe dirigeante de la revue

Où va la civilisation ?

Je songe en particulier à l'Institut de formation des cadres paysans.

Les étudiants devraient comprendre effectivement qu'il leur faudrait de l'expérience. Vive Khrouchtchev ! Vive Mao ! entièrement d'accord... mais j'aimerais que les étudiants de l'Ecole d'administration aillent derrière un guichet de poste pendant six mois, et qu'ils ne gèrent pas la France en vertu de principes abstraits. Cela ne me paraît pas très facile à mettre en pratique ; beaucoup d'étudiants s'y refuseraient absolument. Ils considèrent que la part de pratique qu'on leur demanderait serait de nouveau un renforcement du système (voir ce qui se passe dans les facultés d'économie politique, etc.). La pratique ? ô horreur ! elle renforce le système.

p.211 L'espérance est le point central de ce que vous avez dit ; tout dépend de ce qu'on appelle l'avenir. Je suis entièrement d'accord pour dire que l'espérance porte au-delà de ma situation de mortel. Autrement dit, il est évident que si mon action est destinée uniquement à produire des résultats avant ma mort, il n'est pas utile que je l'entreprenne.

Par conséquent, je vise à un développement qui viendra après moi, qui est de ce monde et qui est temporaire. Et là, nous nous rejoignons. C'est ce que j'essaie d'expliquer dans le dernier chapitre de mon livre : si les chrétiens se prennent au sérieux, si l'incroyant croit à un engagement social, croit à des tas de choses, la mort les rapproche considérablement ; le « il n'y a que peu de temps » est prononcé par les deux avec une application différente pour sa signification, mais non pas pour ses conséquences. Peu importe, après tout, comment on envisage l'étape, finale ou non, de la mort ; elle est fondamentale, et le « peu de temps » qui nous sépare fait qu'on n'a pas le droit de gâcher des moments comptés.

LE PRÉSIDENT : Je remercie particulièrement M. Grosser qui a répondu avec dynamisme et gentillesse aux questions posées. Il s'agirait de continuer un débat sur le plan pédagogique.

M. JEAN-JACQUES MAYOUX : On peut dire qu'Alfred Grosser a parlé hier admirablement, il a parlé au lieu de lire un texte, donc avec peut-être certaines imprudences de langage. Il a parlé très vivement de ces jeunes « adorés » et

Esprit, et notamment de Paul Ricœur.

Où va la civilisation ?

« exclus ». Et alors — je suis convaincu que nous serons d'accord — le terme « exclus » n'est pas exact. S'il s'agit d'une prise de conscience à un certain niveau, le jeune avait le sentiment d'être exclu des responsabilités concernant précisément son éducation, son sort, qui se décidaient sans lui. Mais pour le reste, ce qui est très significatif de cette crise de génération, qui en fait n'a jamais eu de précédent, c'est l'élargissement de la pensée des jeunes à une critique générale.

Depuis 1968, nous assistons d'une façon fascinante à ce qu'on pourrait presque dire un nouveau déchaînement d'une doctrine — et je pense qu'Alfred Grosser n'est pas loin de partager cette idée — extrêmement féconde et stimulante. En tout cas, cette critique d'une société est, me semble-t-il, caractéristique de ce soulèvement des jeunes.

Si ce soulèvement des jeunes a des caractères entièrement nouveaux et particuliers, c'est dans ses rapports avec une certaine société. Une société qui me paraîtrait avoir atteint une déperdition de valeur absolument extraordinaire.

Je suis très frappé, dans cette histoire, de l'importance de l'Amérique. Il y a eu l'âge du roman américain, et puis il y aura peut-être ensuite l'âge du soulèvement de la jeunesse américaine ou d'origine américaine. Alfred Grosser a dit que le renversement des points de référence du passé vers l'avenir n'étaient peut-être pas moins sensible aux Etats-Unis, voulant sans doute dire que déjà les gens installés, l'établissement, regardait vers l'avenir. Cela est vrai. Mais il est vrai aussi qu'aux Etats-Unis, il y a toujours eu pour les jeunes une position très particulière qui ^{p.212} vient de ce que les jeunes sont des « natives ». Ce qui fait qu'ils disent à leur père : « Toi, tu ne sais pas ce que tu dis, moi je suis un « native » et toi tu n'y es pas... »

En tout cas, cette jeunesse a réagi contre une société que je disais sans valeur et sans valeur parce qu'elle s'était pulvérisée en une simple « Gesellschaft ». Je proteste contre le mot « tribal » employé tout à l'heure. Je crois qu'il ne s'agit pas du tout de tribalisme, mais qu'il faut revenir de la société actuelle qui est une simple « Gesellschaft » à une véritable « Gemeinschaft », à une véritable communauté. Et ce qui a été dit tout à l'heure sur la danse n'est qu'un tout petit symptôme. Depuis les communes hippies jusqu'à la célébration de la Commune de Paris, il y a cette grande idée de restituer, de créer un sentiment de communauté parmi les hommes. Cela est devenu très général.

Où va la civilisation ?

M. ALFRED GROSSER : Réponse rapide : on rejoint le point de départ. Je reste d'accord avec Jacques Nantet. Bien sûr qu'il y a eu des choses on ne peut plus semblables ; la dénonciation par Mounier de la société des années 30, avec la même violence que celle de Marcuse après la Seconde Guerre. En 1945, Dieu sait s'il y a eu des dénonciations. Les étudiants n'ont pas attendu mai 1968. La Charte de Grenoble, en 1946, définissait l'étudiant comme jeune travailleur intellectuel pour montrer sa solidarité avec le monde du travail dont les étudiants traditionnels s'excluaient par le haut. Il y a continuité et non rupture. Mais lorsque vous parlez d'une société sans valeur, ce n'est pas vrai. C'est dans cette société que les jeunes ont appris des valeurs qui se retournent contre cette société. Vous parlez de la société comme Franz Fanon parle du colonisateur, comme si le colonisateur n'avait jamais apporté que la consternation et la catastrophe ; comme si les principes pour lesquels les chefs africains se sont battus contre les colonisateurs n'avaient pas été appris dans les universités européennes. Un des avantages de nos sociétés par rapport à d'autres types de sociétés, c'est qu'elles enseignent à leurs membres de quoi les attaquer, de quoi être conscients de leurs faiblesses. Il est de mauvais ton de faire l'éloge de nos sociétés. Cela me paraît être une de leurs forces que de permettre à la contestation de s'alimenter en leur sein. Ailleurs, cela se passe autrement.

Lorsque vous dites que le phénomène est universel, ce n'est pas vrai. C'est un phénomène limité à un certain type de société. Et si, par exemple, les étudiants de Prague se révoltent, c'est pour obtenir des libertés que certains appellent des libertés formelles. Un monde sépare un type de revendication qui est exprimé dans un type de société, de régime politique, et ce qui est exprimé ailleurs. Qu'il y ait ensuite une solidarité entre les étudiants est-allemands, tchèques du printemps de Prague, français de Paris, américains de Berkeley, c'est vrai. Il y a eu une reconnaissance mutuelle très profonde, dans la mesure où ceux de l'Ouest acceptaient de ne pas traiter de formelles les valeurs pour lesquelles les autres voulaient se révolter.

Dernier point ; lorsque vous parlez de la « Gemeinschaft », je suis d'accord d'une manière très limitée. C'est à son tour une communauté ^{p.213} d'exclusion qui est créée, exclusion au bénéfice de ce qui est jeune. Il n'y a rien de plus épouvantable, depuis mai 1968, que la facilité avec laquelle on passe par-dessus tous les problèmes qui touchent les sous-privilegiés, c'est-à-dire les

Où va la civilisation ?

vieux. Allez donc trouver le prêtre « nouvelle école », avec tous ses avantages, qui accepte de s'occuper d'une maison de retraite de vieux. Il n'y en a pas. C'est des jeunes qu'il faut s'occuper, ce sont les jeunes qui sont importants, c'est auprès des jeunes que je veux aller ! C'est une communauté, mais c'est à son tour une communauté d'exclusion. L'une des choses les plus tragiques, c'est que le message chrétien, le message humaniste, qui voudraient susciter une communauté sans exclusion, aient tellement de peine à passer. Pratiquement, le groupe qui prend conscience de soi a une terrible tendance à devenir immédiatement une communauté d'exclusion.

A mon sens, ce qui fait la grandeur du christianisme primitif, c'est de s'être conçu comme communauté sans exclusion, comme communauté universellement influente. Je voudrais qu'il y ait autre chose que la reconstruction d'une communauté d'exclusion. Le sens communautaire est beau à condition qu'il ne soit pas exclu.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Tertulian, écrivain roumain.

M. NICOLAS TERTULIAN : Je suis frappé de l'image que M. Grosser a donnée de la situation de la gauche intellectuelle, surtout lorsque je me rappelle ce que disait Raymond Aron, il y a deux ans, ici même : à savoir qu'il prend la jeunesse actuelle au sérieux, mais pas au tragique. J'ai eu l'impression que M. Grosser ne voulait pas prendre trop au sérieux cette jeunesse contestataire, marxisante. Ce qui m'a frappé, c'est qu'il a caractérisé cette jeunesse comme oscillant entre le culte des pulsions, cette idée marcusienne de l'Eros qui englobe tous les aspects de la vie sociale, et une frénésie activiste, militantiste. Les deux aspects cachent un phénomène assez grave de désintellectualisation de la gauche.

Or le problème que je pose est de savoir si la faiblesse de cette gauche intellectuelle est vraiment aussi réelle. Mon impression est que, en ce moment, après des crises de croissance, il y a une volonté d'intellectualiser, de donner un contenu idéologique beaucoup plus sérieux qu'avant à ce mouvement contestataire. Je serais curieux de savoir si M. Grosser considère que ce mouvement de la gauche allemande est sérieux.

M. ALFRED GROSSER : Il n'existe plus sous cette forme.

Où va la civilisation ?

M. NICOLAS TERTULIAN : Je veux parler des théoriciens, des jeunes qui sont sortis de cette école de Francfort. Le cas d'Adorno lui-même est assez typique de la crise de l'université actuelle. C'est un cas dramatique, même tragique, s'il est vrai qu'il a perdu finalement la vie à cause du harcèlement auquel il a été soumis. Mais s'il y a cet aspect grotesque des manifestations auxquelles il a été soumis, il y a aussi le fait incontestable qu'il a été débordé sur la gauche ^{p.214} par ses propres élèves. Il a cultivé un esprit de non-conformisme, de non-conciliation avec la société actuelle, de refus. Et, finalement, ses propres élèves lui ont demandé d'être conséquent et d'aller jusqu'à donner les solutions ; de ne pas se borner à une dialectique négative, mais de proposer un modèle effectif à cette critique aussi radicale.

Je ne constate pas un tel désarroi de la gauche intellectuelle en ce moment. Il est un fait que ce n'est pas Raymond Aron qui est le directeur de conscience de cette gauche intellectuelle, mais que c'est Marcuse, Sartre, Lukacs. Ce sont des gens dont je ne peux pas croire qu'ils incarnent ni l'esprit de cette frénésie activiste militantiste un peu sommaire, ni le culte des pulsions dans le sens assez élémentaire du mot. Et dans ce sens, je prends la défense de ce mouvement contre l'opinion très « drastique » émise par M. Grosser. L'université est le microcosme où les grandes tensions du monde actuel se sont cristallisées. Eh bien, dans ce microcosme qu'est l'université, la mise en question de la société a été la plus violente. Si vous prenez le cas d'un sociologue d'un pays où existe un socialisme très bureaucratique, il est immobilisé dans son activité parce qu'il ne pourra jamais faire un travail sociologique authentique sur la classe politique, le personnel politique. Mais il y a aussi la situation d'un étudiant en sociologie dans un pays de l'Est qui sait bien qu'il peut exposer toutes ses idées critiques envers la société, mais qui ne peut choisir qu'un poste dans une grande entreprise ou dans une équipe de travail à laquelle il s'affronte.

M. Grosser a proposé une morale du relatif, du compromis, mais il y a des points chauds où le conflit ne peut plus se résoudre sur le plan du relatif et atteint un degré où il ne peut pas se résoudre par la méthode des compromis. La mise en question de la société par les étudiants, à l'Est et à l'Ouest, démontre vraiment que nous nous trouvons devant une crise profonde et non superficielle de la société actuelle ; une crise qui engage et l'être et la conscience de cette jeunesse. Et, je le répète, cette université est devenue le

Où va la civilisation ?

catalyseur des conflits entre des aspirations très profondes. Et ce que cette société, sous ses multiples faces, offre à cette jeunesse, c'est ce réformisme psychologique que M. Grosser a proposé par l'auto-répression, l'éducation de la volonté, la modération de l'orgueil. Ne pas changer tout, mais aboutir à des revendications limitées, solides et positives. Cette morale est valable, mais dans la mesure où les excitants de ces désirs, les conditions objectives qu'on vous offre pour satisfaire les désirs, vous incitent à sacrifier une pulsion élémentaire pour un désir plus évolué, plus intellectualisé.

Le problème est qu'on ne peut pas éluder ces dimensions objectives du malaise. On ne peut pas dire que par l'auto-éducation on pourra aboutir à donner satisfaction à ces revendications ; que la meilleure bonne volonté ne peut pas changer les choses. Rien n'est fait si ce que vous offrez du point de vue objectif à la jeunesse pour satisfaire ses aspirations ne la satisfait pas.

Je vois un peu philosophiquement une dialectique de la subjectivité et de l'objectivité, et le poids des conditions objectives me paraît plus grand que le poids d'un réformisme purement psychologique.

M. ALFRED GROSSER : p.215 Il n'y a pas de problème. J'ai retrouvé presque une caricature de ce que j'ai dit lorsque vous parliez du niveau purement psychologique de la répression de soi, etc. Ce que j'essaie de développer, ce qui a été une devise, pour autant qu'on puisse avoir des devises, c'est la tension entre être satisfait et ne jamais se satisfaire. Oui, je plaide pour la satisfaction et pour la non-satisfaction en même temps. C'est-à-dire avoir le désir de *faire* plus, mais pas sans cesse le besoin d'*avoir* plus. Ce sont deux attitudes parfaitement compatibles, l'une étant génératrice de l'autre. Et je pourrais faire toute une théorie de l'action, mais ce n'est pas le moment.

J'ai pris les jeunes au sérieux. Très au sérieux. Ceux dont je dénonçais les contradictions, c'étaient les rédacteurs, nullement jeunes, d'hebdomadaires flatteurs pour les jeunes. Et, en 1968, je crois avoir été de ces professeurs qui ont pratiqué — nous étions peu nombreux — la tactique qui consiste à dire : je suis là en permanence, et moi je vous traite en adultes parce que je sais vous dire *oui* et *non* quand c'est nécessaire. Ceux qui vous fuient abdiquent, et ceux qui sont présents et vous disent oui tout le temps, vous traitent en enfants dont il faut satisfaire les caprices. Prendre au sérieux, c'est aussi dire non.

Où va la civilisation ?

Je passe sur l'école de Francfort. Il y a des critiques intéressantes, mais les conflits au sein de l'école sont innombrables. Le mouvement étudiant allemand s'est complètement transformé au cours de ces dernières années, mais le contre-modèle n'existe pas.

Lorsque vous parlez des maîtres, je refuse comme maître Jean-Paul Sartre. Ce n'est pas Jean-Paul Sartre qui est le maître des jeunes. C'est Sartre qui s'est mis à la traîne des jeunes pour rester jeune. C'est une attitude complètement différente. Il a même été jusqu'à faire ce qu'il y a de plus humiliant pour un intellectuel, et qu'on ne faisait qu'à l'Est, qui consiste à dire : tout ce que j'ai fait jusqu'à maintenant est sans valeur — c'est refuser d'être un maître — et à s'excuser d'avoir fait paraître l'admirable Flaubert qui vient de sortir.

Je crois que ce qui caractérise Sartre, c'est l'infantilisme politique. C'est ce que j'essaie de dire en quelques mots dans l'introduction de mon livre. Je me suis mis à parler de temps en temps de philosophie sans être philosophe, puisque le philosophe, totalement incompetent en politique, veut donner des leçons en politique.

Sur ce plan-là, il faut être très prudent, si l'on ne veut pas poser des modèles politiques qui ne soient pas purement des utopies à lointaine échéance et irréalisables.

Deux points encore. Pour l'université, le Parti communiste français a parfaitement raison contre les gauchistes. Il a reconnu que dans les universités on pouvait critiquer la société, et que si on détruisait les universités, les lieux où l'on peut réfléchir et agir en fonction de la critique de la société seraient extrêmement rares. Tant qu'il ne sera pas au pouvoir, le Parti communiste défendra cette possibilité. Le jour où il sera au pouvoir, ce sera terminé. Il y sera seul. S'il y vient collectivement, ce sera un autre problème.

^{p.216} Vous nous dites que je suis pour les compromis. Non, ce n'est pas exact. Je suis pour le changement de systèmes que je considère comme mauvais. Ainsi, par exemple, je ne crois pas que je sois pour des compromis à l'Est. Je considère qu'il n'y a pas de possibilités de vrai développement intellectuel de la liberté, telle que je la conçois, s'il n'y a pas un changement vers le pluralisme, vers un pluralisme statutairement assuré. Or, cela est un changement radical, et non pas accidentel et limité, des systèmes existants.

Où va la civilisation ?

Ce qui m'attache, faute de mieux, à nos systèmes pluralistes affreusement capitalistes, etc., c'est que l'autre camp n'a pas encore fourni la preuve qu'il n'y a pas de lien logique entre le monopole du pouvoir et le monopole de la pensée exprimée.

M. NICOLAS TERTULIAN : Si le monopole du pouvoir est le monopole de la pensée, comment expliquez-vous le marxisme de la pensée. Il y a des gens qui sont restés extrêmement fidèles au marxisme du point de vue théorique, que ce soit en Pologne, en Tchécoslovaquie, en Hongrie. Il y a donc des gens qui n'ont pas renié leur programme fondamental du socialisme ; donc ils refusent d'entrer dans un jeu où il n'y a pas d'alternative possible. Ils mènent une politique d'indépendance de la pensée à l'intérieur du marxisme.

Vous avez récusé Sartre, vous êtes plus compétent que moi pour parler de Sartre, mais je n'ai pas cité seulement Sartre, mais aussi Marcuse.

M. ALFRED GROSSER : Un mot sur Marcuse : il est prodigieux de voir ce qui a été fait de l'Eros de Marcuse, sans parler de l'élitisme foncier qui éclate dans ses textes ; cet élitisme foncier qui fait que la société pilote selon Marcuse, ce sont les élites cultivées à l'athénienne, dans un beau jardin.

M. NICOLAS TERTULIAN : C'est une interprétation.

LE PRÉSIDENT : Cette discussion si passionnante sur le marxisme pourrait durer aussi longtemps que celle sur la religion, mais nous sommes obligés de l'interrompre. Cette séance a été d'une très grande valeur éducative, et il convient d'en remercier chaleureusement M. Grosser qui a répondu avec ses qualités habituelles.

L'entretien est clos.

@

QUATRIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Hubert Beuve-Méry

@

LE PRÉSIDENT : p.217 Il est prévu cet après-midi un entretien spécial. Cette spécialité consistera essentiellement à continuer le débat qui n'a pas pu être mené tout à fait à son terme ce matin. Mais, je l'espère aussi, avec un trait nouveau : une participation de la salle. Je souhaite qu'étudiants et étudiantes disent leur mot à ce sujet. Cela nous permettrait de faire que cet entretien soit un peu moins professoral pour devenir — c'est un mot que j'emprunte à M. Grosser — une tentative de participation.

Cela dit, je donne la parole à M. Baczko qui n'a pas pu la prendre ce matin.

M. BRONISLAW BACZKO : Je suis reconnaissant à M. Grosser d'avoir parlé de la tension dans laquelle vivent les éducateurs. A notre époque, quand on n'est pas en crise on se sent un peu aliéné et on devient très marginal. Ce sont ceux qui sont en crise qui ne sont pas des marginaux.

Je ne vois pas pourquoi ce sont seulement les jeunes, et non les professeurs, qui se trouvent dans une situation difficile. J'aimerais pousser les choses plus loin et demander l'opinion de M. Grosser.

Je crois que la crise de l'enseignant-éducateur est une crise historique, c'est-à-dire que c'est une crise du modèle de l'enseignant libéral, dans le sens le plus noble du mot.

Au XIX^e siècle, le modèle du professeur, c'est encore le maître, c'est-à-dire un chercheur impartial qui dit la vérité et cherche la vérité ; qui avant de monter dans sa chaire, laisse au vestiaire ses préjugés idéologiques, ses engagements sociaux, pour être impartial ; un homme fidèle aux valeurs qu'il dit exemplaires.

L'étudiant se reconnaissait dans ce modèle. Il l'approuvait. Il contestait ceux qui refusaient ce modèle et il voulait, à une certaine époque de sa carrière,

¹ Le 3 septembre 1971 (après-midi).

Où va la civilisation ?

s'identifier à ce modèle. Or, il s'agit d'un modèle dépassé.

p.218 Il y a à cela des raisons intellectuelles, qui me paraissent plus graves que les raisons sociales. L'étudiant a fait la lecture de son petit Freud, et il sait que son professeur a un inconscient assez complexe, qui n'est plus cette conscience transparente qui prononce la vérité. Il a fait la lecture de son petit Marx, et il sait que la morale de son professeur est déterminée et fait partie des idéologies. Mais ce qui est encore pire, c'est que le professeur le sait aussi. Il a fait aussi la lecture de son petit Marx, de son petit Freud, et il n'a plus la conscience tranquille. Autrement dit, il n'a plus de modèle auquel il puisse s'identifier et dans lequel il se reconnaisse. C'est pourquoi il y a crise de conscience.

Je suis attaché au modèle ancien, qui a tous ses titres de noblesse. A vrai dire, je n'en propose pas d'autre. Mais je crois qu'il faut affronter la situation telle qu'elle est ; c'est-à-dire celle d'un enseignant sans modèle en lequel il puisse se reconnaître. Qu'a-t-il gardé comme héritage du modèle ancien ? Il ne veut plus être le modèle intégral, moral, etc. Mais subsiste ce que j'appellerai la probité intellectuelle, l'intégrité. Je crois qu'aucun d'entre nous n'a plus cette confiance en soi qui lui permet de prêcher la vérité ; mais on doit faire un petit ou un grand effort pour se méfier de toutes les pressions conscientes et inconscientes que nous connaissons bien ; pressions idéologiques des conformismes, des milieux, etc... Et cet effort permanent, on ne doit pas le cacher à ses étudiants parce qu'il peut les pousser un peu plus loin dans leur refus même, et dans leur révolution. J'aimerais, sur ce point, avoir l'opinion de M. Grosser.

Ce qui me frappe aujourd'hui, c'est le décalage entre l'intensité de la crise émotionnelle, entre l'intensité du refus émotionnel et une pauvreté intellectuelle considérable. Ce refus intellectuel s'insère dans le cadre de la répétition des vieux maîtres à penser. Beaucoup d'étudiants ont recours à un outillage conceptuel ancien. C'est assez bizarre, je n'arrive pas à m'expliquer ce phénomène.

J'aimerais savoir pourquoi, par exemple, on a pris des schémas marxistes, freudiens ou autres (sinon des slogans) pour expliquer le phénomène des jeunes, qui est un phénomène qui dépasse de manière évidente cet héritage et ce patrimoine intellectuel du passé. Il faut le dire franchement : Marx avait 22

Où va la civilisation ?

ans lorsqu'il a commencé à présenter une théorie selon laquelle il voulait s'expliquer lui-même et sa génération ; Freud arrivait à peine à la trentaine lorsqu'il a proposé un cas explicatif.

Je crois que la révolte actuelle peut exprimer et apporter quelque chose de nouveau, et on s'attendrait à ce qu'on apporte quelque chose de nouveau sur le plan intellectuel.

J'ai été frappé par un silence. Vous avez constaté une crise de l'éducation. Or, lorsqu'il y a crise de l'éducation, il se crée des réseaux officieux, parallèles, de l'éducation. Les institutions officielles sont refusées, et la vraie éducation se passe quelque part dans ces réseaux informels.

Est-ce que cette génération, dans le mouvement hippie, par auto-éducation, n'est pas en train de se créer pour elle-même des institutions, un système éducatif exclusif. Qu'en pensez-vous ?

M. ALFRED GROSSER : p.219 Il me semble que votre analyse de l'université pêche sur deux points : d'abord le modèle traditionnel du professeur, vous l'avez caricaturé. Et puis, la situation que vous découvrez ne correspond plus en rien à celle de l'université de 1971.

Ce qui me frappe, sauf à l'Université libre de Berlin, sauf à Vincennes, en France — et encore ! — c'est la façon régulière, je dirai traditionnelle dont la vie universitaire a repris. L'année 1970-71 à Harvard a été une des années les plus tranquilles, les plus studieuses, les plus traditionnellement studieuses qu'on puisse imaginer. L'année de Nanterre a été une année calme, traditionnellement studieuse. Par conséquent, ce que je ne voudrais pas, c'est que nous fassions une analyse en fonction d'une situation qui a été celle de 1968-69 et 1969-70, et qui n'existe plus. Elle existe encore en certains points, mais rien ne nous dit que, pour le moment, elle corresponde à l'évolution de la génération actuelle.

L'image donnée du professeur traditionnel ne me paraît pas juste non plus. Je suis germaniste ; une des choses qui m'a attiré vers ces études, c'est l'image de Charles Andler, animateur du socialisme français. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il était politiquement engagé et que cela se savait. Et lorsque Barrès, dans les *Déracinés*, décrit son professeur de philosophie, ce n'est pas pour dire que c'est quelqu'un qui n'avait pas une position politique.

Où va la civilisation ?

Il y a une image mythique du professeur strictement voué à la science, et cette image a été largement créée par Renan à propos de la philologie.

J'ajoute que le point de savoir s'il faut que le professeur ait des opinions ou non, n'est pas le point central ; comme dans la presse, personne n'est objectif. Mais il y a une différence entre rechercher l'objectivité et ne pas la rechercher.

Il y a aussi une différence fondamentale entre le rôle du chercheur et le rôle de l'enseignant ; est-ce qu'on se laissera mener par sa raison et jusqu'où ira-t-elle ? Savoir si on acceptera d'écouter l'autre ou si on lui fermera la porte.

Ce qui risque de se produire dans les universités — et c'est vrai à Berlin, c'est vrai dans le système de partage des universités parisiennes —, c'est qu'on ait des universités à vérités particulières. Cela me paraît une extraordinaire régression par rapport à la tradition universitaire pluraliste.

Je ne m'apitoierai pas sur les professeurs du supérieur qui ne méritent aucunement la pitié, car ils ont commis suffisamment de péchés au cours des dernières décennies en ne s'intéressant pas à la situation matérielle des étudiants, à leurs conditions de travail, etc. Ils ont découvert tout d'un coup, à la Sorbonne, que pour 40.000 étudiants il y avait 300 places de bibliothèque. D'autre part, là où ils sont persécutés, ils ne sont pas trop malheureux. Finalement, ils sont fort peu contestés. Ce n'est pas le cas dans le secondaire. Il y a un problème plus profond et tragique dans l'enseignement secondaire de la plupart des pays, et ceci pour une raison sociologique. Pourquoi est-on devenu professeur ? Parce qu'on avait la vocation pédagogique ? C'était vrai p.220 traditionnellement en France pour ceux qui allaient à l'École normale d'instituteurs ; mais peu à peu il s'agissait beaucoup plus de trouver un métier-refuge, de trouver un métier où il n'y ait pas d'affrontement social à craindre. On allait vers un rôle social qui, contrairement à ce qui se passe dans d'autres professions, ne serait pas mis en question. Or, c'est précisément contre ce rôle-là que la contestation s'est établie. Il y a par conséquent maladresse, en quelque sorte tromperie sur le pourquoi. C'est en cela qu'aujourd'hui il y a une crise très profonde, psychologique, dans le secondaire, où la situation du professeur est infiniment plus difficile que celle du supérieur.

M. JEAN KELLERHALS : On a beaucoup parlé, ce matin, des étudiants et de la culture universitaire en général. Vous avez dit hier qu'il ne fallait pas confondre

Où va la civilisation ?

la jeunesse avec les étudiants, et c'est à cela que je voudrais m'attacher.

Si je considère les modes d'éducation actuels pour les milieux non universitaires, je suis frappé par la contradiction entre les différents modèles d'hommes — d'humanismes si l'on préfère — qui sont proposés à l'adolescent en particulier. Différents modèles d'hommes, dans la mesure où la famille, bien qu'ayant perdu une large part de ses fonctions, tend encore à recréer ce que je pourrais appeler un *homo politicus*, un homme qui porterait les valeurs assez traditionnelles de travail, de liberté, de Dieu, de famille ; à côté de cela, il y a une école (et je ne fais pas spécialement allusion à l'université) qui tend plutôt à former un homme que je pourrais appeler le nouvel *homo faber*, ou l'homme technicien, non sans se préoccuper des finalités de son action ni des outils qu'il emploiera pour parvenir à un but que peut-être il ne définit pas.

Et en troisième lieu, il y a des sources assez diverses et imprécises, mais qui prennent plus d'importance dans l'éducation, à savoir : les *mass media* et ce qu'on a l'habitude de regrouper sous ce nom. Sans trop vouloir les critiquer, et en prenant principalement pour exemple le cas de certaines télévisions américaines, je vois ces différents *mass media* proposer un troisième homme que j'appellerai *homo ludens*, qui tend à valoriser un certain avoir au détriment d'un devenir, un certain instant au détriment du projet, etc. Et chacun y est sensible à des degrés divers.

Ce qui me paraît dominant, c'est que ces trois humanismes, assez contradictoires à vrai dire, se proposent avec sensiblement la même intensité aux jeunes. Dès lors, où va se faire l'intégration de ces trois humanismes un peu contradictoires ? On peut concevoir qu'elle se fasse chez certains, notamment chez ceux qui jouissent soit d'une stabilité psychologique très forte, soit d'une culture très prolongée, soit encore d'un milieu très stabilisant. Le plus souvent elle ne se fait pas. Alors, qu'en résulte-t-il comme conséquences très immédiates ?

A mon avis, il en résulte que l'intégration fonctionnelle — j'entends par là que l'adolescent endosse son rôle d'adulte, prend une profession, se marie dans bien des cas, s'intègre éventuellement à un parti —, est plus rarement garantie.

p.221 Par contre, l'intégration normative ne coïncide pas avec cette intégration fonctionnelle. On est bien loin du protestant de Max Weber qui faisait « coller » son effort quotidien avec son effort de valeur. On est au contraire

Où va la civilisation ?

dans la dissociation la plus intégrale. Prenez l'employé de banque qui se rend à son travail tous les matins, qui est jeune, peut-être marié, et qui néanmoins ne croit vraiment pas du tout à ce qu'il fait, ni à l'utilité sociale de la Banque — et il a parfois raison.

Il y a donc une scission entre l'intégration fonctionnelle et l'intégration normative, qui a comme conséquence au deuxième degré, un repliement extrêmement profond sur soi.

Du domaine politique ou du domaine public, nous passons au domaine privé ; c'est-à-dire que le domaine public ne peut plus être appréhendé, et qu'on se replie sur des valeurs le plus souvent mal définies et assez domestiques. C'est là que je parlerai volontiers d'un tragique, beaucoup plus qu'au niveau de la contestation. Là, il y a un tragique extrêmement fort, une asthénie qu'on observe couramment lorsqu'on considère non pas des milieux étudiants actifs, mais l'ensemble des milieux socioprofessionnels moyens où rien ne se passe, sinon cette espèce de repli.

M. ALFRED GROSSER : Vous appelez tragique ce que j'appellerai défi et défi au pédagogue. C'est là que commence une des tâches de la pédagogie, qui est révolutionnaire par rapport aux tâches traditionnelles que nous impose théoriquement le Ministère de l'Éducation nationale. Elles sont restées ce qu'elles étaient du temps où il se qualifiait Ministère de l'Instruction publique.

Comment l'éducateur tient-il compte des systèmes de référence extérieurs à l'école ? La résistance des enseignants contre l'intrusion du monde extérieur à l'école est prodigieuse. Mais si le pédagogue ne prend pas référence sur ce que les enfants ont vu à la télévision la veille, il a manqué à sa mission de pédagogue.

Nous retrouvons là une morale beaucoup plus qu'une sociologie ; ou si vous préférez : si le pédagogue ne se définit pas en termes normatifs, en termes de valeurs morales à transmettre, il ne répond pas à la tâche que vous proposez, qui est de sauver le jeune de ce feu croisé de systèmes de référence contradictoires devant lesquels il se trouve placé.

M. JEAN STAROBINSKI : Il semble que l'un des aspects problématiques de la situation actuelle, est qu'il y a des éducations concurrentes et que ces

Où va la civilisation ?

éducations concurrentes, qui peuvent potentiellement être complémentaires, constituent des stimuli contradictoires, pour parler le langage de la réflexologie. Et lorsque des stimuli contradictoires sont envoyés sur un individu, la réponse est souvent la névrose. Il faut bien mesurer la différence qu'il y a entre cette situation-là et celle du passé. Ce qui était enseigné, ne serait-ce que rudimentairement, donnait aux individus les outils conceptuels nécessaires pour couvrir l'univers environnant et les tâches sociales d'une façon à peu près cohérente. Alors que nous avons maintenant des informations en densité et en quantité croissante, et il manque quelque part la faculté ^{p.222} de leur répondre avec ce que la réponse peut comporter de sélection et de domination à la fois.

M. ALFRED GROSSER : Je serai en désaccord sur un point : vous magnifiez le passé. Dans le passé, on ne donnait pas un système de référence proprement dit, on donnait une absence de système. Ou plus exactement, on laissait s'imposer comme évidentes les choses qui faisaient que le petit bourgeois était satisfait de l'être, et que le petit prolétaire était résigné à l'être. En d'autres termes, il n'y avait pas ces feux croisés d'influences, mais il y avait des rôles sociaux qui s'imposaient aux malheureux jeunes sans qu'ils aient la possibilité de s'en distancer. Maintenant, dans la situation où ils sont, ils sont tellement distancés que la névrose les guette. Je ne suis pas sûr que ce soit un recul, je crois plutôt que c'est un progrès.

M. DANIEL CHRISTOFF : Les questions très actuelles dont il vient d'être traité n'empêchent pas qu'on se pose des questions sur ces instruments intellectuels auxquels M. Starobinski vient de faire allusion. Et j'en donnerai un exemple à propos de l'interprétation du personnalisme. Est-ce que le personnalisme et un certain optimisme, qu'on a pu qualifier de libéral, peuvent aller ensemble ? Est-ce qu'un personnalisme peut se présenter sans inquiétudes, sans ambiguïtés, songeons à la personne et à l'œuvre de Mounier. Où est exactement la différence ? Quelles sont les catégories qui permettraient de la saisir ? C'est ce que je n'ai pas très bien compris.

Cette question est amenée par un moment important de votre exposé d'hier : celui de l'autorépression. Le problème me paraît surtout être de savoir comment s'enseigne l'autorépression ? Suffit-il pour cela, comme vous avez bien voulu le dire, d'opposer une ferme volonté sociale, professorale, aux

Où va la civilisation ?

vellités, de façon à susciter de la part de l'enseigné une réponse volontaire ?

Est-ce que cela suffirait ou bien est-ce que communiquer l'auto-répression, apprendre à quelqu'un cette maîtrise, peut se faire sans éviter l'un des deux écueils suivants : ou bien on le fait avec des catégories intellectuelles fort traditionnelles, mais alors on dissout toute l'activité et toute la volonté dans une connaissance de soi de plus en plus scientifique et éprouvée ; ou alors on impose l'autorépression et elle finit par se confondre avec la répression.

Cette question m'inquiète. Elle m'a inquiété plusieurs fois en écoutant, par exemple, la discussion de ce matin. Vous nous avez dit que c'était une attitude réactionnaire que d'abandonner ces catégories logiques, mais il me semble que certains appels à la communauté ou certaines idées de la personne qui ne se réalisent que dans la communauté, que dans son groupe, font bon marché de certaines de ces catégories.

M. ALFRED GROSSER : Si je comprends bien, il y a une série de questions et je vais m'efforcer de les distinguer. La première, qui est sans doute la moins intéressante pour le public — et p.223 peut-être pour moi aussi — c'est de me définir par rapport au personnelisme, car je n'ai pas à me définir par rapport à un « isme ». Je voudrais bien qu'il soit clair que le terme « inquiétude » fait bel et bien partie de mon vocabulaire et de ma pratique. Dans son sens vrai, c'est-à-dire *ne pas être quiet*, être en éveil dans l'interrogation à l'égard de soi et de l'environnement ; être certain d'une vérité dogmatique, c'est cesser d'être inquiet ; l'inquiétude est pour ceux qui n'ont pas de vérité dogmatique.

Deuxième point : qu'est-ce que j'entends par autorépression ? Il s'agit de faire découvrir que l'autorépression est indispensable pour deux choses : le social et la joie personnelle. Et les deux sont intimement liés.

Je prendrai un exemple extrêmement simple : Parlons sport. Il n'y a rien de plus répressif que d'envoyer cent fois une balle contre un mur pour apprendre un geste du tennis ; ou si vous préférez, les gammes du pianiste. C'est l'autorépression la plus parfaite qui aboutit à la joie la plus parfaite : celle du geste qu'on sent pur, précis et dominé.

Je reprends un exemple corporel parce que je ne veux pas le séparer du nôtre : arriver à une maîtrise de soi donne des joies. Il y a mille et une manières, de la persuasion à la discussion, au dialogue, de le faire ; mais

Où va la civilisation ?

apprendre que la domination de soi donne des joies me paraît une vertu.

On peut d'autre part apprendre très tôt, surtout si les membres de la famille sont nombreux, que l'absence d'autorépression est gêne pour autrui. Je veux bien qu'on préconise l'égoïsme le plus sacré chez l'enfant, mais alors qu'on dise : il est normal que telle mère de famille accepte d'être l'esclave de son enfant, et qu'on se rende bien compte de ce qu'on dit en le disant. Il n'est pas criminel, il n'est pas répressif d'essayer de lui faire prendre conscience, dès le plus jeune âge, qu'il vit en société, fût-ce la société familiale au sens le plus étroit du terme, et que s'il ne se réprime pas, il réprime les autres. Et ces deux aspects me paraissent deux aspects élémentaires, simples, traditionnels d'une éducation qui se veut éducative.

Enfin, lorsque vous évoquez le problème de la personne dans l'insertion du groupe, je crois qu'il n'y a pas de problème *personne* et *individu*. L'individu, cela n'existe pas ; et c'est parce qu'on l'a reconnu que le problème de la laïcité en France, a heureusement disparu. Pendant des dizaines d'années on a discuté pour savoir si ce qui était premier, c'était l'individu ou la famille. Et puis, on a fini par découvrir, du côté des églises, que la famille était un groupe parmi d'autres, et du côté de la tradition du XVIII^e siècle, individualiste, qu'il n'y avait pas d'individu hors du groupe social, qu'aucun individu n'était séparable du groupe social. L'héritage du XIX^e siècle, c'est l'ouvrier seul, face au patron. La personne n'est rien d'autre que le fait d'affirmer qu'il n'y a pas, sauf dans l'abstrait, d'individu qui puisse même penser séparé d'un environnement. Je pousserai cela jusqu'au paradoxe : l'image que le mystique se forme en lui n'est pas entièrement séparable des projections qu'il a prises dans la société environnante, des valeurs que lui a données la société environnante et qu'il n'a pas découvertes seul comme un individu donné. C'est cela seul que je voulais dire. Il y a effectivement ^{p.224} certaines valeurs qui se réalisent davantage dans une communication que j'appelle irrationnelle — et j'aime cette irrationalité-là ; c'est ce que j'appelle, dans le dernier chapitre de mon livre : la communication par le regard, très supérieure à la communication par l'opacité de la parole.

J'ai eu la très grande satisfaction de voir une communauté monacale reprendre, dans une petite brochure, un des paragraphes de ce dernier chapitre où je fais la distinction entre la communauté et la foule. La communauté, c'est ce qui est incompatible avec la dissolution des personnes qui la composent ; et il

Où va la civilisation ?

est parfaitement normal que le groupe puisse renforcer les valeurs des membres qui le composent...

M. ANDRZEJ ZIEMILSKI : J'ai admiré plusieurs passages de la conférence de M. Grosser, mais au cours de la discussion de ce matin, j'ai entendu certaines réponses qui me donnent le courage de prendre la parole.

Je voudrais dire à mon ami M. Grosser qu'il a commis une faute méthodologique. Etant socialiste, je voudrais dire que cette faute m'intéresse du point de vue scientifique, bien que cette faute ait un aspect philologique.

Vous faites une analyse empirique, précise, exacte, rationnelle, non manichéiste, en démontrant que plusieurs conflits sociaux des pays occidentaux sont mystifiés. Pourquoi, lorsque vous parlez des pays de l'Est (peut-être est-ce dû au manque de temps), réfutez-vous toute l'expérience qui doit précéder le choix ? Pourquoi prenez-vous une position manichéenne qui vous fait rejeter l'expérience de ces pays qu'à mon avis vous ne connaissez pas ?

Si vous trouvez qu'il existe une corrélation directe entre le pouvoir des monopoles et la pensée monopolisée, il me semble que cela demande à être prouvé. Et que dites-vous des groupes assez puissants qui se réclament de Mounier, des cercles catholiques qui ne sont pas du tout touchés par le « dogme » officiel ? Il me semble que derrière votre attitude se cache une certaine méprise de l'expérience avant la décision du choix. Cela me semble être une faute méthodologique qui a ses répercussions dans le domaine de la politique.

En ce qui concerne votre distinction, amusante et profonde, des groupes de gauche qui s'intéressent au sexe, et de ceux qui se trouvent beaucoup plus à droite et qui s'intéressent au sport, il me semble qu'il y a certaines fonctions du sport qui ne sont pas seulement d'autorépression mais qui tendent vers une répression des autres. Le sport, ce n'est pas seulement des gestes individuels, mais c'est aussi des organisations sociales, et ce peut être un type d'éducation sociale.

M. ALFRED GROSSER : Si j'ai répondu comme je l'ai fait à notre collègue de Roumanie, ce matin, c'est en raison du procès constant de la société dite occidentale, avec pour elle la charge de démontrer qu'elle n'est pas entièrement

Où va la civilisation ?

mauvaise, et d'une vision mythologique d'un socialisme que seuls des accidents de l'histoire ont pu rendre p.225 autoritaire. Mais si j'ai dit ce que vous me reprochez d'avoir répondu, j'ai eu tort. Il ne s'agit pas d'un monopole de la pensée, mais d'un monopole des moyens de contrôle des expressions de la pensée. L'absence de pluralisme au niveau de ce pouvoir de contrôle rend pour le moins improbable le pluralisme réel d'expression de la pensée. Tout ce que vous me dites des groupes catholiques de Pologne, tout ce qui s'est montré comme ayant préexisté au printemps de Prague, tout ce que nous savons aujourd'hui de ce qui existe en Hongrie, est contenu dans des limites très étroites, comme en tout système de cléricalisme, c'est-à-dire de vérité officielle avec un bras séculier pour l'appliquer. Et ce n'est certainement pas ce qui s'est passé dans votre pays, en Union soviétique, en Tchécoslovaquie, en Hongrie, depuis 25 ans, qui montrera le contraire. Lorsque nous rencontrons, dans les associations internationales de sciences politiques, des collègues de l'Est, nous ne leur demandons pas d'entreprendre une recherche sociologique approfondie, par exemple sur les problèmes qui, à l'Ouest, provoquent à juste titre l'indignation des jeunes, c'est-à-dire sur les injustices d'accès aux fonctions, sur ce que sont réellement les privilégiés dans tel ou tel système. Ce sont des sujets tabous. Ce qui m'indigne, c'est que les contestations des étudiants peuvent se nourrir d'enquêtes précises faites au nom du pluralisme, pour magnifier une vision mythologique du socialisme triomphant. Mais des enquêtes sérieuses ne leur montreraient-elles pas, peut-être, les mêmes phénomènes à l'Est ?

J'ajoute cependant que je ne crois pas juger en manichéen. J'ai écrit à maintes reprises que, par exemple en pédagogie, des choses remarquables se sont faites en Tchécoslovaquie avant le printemps de Prague, en Allemagne de l'Est dans des tas de domaines. Tout cela est vrai, mais nous écarte du point fondamental que j'ai voulu aborder ce matin : la preuve que le monopole du pouvoir n'entraîne pas la fin du pluralisme de l'expression n'a pas encore été apportée.

Enfin, dernier point : le sport. Comme vous avez raison de dire que le sport peut être dévié par les pouvoirs autoritaires ; et j'avoue que les médailles d'or de l'Allemagne de l'Est me paraissent confirmer ce que vous dites !

Mme ANNIE FAESSLER : Je voudrais manifester mon étonnement que, dans une discussion comme celle de ce matin, aucune femme n'ait été présente et n'ait eu l'occasion de prendre la parole.

Où va la civilisation ?

J'aimerais aborder l'être humain par un autre bout de son existence que celui dont nous avons toujours parlé jusqu'à maintenant, à savoir la petite enfance. Il me semble que le conflit des générations est presque toujours envisagé à propos de l'adolescence, à partir de l'adolescence, comme si les jeunes hommes, comme si les étudiants étaient vraiment une génération spontanée, et n'avaient aucun passé. Et on sait pourtant que dans les trois quarts des cas, les explosions de l'adolescence sont dues à la petite enfance ; pas forcément à des troubles de la petite enfance, mais à ce qui s'est passé à ce moment-là.

p.226 Et lorsqu'on parle de cette crise de l'adolescence et du conflit des générations, on oublie que la plus grande crise de l'enfant et la plus grande contestation se passent à un moment que les parents connaissent bien, à trois ans. A ce moment-là, on parle de cette crise en la minimisant. Les parents savent que c'est très ennuyeux, difficile. Mais cette crise d'opposition de trois ans, l'enfant doit la passer. Il doit la liquider pour pouvoir devenir équilibré.

Vous avez parlé de votre équilibre personnel. Je crois que les adultes équilibrés ont énormément de chance. Ils le doivent peut-être à des parents eux-mêmes équilibrés. Ils ont peut-être une constitution qui les amène à un certain équilibre, mais il faut bien reconnaître que dans la société où nous vivons, avec le système scolaire actuel, ce n'est pas possible. Vous avez parlé des écoles maternelles admirables. Je regrette, mais pour quelques écoles maternelles admirables, combien sont tout à fait contraires à l'enfant et empêchent les enfants de se développer, le condamnent à un déséquilibre qu'il n'arrivera peut-être jamais à surmonter.

Vous avez aussi parlé de l'éducation de la volonté. Je suis tout à fait d'accord avec vous. Je pense cependant qu'on attend du petit enfant ce qu'il ne peut pas encore donner et ce que beaucoup d'adultes ne sont pas capables de faire. On attend d'eux qu'ils puissent faire des actes de volonté ; qu'ils puissent faire certains choix ; qu'ils puissent obéir. Mais on ne leur laisse pas le temps de s'exercer à cette maîtrise. Je pense que c'est dans ces premières années de l'enfant que se passe ce que je pourrais appeler un drame.

Vous avez essayé de dédramatiser plusieurs choses. Je pense toutefois que la vie de certains êtres est une véritable tragédie due à ce qui s'est passé dans leur petite enfance. Ce n'est pas étonnant que les jeunes, au moment où ils ont

Où va la civilisation ?

le droit de prendre la parole et sont capables de la prendre, fassent explosion. Il y a en arrière de cela toute cette petite enfance où l'adulte a toujours eu raison et où l'enfant n'avait pas droit à la parole.

Il me semble presque illusoire de vouloir s'occuper de la contestation et de cette jeunesse qui nous inquiète, si on ne fait pas un effort pour mettre fin à cette incompréhension que les adultes manifestent à l'égard des tout petits enfants. On les considère encore comme des êtres mineurs qui ne sont pas des êtres à part entière, ou comme des objets à former — et quand je dis « former », je pense à « mettre sous la forme » ou à « mettre dans une forme ».

Il me semble que pour prévenir les difficultés que nous rencontrons dans ce conflit des générations, on devrait davantage se pencher sur les écoles maternelles que sur les problèmes actuels de l'université qui ne sont souvent qu'une conséquence de ce qui s'est passé soit à la maison soit dans les écoles maternelles.

M. ALFRED GROSSER : Je voudrais répondre en quelques mots, d'abord en racontant d'une manière relativiste le résultat d'une expérience faite aux Etats-Unis, et que j'ai lue l'autre jour. p.227 On a observé pendant une dizaine d'années deux ou trois cents jeunes de formation différente, autoritaire, non autoritaire, et on a examiné les résultats pour enregistrer les différences. Satisfaction profonde : il n'y a pas de différences. Certains qui ont subi une éducation autoritaire sont devenus ouverts ; d'autres se sont sentis réprimés ; d'autres ont reçu une éducation libérale et se sont sentis brimés. Ainsi de suite. Pourquoi ai-je dit cela ? Parce qu'il faut nuancer à l'infini. Il n'y a rien qui soit la conséquence nécessaire de rien. En d'autres termes, les enfants sont extraordinairement différents. J'ai la chance d'avoir quatre fils. Le quatrième a fait sa crise du non à deux ans ; le deuxième ne la faisant pas, fallait-il craindre des choses épouvantables dans la suite ? Non, il l'a faite à huit ans...

Je crois que tout système pédagogique est mauvais dès qu'il est appliqué comme système, dès qu'on oublie que chaque enfant est différent d'un autre enfant.

Je prends l'exemple de mes fils aînés. Au départ, ils ont reçu la même éducation. Nous sommes allés aux Etats-Unis ensemble. L'un se précipitait sur

Où va la civilisation ?

tout Noir pour l'embrasser, et il est rentré un jour à la maison en disant : « Je voudrais être Noir » ; l'autre, au contraire, s'éloignait. Ce n'est pas parce qu'ils sont racistes ou non racistes, mais l'un a horreur de ce qui est nouveau, il ne veut rien expérimenter, et l'autre, au contraire, est curieux de tout ce qui est nouveau — pourriture ou être humain. L'éducation peut canaliser cela. Mais je crois vraiment que si on ne perçoit pas l'originalité de l'enfant, si on veut le couler dans un moule social, vous avez raison, c'est perdu.

Mais il y a un minimum de moule social. Si l'enfant se met à faire une scène à table, à deux ou trois ans, la méthode pédagogique que j'emploie, peut-être à tort, est horriblement répressive : il quitte la table, ne participe plus au repas et n'a rien d'autre à manger. Est-ce tellement répressif ou est-ce l'apprentissage du fait que si on se rend insupportable dans un milieu, le milieu vous rejette ?

C'est un apprentissage qui est le B, A BA de l'expérience sociale elle-même. Et considérer que l'enfant doit rester pleinement libre d'empoisonner le groupe environnant à l'âge où il peut comprendre qu'il l'empoisonne, c'est lui préparer des réveils amers lorsqu'il sera rejeté par un groupe.

Evidemment, il y a d'autres méthodes pédagogiques. Ainsi celle consistant à attendre que ce soit le groupe scolaire qui le rejette ; c'est ce que j'appelle la lâcheté des parents. Ils laisseront faire par le groupe scolaire l'expérience qu'ils n'auront pas voulu faire eux-mêmes.

Mme FAWSIA ASSAAD : Je voudrais surtout faire le lien avec ce qui a été dit hier au sujet des pays sous-développés, et poser quelques questions sur un plan extra-européen. On a beaucoup parlé de l'Europe et on n'a pas parlé de la crise à l'extérieur de l'Europe, dans les pays en voie de développement et aux Etats-Unis.

Hier, M. Grosser a donné une définition de ce qu'était une crise profonde : une crise profonde est une crise qui mène au massacre. La crise d'éducation est une petite crise.

p.228 Comme exemple de crise profonde, il a donné celui du conflit du Moyen-Orient entre Israël et les pays arabes ; autre exemple, l'Amérique latine. J'ai eu l'impression que M. Grosser mettait le doigt sur le lieu même de la véritable crise profonde : l'éducation. S'il y a crise profonde au Moyen-Orient, s'il y a crise profonde en Amérique latine, c'est parce qu'il y a un véritable fossé

Où va la civilisation ?

entre deux niveaux d'éducation soit entre une absence d'éducation et une éducation très poussée.

Vous allez dire que cette opposition a toujours existé ; qu'il y a toujours eu des gens mal éduqués et d'autres bien éduqués. Seulement ce phénomène se présente aujourd'hui de façon nouvelle. Il s'est posé depuis de nombreuses années de façon nouvelle ; les jeunes, aux Etats-Unis, ont pris conscience de ce problème. Il y a à l'intérieur des Etats-Unis une crise d'éducation due au fait que les Noirs n'ont pas droit à la même éducation que les Blancs. Et il y a en plus la guerre du Vietnam. C'est un autre aspect de la crise profonde, qui n'a pas été abordé ici.

Malheureusement, les étudiants qui ont demandé une réforme qualitative de l'éducation, ont dérangé leur groupe social. Le mouvement a été pris en main par les agitateurs. Et, de plus, le contribuable en a eu assez de payer pour les universités qui semaient la pagaille dans le pays.

Un autre aspect de la crise profonde a été l'aspect économique. Le premier secteur de la vie américaine qui a été touché, c'est l'université et les écoles secondaires. On voit des universités comme Princeton qui ne peuvent pas renouveler les contrats des professeurs, qui ne peuvent pas embaucher de nouveaux professeurs. L'étudiant qui n'a plus de débouché, n'a plus non plus confiance dans un système éducatif que les contribuables hésitent de plus en plus à financer.

J'ai ainsi le sentiment que tous ces problèmes évoqués sont liés à ce fait qu'il y a un fossé entre pays en voie de développement et, à l'intérieur d'un pays développé comme les Etats-Unis, entre deux systèmes d'éducation : absence d'éducation et trop forte éducation. Ce qui fait que les problèmes qui se posent à l'intérieur du système d'éducation européen ou occidental, paraissent comme de tout petits problèmes comparés aux crises profondes du tiers monde et des Etats-Unis.

M. ALFRED GROSSER : J'ai quelque peine à dégager les lignes directrices. La première me semble être qu'il y a crise de l'éducation s'il n'y a pas assez d'éducation. C'est alors pour moi un problème politique. En 1954, au Guatemala, lorsque la première mesure du gouvernement a été de supprimer l'alphabétisation telle que conçue auparavant, on a vu que l'absence d'éducation

Où va la civilisation ?

était bien un problème politique, et qu'il n'y avait pas de voies « unescoennes », mais seulement des changements de régime politique qui permettaient d'en venir à bout. Pour le conflit israélo-arabe, je vois mal la question. Une éducation intensive des deux côtés n'empêche rien. Je crois que la France et l'Allemagne, qui ont battu des records mondiaux quant à l'extermination en 1914-18, faisaient partie des nations les plus éduquées ; et le moins qu'on puisse dire est qu'elles n'y sont pas allées de main morte...

p.229 L'éducation à la compréhension d'autrui, il faudrait la faire du côté arabe. Mais du côté israélien, on ne peut pas dire que toute l'éducation que la jeunesse a reçue, la rende ouverte à la compréhension de ce qu'est la cause arabe, bonne ou mauvaise.

Mme FAWSIA ASSAAD : Ce qui est en cause, c'est l'impossibilité de faire coexister deux peuples d'un niveau intellectuel ou de formation technologique aussi différents ; et le problème se pose à l'intérieur même d'Israël entre Israéliens arabes et Israéliens occidentaux.

M. ALFRED GROSSER : On peut répondre que les divisions à l'intérieur d'Israël se font aussi entre juifs.

Lorsque vous parlez de la crise des universités aux Etats-Unis, le problème Noir n'est qu'accessoire.

M. ROBERT JUNOD : Durant les années que j'ai passées comme enseignant, j'ai acquis la conviction, banale si l'on veut, mais profonde, que l'éducation se différencie de l'enseignement en ce qu'elle ne doit pas nous apprendre quelque chose, mais nous apprendre à apprendre, et plus encore nous apprendre à vivre en société, ce qui d'ailleurs signifie vivre tout court.

Or, c'est le dialogue qui nous apprend à apprendre, et le dialogue lui-même s'apprend. C'est un art, ce n'est pas une nature. L'enfant obéit à son désir impulsif de s'exprimer, mais il ne tient généralement pas compte du désir d'autrui. Il faut donc rendre vivant en lui le désir de l'échange, ce qui implique une discipline.

L'adulte est d'ailleurs souvent plus enfant que l'enfant. J'en prendrai avec malice pour exemple certaines de nos Rencontres internationales, où au cours

Où va la civilisation ?

de pseudo-entretiens des orateurs venaient successivement juxtaposer des déclarations pour le seul désir de s'exprimer. Cela donnait des dialogues de sourds qui n'étaient pas, malheureusement, des dialogues de muets.

Mais est-ce que l'art de l'échange n'implique pas un fondement de l'échange ? Quelque chose qui fait que nous nous sentons unis, ou que nous pourrions nous approcher d'une union ? J'appelle ce sens : le sacré, faute d'un autre mot. Et je précise que le sacré, le mystère de la création continue, est l'espérance d'un progrès. Si l'éducateur ne ressent pas en lui-même ce sacré, il ne saurait, me semble-t-il, éduquer. Toute éducation est donc religieuse, mais dans un sens radicalement différent de l'enseignement religieux d'autrefois.

Vous avez exprimé vos méfiances à l'égard des visions tragiques du christianisme. A mon sens, à juste titre. Est-ce que le sacré n'appelle pas à une vision lyrique de la vie ? Et n'est-ce pas plus ou moins confusément vers cette vision que les yeux se tournent, dégoûtés qu'ils sont par la vie profondément profane et dérisoire que nous menons ?

M. ALFRED GROSSER : Je n'accepte pas. Ce n'est pas vrai, et je crois que ce n'est vrai d'à peu près personne. Et je voudrais, avant de vous répondre, plaider un instant pour ceux que l'on p.230 méprise. Ces horribles individus de la société dite de consommation, qui ont de petits désirs dans des milieux limités, ne sont nullement méprisables ; leur vie n'est point vide, et leurs grands-parents auraient beaucoup aimé pouvoir avoir une certaine tranquillité, une certaine satisfaction matérielle dont il est de bon ton de dire aujourd'hui qu'elle est un peu vide et méprisable.

Sens du sacré, dites-vous. Faute de mieux, je veux bien. Le mot ne me plaît guère, mais si cela veut dire une relation d'individu à individu qui soit autre chose qu'un rapport intellectuel froid et désincarné, je veux bien. Encore qu'il ne soit pas du tout sûr que l'éducateur en relation d'affectivité et de dialogue « sacré » avec l'éduqué, réussisse mieux que l'éducateur froid, peu aimé, et qui est peut-être trois fois meilleur éducateur. Il ne faudrait pas croire que seul le dialogue affectif réussi soit garanti du succès de l'éducation. C'est là une parenthèse que je n'aime pas faire.

Cette relation établie, est-ce que c'est le sens du sacré que je communique ? Je préfère appeler cela le respect et la confiance en autrui. Mon optimisme va,

Où va la civilisation ?

de soi, avec une confiance naturelle et une expérience qui remonte à un nombre x d'années : celle que, dans l'immense majorité de cas, la confiance faite à autrui améliore non seulement la relation avec autrui, mais si j'ose dire, la production humaine à cet autrui auquel on a fait confiance. C'est un des aspects de l'éducation, et c'est une des bases des rapports sociaux. Et si la déception dément la confiance faite, tant pis.

Est-ce que ce rapport confiant, transparent, est une découverte du sacré ? Est-ce un lien religieux ? Je l'accepte à une condition, que vous repreniez la définition du religieux que Romain Rolland a donnée, au début de son très beau livre sur Rama Krishna : « Ce n'est pas le contenu d'une pensée qui décide si elle ressortit de la religion ou non, c'est la qualité de cette pensée. » Dans ce cas-là, mais dans ce cas-là seulement, j'accepte que nous qualifions ensemble ce lien de religieux.

Enfin, je crois que je ne suis pas tout à fait d'accord (mais je n'en suis pas sûr) sur ce que vous nous avez dit du lyrisme, car *lyrisme* évoque un peu trop *enthousiasme*, et je suis contre l'enthousiasme. Je suis très fondamentalement favorable à la chaleur, ce qui n'est pas la même chose. L'enthousiasme suppose en général l'absence de ténacité, car il est rare que l'enthousiasme se maintienne. L'enthousiasme suppose en général une très forte capacité de se tromper sur soi et sur le but à atteindre.

La chaleur raisonnable me paraît plus conforme à ce qu'on peut espérer d'une action tenace. Mais je veux bien accepter qu'il y a un lyrisme dans la chaleur, et qu'une société sans lyrisme est une société froide — non pas morte, mais où l'on meurt de froid.

Si j'avais à dégager l'aspect le plus positif du mouvement français de 1968 (qui était, sur ce point, très différent du mouvement allemand), ce serait ces retrouvailles avec une sensibilité chaleureuse, en réaction contre une froideur qui ne va pas nécessairement avec une approche raisonnable des choses.

LE PRÉSIDENT : ^{p.231} Ces entretiens qui se sont poursuivis presque exclusivement entre professeurs, sont clos sur ce plan-là. Ce qui nous serait maintenant très utile, ce serait de savoir quelles répercussions ces réflexions ont pu avoir sur ceux auxquels elles étaient principalement destinées, je veux dire :

Où va la civilisation ?

les jeunes. J'aimerais savoir combien d'entre eux ou d'entre elles voudraient prendre la parole.

Mlle CATHERINE VASSARD : Vous avez dit à plusieurs reprises, et c'était peut-être une boutade de votre part : on passe par-dessus le problème des vieux. Et vous avez dit que les jeunes formaient une sorte de communauté d'exclusion. Or on dit bien souvent, actuellement, qu'on peut juger du niveau de civilisation d'un pays d'après la façon dont ce pays traite les problèmes du troisième âge. Alors, que pensez-vous de tous les efforts prodigués par le gouvernement français ou dans certains pays nordiques, en Amérique même, dans le domaine, par exemple, de la gérontologie sociale ? Et bien souvent ce sont des jeunes, de jeunes psychologues et de jeunes assistantes sociales, qui s'intéressent à ce troisième âge. Ne pourrait-on trouver ici une sorte de réconciliation, évidemment partagée, entre les jeunes et les personnes âgées ? Je ne parle pas des adultes.

M. ALFRED GROSSER : Réponse négative. Vous avez la chance de venir de Grenoble où le président de la Maison de la culture (mais c'est un accident) est un prodigieux animateur et est, en même temps, passionné d'études sur le troisième âge. Sur ce point, Grenoble est une ville exceptionnelle en raison d'une personnalité exceptionnelle : personnalité exceptionnelle du point de vue de la stature, de la voix, et surtout de l'activité ; c'est un créateur exceptionnel. Mais je voudrais qu'il soit le premier à refuser de servir d'alibi pour le degré inférieur de civilisation de la France sur ce point précis. Si on doit juger du sort qui est généralement fait au troisième âge, il n'y a pratiquement rien. Et si l'on dépensait pour les vieux une infinitésimale fraction de ce qu'on dépense pour les étudiants, les choses iraient mieux. Il faut voir la provocation que représente pour un vieillard français normalement constitué, la revendication étudiante de ne pas payer plus cher le restaurant universitaire. Car ce que l'Etat dépense pour le repas de chaque étudiant aux restaurants universitaires, c'est ce que plusieurs millions de vieillards ont, en France, pour manger toute une journée.

Je maintiens bel et bien, et fermement, que dans nos sociétés on s'occupe beaucoup plus des jeunes qui sont acheteurs, qui seront producteurs, que de ceux qui ne sont plus que de faibles consommateurs et qui ne sont plus producteurs. On oublie par là qu'ils pourraient être très largement producteurs

Où va la civilisation ?

si on leur donnait le moyen de le faire. Et on en est à faire la découverte que, sur un autre plan, le patronat français a un demi-siècle de retard sur le patronat américain qui a compris que les ouvriers étaient consommateurs, et que leur pouvoir d'achat avait quelques rapports avec la production. Et en réponse à notre collègue de Varsovie, je dirai que la grande supériorité des pays p.232 de l'Est est qu'ils ont, eux, un respect réel de celui qui ne peut plus être producteur, respect que n'ont pas nos sociétés capitalistes.

M. CASTAGNOLO : Je voudrais dire que la crise de l'éducation est liée au développement scientifique. Nous voyons, dans les matières enseignées à la faculté de médecine, par exemple, des changements tous les ans. Toute l'évolution de la science confère le sentiment que nous pouvons dominer l'univers et le connaître tout entier. Devant ce pouvoir de l'homme, est-ce qu'on prépare notre esprit à prendre des décisions autonomes, responsables ?

Or, à l'université, nous rencontrons des agressions contre nos libertés intérieures : c'est, d'une part, l'oppression de la science même. On fait des spécialistes de la science et on oublie de faire des hommes. Il est étonnant que cela puisse se produire. En tant qu'étudiants espagnols, nous ressentions l'agression des systèmes d'éducation qui ne préparent pas l'esprit de l'étudiant à des prises de position personnelles. Il est vrai que la dernière étape de l'éducation est l'éducation de la volonté. Mais nous ne sommes pas d'accord sur l'influence que vous avez préconisée dans votre conférence. Nous sommes d'accord pour que l'éducateur puisse nous exposer un système de pensée, pour retenir ce qu'il y a d'instructif, du point de vue scientifique ou philosophique, et pour que les étudiants soient prêts à prendre des positions personnelles. En éduquant la volonté, l'éducateur doit être impartial ; alors le système peut être bon. Mais actuellement il ne laisse pas la possibilité de raisonner sur les mécanismes d'insertion dans le système.

Voilà une des raisons de la crise de l'éducation.

Quelle est votre opinion sur le rôle de la volonté dans l'éducation, et comment garantir la liberté intérieure ?

M. ALFRED GROSSER : Je crois avoir parlé du rôle de la volonté. Garantir la liberté intérieure ? On ne peut la garantir. D'autre part, puisque vous venez

Où va la civilisation ?

d'Espagne, elle est très difficile à séparer de la liberté extérieure. La liberté intérieure, on ne sait pas à combien de pressions elle est soumise ; souvent elles ne sont pas perçues en tant que pressions.

Mais vous avez dit : il ne faut pas influencer, il ne faut pas imposer. Bien sûr, il ne faut pas imposer des systèmes. Mais je regretterais beaucoup que le professeur soit identifié à un système. Je regrette que certains s'identifient à des systèmes ; mais si en plus il est identifié à un système, cela me paraît tragique. C'est ce qui est en train de se passer en France, où l'appartenance à l'Université X ou Y provoque une identification du professeur et une orientation idéologique. Il y a une liberté de l'enseignant qui consiste à se définir honnêtement. Et lorsque votre enseignant le dit réellement, lorsqu'il a le droit de dire cela et de le penser, vous pouvez essayer de voir si l'image qu'il vous propose, si ce à quoi il veut vous ouvrir, ne vaut pas la peine d'être étudié pour que vous élargissiez votre champ de connaissance, c'est-à-dire vos appétits de liberté.

Mlle MARIANNE ROBAUX : p.233 Vous avez dit ce matin que la métaphysique est une superstructure de la morale. Ma question est la suivante :

Est-ce que votre morale n'est pas la superstructure d'un donné physiologique et psychologique qui est typiquement le vôtre et qui n'est pas généralisable à tout le monde ?

M. ALFRED GROSSER : C'est la question que je ne cesse de poser dans l'introduction et la conclusion de mon livre. C'est en cela que je me range parmi les bons auteurs, ceux qui disent : je ne sais pas quelle est la part de subjectivité que j'ai introduite dans mon analyse.

Il est de fait — et j'emploie un terme banal de caractérologie — que si j'étais introverti au lieu d'être extraverti, j'aurais peut-être besoin d'une référence intermédiaire entre le prochain et moi. Par conséquent, il est parfaitement possible que ce soit pour un détail caractérologique que je n'éprouve pas le besoin d'un dépassement métaphysique.

D'un autre côté, cependant, je crois que lorsque vous voyez autour de vous un certain nombre de chrétiens engagés dans une action sociale, leur référence au transcendant pour justifier leur action est de plus en plus limitée. Souvent je

Où va la civilisation ?

le regrette, car ils en viennent à horizontaliser les motifs de leur engagement, comme s'il était abordé purement de l'extérieur, et comme s'ils ne l'avaient pas vu de l'intérieur.

Alors, je n'ai pas de réponse ultime sur ce qui fait que je pense comme je pense, si ce n'est que je me range, selon la bonne terminologie française du XIX^e siècle, parmi les agnostiques plutôt que parmi les athées. Pratiquement, cela revient au même, à savoir : le non-besoin d'une dimension transcendante pour la conviction morale et pour l'établissement du lien interpersonnel qui fait le fondement de ce lien moral. Je ne peux pas en dire plus, car savoir ce qui, en moi-même, vient de la physiologie et du raisonnement, j'en suis incapable malgré l'auto-analyse à laquelle j'essaie de me livrer.

M. JEAN MESNIL DAUVERNAY : Je voudrais poser à M. Grosser une question qui me paraît assez fondamentale. Dans sa conférence d'hier, j'ai relevé qu'il attachait assez peu d'importance à l'histoire.

Cependant, n'êtes-vous pas choqué sinon scandalisé — puisque, hier, vous avez condamné la pensée illogique et prôné une sorte de cartésianisme — par le refus actuel d'enseigner l'histoire ? Je connais une école, à Paris, où l'on se contente d'un livre d'histoire de trente pages pour résumer toute l'histoire de l'humanité. Je voudrais demander à M. Grosser quel est son avis sur la nécessité d'un enseignement, certes mieux structuré que jusqu'ici, de l'histoire.

M. ALFRED GROSSER : Il est très ferme et va tout à fait dans votre sens. D'abord — acte de justification — comme président du Conseil d'administration de l'Institut des sciences politiques ^{p.234} de Strasbourg, j'ai fait réintroduire des cours d'histoire supprimés ; aux Sciences politiques de Paris, je me suis battu pour le maintien de l'histoire. Et c'est un de mes cas de divorce avec mes collègues politologues. Je considère que la dimension historique demeure une dimension fondamentale pour la compréhension du présent ; en particulier parce que les différences de pays à pays ne s'expliquent qu'à partir de cultures historiques, c'est-à-dire de ce qui reste de l'assimilation d'événements et d'expériences communes du passé. Ce que je rejetais ce matin et hier, c'était l'Histoire avec sa majuscule, c'est « L'Histoire qui a voulu que... ». Cela ne veut rien dire et n'explique rien. Mais l'histoire, en science du passé, oui, à une condition : c'est qu'on ne l'enseigne pas à des niveaux élémentaires comme on

Où va la civilisation ?

l'a enseignée dans le primaire français. Nous sommes le seul pays au monde, de ceux que je connaisse, où à la première heure de classe correspond la première heure d'histoire. Sans l'enseignement de l'école primaire, le succès d'Astérix serait inexplicable. On y retrouve toute une thématique familière. (Sans oublier qu'on y retrouve la thématique, chère aux Français, du petit malin qui est plus fort que le gros, l'antipathie du muscle.) Mais pour terminer sur l'histoire et sur son enseignement : on est en train, dans les sciences sociales, de la redécouvrir. Les sociologues d'aujourd'hui ne sont pas les sociologues d'il y a vingt ans. La dimension culturelle et ethnologique leur est devenue familière. Ils ne sont plus non plus dans le strict horizontal, et l'histoire fait partie des disciplines fondamentales de la compréhension du présent. Vous avez donc raison de vous en préoccuper. Mais pour une fois, il me semble que la situation de notre système d'enseignement est moins mauvaise que vous ne le dites.

M. JACQUES MUHLETHALER : Ma question est la suivante : vous avez parlé beaucoup de l'éducation. On a très peu parlé de l'école. On a très peu parlé du sens de la responsabilité. On a très peu parlé du développement de la conscience. On a très peu parlé de l'esprit de tolérance. Autant de qualités et de valeurs profondes sur lesquelles repose, semble-t-il, une partie de l'éducation.

Ne pensez-vous pas qu'aujourd'hui nous parlons trop d'instruction et nous donnons trop de temps à l'instruction, ce qui empêche d'aborder et de combler une lacune profonde dans notre système d'instruction qui serait le développement de l'éducation.

A ce sujet, on aurait aussi pu parler du civisme, et ma question se veut pratique :

Ne pensez-vous pas que, pour que votre conférence débouche sur quelque chose de pratique, il serait important de se préoccuper d'une manière énergique de la réforme de certains programmes pour que l'école soit une institution où l'éducation ait aussi voix au chapitre ? Pendant longtemps cela a été laissé à l'Eglise. Aujourd'hui, l'Eglise se vide, et ce vide spirituel n'est compensé pratiquement par rien, si ce n'est par une multitude de réflexions faites par des gens qui sont encore trop jeunes pour avoir du recul, et qui ne trouvent personne devant eux pour leur offrir le bâton qui leur permettra de trouver leur chemin.

Où va la civilisation ?

p.235 Ne pensez-vous pas qu'il serait intéressant de parler quelques instants de l'élaboration de programmes scolaires qui soient des programmes qui enrichissent l'enfant, l'adolescent, l'étudiant, qui deviendra le vrai citoyen ?

M. ALFRED GROSSER : C'est la première fois que je me révolte. Les reproches ou les griefs qui m'étaient faits jusqu'à maintenant, avaient leur grande part de vérité. Ceux-là pas. Je crois n'avoir pas parlé d'autre chose que de ce qu'on me reproche d'ignorer. J'ai parlé non pas de civisme, j'ai horreur de ce mot, mais du sens du groupe ; et de l'éducation plutôt que de l'instruction, j'en ai parlé assez longuement tout à l'heure ; et des programmes à changer, également. Pour terminer, je voudrais revenir sur la tolérance, et renverser tout ce que j'ai dit depuis hier. C'est vrai que je prêche la tolérance ; c'est vrai que je crois que le pluralisme tolérant est fondamental. Mais chaque année, lorsque je commence mon cours général de Sciences politiques je dis aux étudiants : Attention, si vous suivez mon mode de pensée, je ne suis pas sûr que vous resterez de très bons militants pour ceux d'entre vous qui êtes des militants. Il est très possible qu'il n'y ait rien de plus débilant que la tolérance. Et si je m'interroge profondément, je suis très content qu'il y ait aussi des intolérances pour faire avancer les choses. Ce n'est pas une conclusion paradoxale, c'est une dernière preuve de pluralisme. Je ne voudrais pas que tout le monde suive le modèle que j'essaie de donner depuis hier, car ce ne serait possible que dans une société quasi parfaite d'égaux libéraux ; et pour apporter les transformations nécessaires, il faut des intolérants. Mais pour qu'elles ne soient pas trop sanglantes et trop injustes, pour qu'on comprenne ce qu'il faut faire, et pour que les intolérants aient une voix claire, les tolérants ne sont pas de trop ; c'est ce que j'ai essayé de montrer hier.

@

Où va la civilisation ?

CINQUIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Jacques Vicari

@

LE PRÉSIDENT : p.237 Nous avons la possibilité, à Genève, d'introduire un discours qui, jusqu'à présent, était un peu confiné dans un cercle restreint ; il porte sur la lisibilité et sur la signification du phénomène urbain. Nous n'avons pas du tout préfabriqué un entretien. Nous avons surtout voulu que chacun donne l'ordre de ses préoccupations.

M. Schwarz, de Genève, va donner immédiatement la mesure du débat, en tâchant de l'insérer dans nos préoccupations quotidiennes.

M. SCHWARZ : L'industrialisation et la rationalisation du bâtiment ont conduit à la répétition à l'infini d'appartements, d'immeubles ou de groupes d'immeubles. Ce phénomène constitue certainement une atteinte à la lisibilité du tissu urbain. Ma question est la suivante : Quelle est la part de l'industrialisation et de la rationalisation du bâtiment dans la disparition progressive de la lisibilité du tissu urbain ? D'autre part, quels sont les moyens qui peuvent être mis en œuvre pour utiliser les avantages incontestables de la rationalisation du bâtiment, sans porter pour autant atteinte à la lisibilité du tissu urbain ?

M. GILLO DORFLES : La question est très bien posée et très importante, car beaucoup de personnes aujourd'hui sont contre l'industrialisation et la préfabrication, et en général contre le produit de masse, le produit de l'industrie, du dessin industriel, qui a le désavantage de supprimer toute possibilité de fantaisie, d'originalité, d'individualité du produit même. Votre question mérite donc d'être posée, mais c'est tout le contraire qui arrive d'habitude.

L'architecture se trouve aujourd'hui encore dans une situation presque artisanale. Ce n'est qu'apparemment que l'architecture est industrialisée. Certaines parties architecturales sont industrialisées, telles que les fenêtres, les

¹ Le 4 septembre 1971.

Où va la civilisation ?

portes, mais seulement très peu de bâtiments sont actuellement complètement industrialisés.

p.238 Or, le jour où il y aura vraiment une industrialisation totale de l'architecture, il sera possible d'avoir beaucoup plus de fantaisies, de variations et d'innovations qu'aujourd'hui avec une architecture encore artisanale.

Pourquoi ? Pensez seulement à la voiture automobile. C'est un objet produit par l'industrie, complètement standardisé, et pourtant on a une quantité de formes différentes l'une de l'autre, et une quantité inouïe de ressources, alors que lorsqu'il y avait le fiacre, le carrosse, la possibilité de changer les formes était très restreinte.

Cela devrait vous persuader que l'industrialisation n'enlève rien à la fantaisie, à l'innovation, à l'individualité des objets produits. Si notre architecture était complètement industrialisée, on pourrait avoir beaucoup plus de formes nouvelles qu'aujourd'hui avec une architecture encore en grande partie artisanale. Naturellement, il faudrait concevoir des types différents, une typologie créée exprès pour répondre à la diversification architecturale, et avec cette diversification typologique, on pourrait éviter toute monotonie.

LE PRÉSIDENT : M. le Président du Département des Travaux publics de Genève, M. Picot, a aussi ce genre de préoccupation tout à fait immédiate. Je voudrais qu'il nous donne son avis sur ce sujet.

M. FRANÇOIS PICOT : Nous avons eu un grand privilège, hier soir, de pouvoir entendre la belle conférence de M. Dorflès, et de l'entendre développer cette notion de lisibilité de l'architecture. Je voudrais lui demander s'il pouvait développer certains éléments de cette notion qui, je pense, sont peut-être connus des spécialistes ; mais pour des gens qui, comme moi, doivent s'occuper tout à coup d'urbanisme sans pour autant être un spécialiste, il serait agréable d'avoir quelques développements.

Vous avez parlé de la lisibilité du paysage. Vous avez utilisé l'image de l'homme qui, du haut d'un avion voit un paysage, et pour lequel les forêts, les marais, les fleuves disent quelque chose. Ensuite vous avez parlé de la lisibilité de l'architecture, et donné comme exemples les villes anciennes, disant qu'elles étaient lisibles, qu'on pouvait savoir où on était, où était le centre, le cœur de la ville.

Où va la civilisation ?

J'en viens maintenant au rapport entre cette lisibilité d'un paysage et la lisibilité de l'architecture. Si nous avons voulu qu'il y ait harmonie totale, est-ce qu'on ne devrait pas alors presque rien changer, et avoir des villes pour lesquelles des innovations seraient toujours considérées comme dangereuses ? Je m'explique par des problèmes que nous avons chez nous. Nous avons, à Genève, le problème de la construction en hauteur, les immeubles-tours. Certains disent qu'il faudrait en construire, d'autres non, parce que cela ferait une rupture dans le paysage. Est-ce que la lisibilité de l'architecture doit toujours être en harmonie avec le paysage, ou est-ce qu'il peut y avoir une sorte de message humain qui trancherait sur ce paysage et aurait alors un sens très différent ^{p.239} peut-être de l'architecture ancienne ? Je serais intéressé s'il vous était possible de développer ce thème.

M. GILLO DORFLES : Votre question est très importante. Je ne peux y répondre que partiellement. En effet, le rapport entre l'ancien et le moderne, entre nature et architecture, est un rapport très complexe, qu'il faut résoudre chaque fois d'une manière différente. Mais là aussi il y a une équivoque dans le grand public : celle de croire que l'architecture moderne doit se cacher dans le paysage, doit disparaître dans le vert, dans les bois, et ne percer d'aucune façon le territoire. Or, ce n'est pas le cas.

Il est naturellement très difficile d'avoir une architecture moderne adaptée à un paysage, et encore plus difficile d'avoir une architecture moderne qui puisse s'accorder avec un vieux centre urbain, de vieux édifices qui ont plusieurs centaines d'années. Mais il ne faut pas toujours avoir peur de blesser le paysage. J'étais à Lugano, voilà seulement quelques mois. J'y ai pris part à une discussion à propos d'une tour (un gratte-ciel) qu'on voulait construire près du milieu du lac. Le projet de cette tour avait été élaboré par un architecte qui a fait, il y a quelque temps, un gratte-ciel sur le quai. Cette tour aurait été placée juste au milieu du lac de Lugano, à l'endroit où le lac est traversé par l'autoroute.

Les citoyens, les journaux, l'opinion publique, étaient tout à fait hostiles à cette construction, car, disaient-ils, cela allait blesser le paysage. Je suis intervenu pour défendre la construction de cette tour, et pour démontrer que dans un milieu complètement horizontal, mieux vaut avoir un seul bâtiment, une seule construction verticale et puissante, qu'une quantité de constructions à

Où va la civilisation ?

niveau moyen, ni haut ni bas, qui ne font qu'abîmer la vue du paysage alentour.

Vous avez là un exemple typique de la possibilité d'insérer, même dans un paysage compliqué comme celui de Genève, des éléments tout à fait nouveaux, qui n'abîment pas du tout le paysage. Naturellement, ils doivent être équilibrés avec l'architecture préexistante. Le grand architecte rationaliste Adolf Loos parlait de l'idée qu'une structure technologique (comme une grande centrale atomique, ou une raffinerie, ou des treillis électriques), gâche moins un paysage qu'une série de maisons d'architecture artisanale, ni modernes ni anciennes, qui entravent ce que nous pouvons appeler le profil d'une ville ou d'un village.

Il est très important de considérer de cas en cas, chaque fois de façon différente, l'insertion d'une nouvelle architecture dans un paysage. Mais, il ne faut pas abandonner complètement l'idée d'insérer dans un paysage même très compliqué par des structures anciennes, une nouvelle structure.

LE PRÉSIDENT : Vous avez touché un point important. Nous devons nous poser maintenant la question de savoir si le phénomène de l'urbanisme est traité de façon technocratique, ou s'il y a des acteurs dans ce drame. Dans ce cas, quels sont les acteurs ? Je crois ^{p.240} que M. Bassand, sociologue à Genève, pourrait introduire le problème des acteurs du drame de l'urbanisme.

M. MICHEL BASSAND : Je voudrais plutôt poser une question. J'ai été frappé à travers l'exposé de M. Dorfles, de voir à quel point les phénomènes de la lisibilité de l'urbanisation et du déséquilibre écologique sont activés par des acteurs sociaux, des forces sociales. Cela me paraît très important. Je ne crois pas possible de comprendre la ville, de comprendre son développement, ses contradictions et les déséquilibres écologiques, sans faire intervenir des acteurs sociaux.

Qui peuvent être ces acteurs sociaux ? Là je pense que vous pouvez nous donner une réponse. Faut-il les présenter en termes de classe sociale, d'usagers, de consommateurs, ou de groupes de professions : bâtiment, architectes, urbanistes, etc... ? Il me semble capital de comprendre ce point, pour pouvoir comprendre les phénomènes décrits hier soir.

M. GILLO DORFLES : Merci pour la question très subtile. Je ne sais pas si je

Où va la civilisation ?

pourrai y répondre de façon convaincante. Je ne veux pas être méchant avec le public, mais je crois que, malheureusement, le public est très peu conscient de ce que les urbanistes, architectes, constructeurs, ingénieurs sont en train de faire. Nous devons aider la population à comprendre la ville qu'elle habite pour obtenir une réponse de la société. Malheureusement l'opinion publique est presque toujours aveugle.

La même chose arrive avec les produits de l'industrie. Vous savez que dans une société de consommation comme la nôtre, le produit vient presque toujours s'imposer aux masses (et quand je parle de masse, je parle de tout le monde, c'est-à-dire pas seulement du prolétariat, mais de la bourgeoisie). Tout le monde est complètement influencé par la société de consommation, c'est-à-dire par les grandes industries, la publicité, les affiches, etc... De cette façon nous avons un public qui ne réagit pas à autre chose qu'à la publicité ; à la publicité pour les produits comme à la publicité pour la ville...

Il serait, naturellement, très important d'avoir une réponse de la part du public, de voir acceptés ou refusés certaines constructions, certains emplacements. Mais pour arriver à cela, il faudrait d'abord éduquer le public.

M. MICHEL BASSAND : Ne faudrait-il pas, de même, supporter et accepter des interventions lorsqu'il les demande ? Dans une ville comme Genève, le public se manifeste de plus en plus pour contester certaines réalisations, certaines manières de faire, certaines opérations d'urbanisme. Je pense que lorsque ce dialogue est ouvert, il faut le susciter et le favoriser.

M. GILLO DORFLES : Je suis d'accord ; s'il y a dans une ville, une nation, un pays, un public assez mûr, assez conscient pour pouvoir donner son avis, il faut l'écouter. Il y a là des questions très compliquées, politiques, sociologiques, qui interviennent. Je me demande ^{p.241} jusqu'à quel point le public peut parler, peut s'exprimer, peut faire parvenir son opinion jusqu'aux autorités qui décident du destin d'une ville ou d'un pays. C'est une chose toute différente dans un pays capitaliste et dans un pays socialiste, dans des pays fédéraux ou dans des pays du tiers monde, etc...

Je pense que la meilleure solution serait que le public soit toujours conscient de ce qu'il est en train de faire et de ce qu'il est en train de subir, et qu'il puisse

Où va la civilisation ?

véritablement faire entendre sa voix, avant que l'Etat ou les autorités ne prennent une décision. Malheureusement, nous avons vu récemment une quantité de mauvaises choses décidées par les autorités, sans que le public puisse intervenir.

Il suffit de penser que ces jours, à Paris, on est en train d'abattre les Halles Centrales de Baltard, une des constructions les plus intéressantes de la deuxième moitié du siècle dernier. En Belgique, à Bruxelles, on a détruit la Maison du Peuple, de Horta, qui était un des monuments les plus importants de l'art nouveau. A Rio de Janeiro on a détruit le grand Marché, où tout le monde se rendait chaque jour pour ses affaires. Vous voyez que le public a eu très peu de possibilités de s'exprimer et d'obtenir une réforme de ce que les autorités avaient décidé.

M. RADOMIR LUKIC : Il me semble que M. Dorfles a passé beaucoup trop du côté des techniciens, pour ne pas dire des technocrates, lorsqu'on parle du problème de la participation de la population dans l'urbanisme. Bien entendu, la population n'est pas bien renseignée, et elle ne peut peut-être pas juger de problèmes techniques et de leur solution. Je crois que dans le domaine de l'urbanisme, le problème est le même et que la solution est la même que dans les autres secteurs sociaux. Ils doivent être partiellement résolus par les techniciens, qui ne doivent pourtant pas devenir des technocrates.

Je pense que le peuple et ses représentants doivent définir le but, et que les techniciens doivent trouver les moyens pour réaliser le but dans toute la mesure du possible. Vous avez vous-même parlé hier soir de l'exemple de Brasilia. De très grands experts ont fait là une ville morte, et il faut dépenser beaucoup de milliards de pesos pour essayer de la faire vivre ; mais cette vie n'est pas tout à fait vraie. Aussi, si on avait demandé au peuple s'il voulait donner tant de milliards pour construire une ville au goût des techniciens, du plus connu des experts, le peuple n'aurait pas donné son assentiment.

Il y a les fourmilières de Le Corbusier ; il y a tant de bêtises qu'ont fait des techniciens même très célèbres ! Ce sont des expériences qui coûtent des milliards, et qui sont ensuite inutilisables. Le peuple qui doit vivre dans de tels bâtiments, ou les ouvriers qui doivent y travailler, sont presque placés dans la condition d'une condamnation à l'enfer. Par exemple, on tient compte de

Où va la civilisation ?

l'esthétique, mais dans les chambres, la température est insupportable et on n'a pas les moyens d'installer l'air conditionné.

Il faut fortement souligner que c'est le peuple et ses représentants qui doivent être responsables et définir le but. Le peuple sait très bien ^{p.242} quels sont les buts de l'urbanisme. C'est de vivre le mieux possible, aux moindres frais. Il ne faut pas chercher et essayer des théories et de grandes inventions, réalisées sur le dos et sur le compte du peuple. Il faut contrôler les techniciens, pour qu'ils fassent ce que le peuple veut. Les experts et techniciens ne sont rien de plus que les serviteurs du peuple.

Je m'excuse, mais il y a de quoi se révolter lorsqu'on voit ce que les architectes et les urbanistes font en mettant en œuvre les idées quelquefois très grandes comme spectacle, mais pas pour la vie.

M. GILLO DORFLES : Je me rends compte que vous n'avez pas bien suivi mon discours d'hier. Je suis tout à fait contre les technocrates. J'ai parlé de Brasilia comme d'une ville tout à fait morte. Au contraire, je suis d'accord avec ce que vous dites. Vous m'accusez de défendre la technocratie ! Je ne le fais pas du tout. Je suis d'accord que le peuple doit décider, mais, malheureusement, le peuple ne décide presque jamais.

J'ai justement été invité l'année passée dans votre pays pour faire partie d'une équipe d'urbanistes et de critiques qui décidaient des travaux qu'on aurait pu faire dans l'île de Korčula. J'ai participé avec plusieurs architectes et sculpteurs à un plan destiné à un emplacement touristique. A un certain moment, pourtant, un représentant de votre gouvernement a dit qu'il fallait faire quelque chose qui soit avantageux pour le tourisme, pour l'économie touristique, et pas pour le peuple. Il n'avait pas tort, car la Yougoslavie a besoin d'employer ses côtes pour attirer les touristes.

Dans un certain sens, vous ne pouvez pas demander aux paysans ou aux pêcheurs quelle sorte de construction ils veulent. Ils ne penseraient qu'à eux-mêmes, tandis que les autorités doivent penser aussi à faire rendre ce morceau de côte, ce morceau d'île. Naturellement, le peuple doit avoir la possibilité de s'exprimer ; je suis tout à fait d'accord, et j'espère même qu'un jour on arrivera à une politique où le peuple puisse vraiment être conscient et décider lui-même de son esthétique. Mais actuellement, que ce soit dans les pays de l'Est ou de

Où va la civilisation ?

l'Ouest, dans les pays du Nord ou du Sud, ce n'est pas encore le cas, et ce n'est presque jamais le peuple qui décide.

M. RADOMIR LUKIC : Je ne vous ai peut-être effectivement pas bien compris, mais vous n'êtes pas suffisamment conséquent avec vous-même. Vous employez, et avez employé aujourd'hui, dans votre réponse, des expressions très feutrées, qui ne sont en rien décisives. Vous dites que le peuple doit donner son avis, et en me répondant, vous avez encore précisé que le peuple doit avoir le pouvoir. Ce sont deux choses différentes et c'est pourquoi je me suis permis d'intervenir. J'avais l'impression que vous n'étiez pas suffisamment résolu en ce qui concerne le fait que le peuple doit avoir le pouvoir, c'est-à-dire définir le but. Si le petit paysan ou le pêcheur ne veut pas du tourisme, c'est son droit dans le cadre de la nation.

LE PRÉSIDENT : p.243 Je crois que M. Ziemilski, sociologue polonais, pourrait, lui aussi, donner son éclairage par rapport à un contexte différent de celui du régime dans lequel nous nous mouvons.

M. ANDRZEJ ZIEMILSKI : Lorsqu'on parle du drame écologique, il ne faut pas oublier qu'il y a aussi des metteurs en scène du drame. Je voudrais dire quelques mots sur certains traits psychosociologiques des principaux metteurs en scène du drame écologique et urbanistique. Dans un pays socialiste, où la planification joue un rôle prépondérant, où il n'y a ni capitalistes, ni sociétés anonymes, il y a cinq groupes de metteurs en scène. Le premier comprend les autorités, les technologues, les économistes, les planificateurs qui préfèrent l'économie qui, pour eux, passe avant l'aménagement du territoire : ce sont des choses claires, simples à calculer ; les effets sont vérifiables, alors que l'aménagement du territoire spatial n'est pas calculable ; les effets sont à longue échéance.

Quant à la formation spirituelle de ce groupe de metteurs en scène, il leur manque parfois tout simplement ce qu'on appelle la culture générale. Ils ne connaissent pas les valeurs historiques. Ils ne sont pas du tout intéressés par ce qui a trait à la tradition des régions. Ce sont des gens modernes.

Le deuxième groupe est formé par les architectes qui sont toujours dans un compromis instable entre l'origine artistique de leur artisanat quelquefois très

Où va la civilisation ?

sophistiqué, très avant-garde, quelquefois très snob, et leur naïveté du point de vue psychosociologique. L'homme abstrait pour lequel ils construisent est très souvent la projection d'eux-mêmes sur le futur usager.

Les macro-urbanistes forment le troisième groupe. Ce sont ceux qui se font du paysage une image aérienne. Ils le regardent de haut. C'est quelquefois plus la géométrie que le paysage humain qu'ils observent et voient. Je pense qu'il leur manque parfois ce contrôle de l'aspect humain de la terre.

Un autre groupe est formé par les naturalistes, les botanistes, les protecteurs de la nature. Ce sont des sentimentaux. Cela les empêche parfois de réaliser des choses qu'il serait juste de réaliser. Lorsque vous lisez tout ce qu'on écrit actuellement sur l'environnement dit naturel de l'homme, vous voyez à quel point c'est sentimental, et à quel point c'est impuissant, dans certaines circonstances.

Enfin, notre groupe de sociologues et d'urbanistes collabore avec tous ces groupes. Or, nous parlons un langage hermétique. Nous ne savons pas répondre directement aux questions. Nous parlons un langage de probabilités, et non pas de certitudes. Ce sont les exigences du métier, mais cela ne facilite pas les choses. (C'est une petite autocritique.)

Voilà ce qui concerne les metteurs en scène. Il me semble qu'il y a là certains traits professionnels, et cela ne veut pas dire qu'ils ne sont pas de bons représentants du peuple. Ils sont quelquefois les enfants du peuple, mais ce sont aussi des professionnels, marqués par l'exigence de leur métier.

M. GILLO DORFLES : p.244 Je crois que je n'ai pas à répondre. Vous avez très bien exposé une situation réelle, et je n'ai rien à ajouter.

LE PRÉSIDENT : Je me pose maintenant la question de savoir si les différents acteurs du drame, qu'on a définis, sont réellement conscients du drame. M. Pierre Kende, de Nanterre, se pose la question dans des termes plus directs.

M. PIERRE KENDE : Il me semble que le conférencier a introduit le concept de la lisibilité de l'espace urbain comme un postulat évident. Je me suis dès lors posé la question de savoir si le corps social souhaite réellement que les structures sociales des villes soient lisibles. Qu'en pensez-vous ?

Où va la civilisation ?

M. GILLO DORFLES : Je pense que la plupart des gens ne souhaitent rien. Ils ne savent même pas ce qui arrive. Ils n'ont pas conscience de la façon dont ils vivent et du fait qu'ils habitent dans des structures illisibles. C'est la raison pour laquelle je disais qu'il faut éduquer le peuple, et éduquer également les spécialistes à cette notion de lisibilité. Toutefois, je pense que nous avons une preuve indirecte de ce processus dans l'explosion de certains phénomènes tels que la délinquance qui se développe partout dans les grandes villes.

L'augmentation du nombre de meurtres, de vols, etc., est justement dû à ce manque de lisibilité, à ce manque de rapports communautaires qui, autrefois, existaient, et qui, aujourd'hui, vont disparaissant. Je pense que c'est la meilleure preuve du fait que, si la ville était habitable, si le « cœur » existait encore, et était vivant et non pas remplacé par des banques et des édifices publics (qui, le soir, sont complètement vides et font du cœur de la ville une grande tache déserte), on aurait aussi une société meilleure, où le crime et le meurtre seraient moins fréquents et brutaux qu'aujourd'hui dans les métropoles telles que Chicago, New York, et dans les grandes villes européennes.

M. JEAN STAROBINSKI : On peut se demander s'il n'y a pas des lisibilités insupportables. Je crains que rien ne soit plus lisible qu'une cité-dortoir. On la reconnaît comme cité-dortoir, mais elle peut être d'une lecture insupportable pour le lecteur qui s'y trouve inséré. De même, pour la foule parisienne de 1789, la Bastille était architecturalement lisible, mais insupportable dans le sens signifié. Ce n'est pas la lisibilité comme telle qui est favorable à certains rapports, mais l'assentiment qu'apporte le lecteur à ce qu'il lit.

M. GILLO DORFLES : C'est tout à fait exact. Il y a tout de même encore une question qu'on pourrait développer. Il y a une sorte de lisibilité qui, autrefois, avait un rapport avec l'homme. Prenez la City de Londres, prenez la City de quelque ville américaine ; autrefois elles avaient une raison d'être. Il y avait une vie qui continuait dans cette City des affaires. Mais peu à peu les habitants se sont enfuis ^{p.245} de ce qui était le centre administratif, et on a créé de grands dortoirs dans les périphéries, en abandonnant le cœur de la ville. Cela ne sert plus à rien d'avoir une « lisibilité » de quelque chose qui n'existe plus. C'est comme une église où il n'y a plus d'offices. Une église, même si elle possède la connotation de l'église, ne sert à rien si elle est transformée en cinéma.

Où va la civilisation ?

LE PRÉSIDENT : A mon tour, si vous le permettez, de donner une dimension visionnaire à ce problème. Hier soir vous avez parlé de Françoise Chouay qui, dans une anthologie, parle de la philosophie de la ville, et de Victor Hugo. En 1832 Hugo écrivait : « Le Paris actuel n'a aucune physionomie générale. C'est une collection d'échantillons. La capitale ne s'accroît qu'en maisons. Aussi, la signification de son architecture s'efface-t-elle tous les jours. Qu'on ne s'y trompe pas : l'architecture est morte sans retour, tuée par le livre imprimé, tuée parce qu'elle coûte plus cher. »

Dans ce sens visionnaire de Victor Hugo, on pourrait dire que c'est mort et fini. Je ne sais pas si d'autres visionnaires peuvent nous donner actuellement l'espoir d'aller plus loin.

M. GEORGE BUCHANAN : L'aménagement des villes n'est plus une question exclusivement réservée aux ingénieurs, aux constructeurs de maisons, aux spécialistes de l'infrastructure. Au contraire, la ville doit être considérée comme quelque chose de malléable, qui peut répondre avec finesse aux meilleurs désirs de notre société. Nous avons parlé ici de la fluidité de la construction moderne et de l'avenir. Cela veut dire que toutes les possibilités existent ou existeront. En d'autres termes, il faut penser et d'abord repenser la ville plus comme ville que comme architecture. Penser la ville doit devenir comme la forme visible de notre politique.

Si on se demande quelles sont maintenant les idées ou les pensées encadrées dans la forme de nos grandes villes, il faut avouer qu'elles ne sont pas admirables. La vie des villes, c'est la corruption, ou des décrets autoritaires, indifférentes à la vie des gens. Les conceptions géométriques doivent être changées. Prenez l'exemple du « zoning » : une zone pour l'habitat, une zone pour le travail, une zone pour les magasins, etc... Cela reflète surtout l'esprit d'analyse, qui n'est pas, en fin de compte, une façon de vivre. Il faut toute la journée pour aller de zone en zone, ce qui augmente toujours la confusion des véhicules.

Au lieu de cela, un artiste, un poète, demanderait la possibilité d'avoir une vie complète dans une seule zone, comme dans un village, en restant piéton. Notre habitude de laisser faire l'automobile dans la ville a eu de mauvais résultats, que nous ne connaissons que trop bien. La circulation urbaine est en

Où va la civilisation ?

danger de thrombose. Je pense que, à l'instar de la circulation corporelle, la circulation dans la ville devrait être invisible. Il est pénible pour nous de voir couler le sang. Mon opinion personnelle est que l'excès de lisibilité du trafic est presque aussi pénible. Le transport vertical, l'ascenseur, s'opère à l'intérieur des bâtiments. ^{p.246} On trouverait ridicule de les avoir en-dehors des grands immeubles. Je trouve nos rues également ridicules avec toutes les petites machines, non seulement hideuses en quantité mais aussi continuellement menaçantes, qui y circulent.

Si on veut répondre à la question de ces rencontres : « Où va la civilisation ? », je dis : cela dépend de notre pouvoir de créer des habitations collectives, à la fois libératrices et heureuses.

M. GILLO DORFLES : Je ne peux que me dire tout à fait d'accord avec ce qui vient d'être dit. On devrait avoir en même temps une vision littéraire et technique des choses. Naturellement, c'est une position très difficile, car pour faire disparaître le trafic dans les veines et artères de la ville, il faudrait creuser des galeries tellement compliquées qu'il sera difficile de le réaliser.

M. MIKLOS SZABOLCSI : J'aurais une remarque à faire à propos de la lisibilité des signes et symboles dans la ville. Je suis tout à fait conscient du fait qu'il faut des signes pour établir de nouveaux symboles dans la recherche, de nouveaux symboles dans la musique, dans la vie quotidienne. Tout en percevant cette poursuite de symboles, cette quête de nouveaux liens communautaires, je crois que, dans une ville, les symboles ne doivent et ne peuvent pas être imposés.

Je crois que la lisibilité de la ville doit croître, que la ville doit pousser, que la ville doit être un organisme, comme un corps humain. Je crois que c'est un assez long processus historique qui fait d'un bâtiment un signe, un symbole, qu'une partie de la ville ait une signification pour tous les habitants ; comme c'est un long processus d'entrer et d'habiter dans les appartements où nous logeons. C'est la vie, la tradition locale qui crée les symboles.

Je voulais surtout souligner qu'il n'y a pas de symbole sans une vie communautaire organique. Je crois qu'il n'y a pas de symbole-ville. Nos villes peuvent seulement recevoir des symboles ; et ces signes ne peuvent être lisibles que s'il y a une communauté organique historiquement formée et

Où va la civilisation ?

nouvellement renforcée, des communautés politiques, culturelles, etc...

Il y a aussi une dialectique difficile entre le travail dans l'immédiat et à plus longue échéance. Je prends l'exemple de ces pêcheurs et paysans de l'île de Korčula, dont on parlait tout à l'heure. Ils voient seulement ce qui est immédiat, mais on doit voir aussi ce qui est plus lointain. Cela peut être un conflit qui ne va pas sans difficultés. C'est un des moteurs mêmes de notre évolution.

M. GILLO DORFLES : Je pense que votre problème est très intéressant et mériterait d'être discuté longuement. Je voudrais que vous expliquiez un peu mieux ce que vous entendez par symboles, car le mot symbole est très compliqué et équivoque. Vous dites que le symbole doit être réalisé par la population. Je voudrais savoir ce que vous entendez ici par symbole.

M. MIKLOS SZABOLCSI : p.247 Je vous avais dit que la ville doit être lisible. Cela veut dire qu'il faut avoir un réseau de signes, un réseau de symboles, qui soient compréhensibles pour tout le monde pour avoir un sens. J'ai dit que cette compréhension, cette lisibilité immédiate n'est pas à imposer. C'est une convention qui doit être formée par un long processus historique.

M. GILLO DORFLES : Si vous dites que c'est une convention, alors c'est une chose qu'il faut créer en dehors, et non pas en dedans ?

M. MIKLOS SZABOLCSI : Pas en dehors, mais en se référant au climat culturel, à la tradition d'une communauté, et surtout en se référant à une communauté qui la porte.

M. GILLO DORFLES : Je regrette de vous contredire. Naturellement, il y a eu dans le passé, dans les villes de Grèce, sur les côtes de l'Italie, dans le centre de l'Anatolie, des constructions d'architecture spontanée, qui ont été créées vraiment par le peuple, par les pasteurs, par les pêcheurs, par les paysans. C'est une architecture spontanée très intéressante, qui a encore beaucoup de puissance ; même aujourd'hui, si vous vous rendez dans le canton du Jura, vous voyez encore des maisons avec des toits de chaume.

M. MIKLOS SZABOLCSI : Je parle de l'architecture moderne, de l'urbanisme

Où va la civilisation ?

moderne. Votre thèse : rendre la ville lisible, était très intéressante. Je suis d'accord, mais je dis : lisibilité égale une convention entre ceux qui habitent la ville et ceux qui la construisent. La cathédrale, ici, est lisible pour tout Genevois, et même pour tout homme européen ; non pas parce qu'un architecte l'a faite ainsi, mais parce qu'un long processus historique l'a rendue lisible.

Je dis que votre lisibilité, qui est une exigence excellente, n'est réalisable que si elle s'enracine d'une manière organique, féconde, dans la vie de la population, dans la vie des communautés, des quartiers, des villages et des villes.

M. RADOMIR LUKIC : Il faut que l'architecte explique ce qui existe déjà et ce qui est perfectible.

LE PRÉSIDENT : Si vous le permettez, je vais distinguer deux pôles du débat qui me paraissent très importants. D'une part nous avons la chance d'avoir avec nous le professeur Aranguren, spécialiste des sciences de la communication. Tout à l'heure nous allons essayer de voir quelle méthodologie utiliser, pour que cette lisibilité soit possible.

L'autre pôle est celui de la participation de la population. M. Rochedieu va pouvoir tout à l'heure développer comment, dans une expérience restreinte, il a pu faire prendre conscience de certaines choses à la population. Il y a donc deux pôles : méthodologie d'une part, et d'autre part, la population. Notre discours risque de diverger.

M. JEAN STAROBINSKI : p.248 J'aimerais établir une petite distinction, qui aidera à clarifier peut-être le débat. C'est la terminologie des linguistes qui pourrait nous aider. Elle distingue langue naturelle et langages sémiotiques, ces derniers sont artificiels ; les mathématiques en sont un exemple. La convention y est purement intellectuelle. On donne par convention une certaine valeur à certains signes.

La question est de savoir où se situe la lisibilité du discours architectural. Je comprends bien que M. Szabolcsi voudrait qu'elle s'établisse au niveau de la langue naturelle. Il se demandait si nous ne courions pas le risque de voir une sémiotique de langue artificielle s'imposer dans les idées que proposait Gillo Dorfles.

Où va la civilisation ?

M. GILLO DORFLES : Je pense que M. Aranguren pourrait peut-être poser sa question, et je pourrais répondre en même temps à toutes ces questions de linguistique.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Ma question a trait à la notion de lisibilité, mais prise très sérieusement, c'est-à-dire pas comme une métaphore, pas comme une image, mais comme une réelle lisibilité linguistique. Le conférencier nous disait hier comment on pouvait, par une vue aérienne, lire une ville — pas seulement du dehors, mais aussi du dedans. Dans ce cas, deux lectures doivent être communiquées, assimilées l'une à l'autre.

La lisibilité d'une ville, c'est comme la lecture d'un texte. Mais pour lire un texte, il faut d'abord connaître l'alphabet. Nous tous savons le lire. Quelques-uns d'entre nous peuvent lire l'alphabet grec ou d'autres alphabets. D'autres encore lisent les textes de Victor Hugo. Il y a là, en plus, un problème de syntaxe. D'après Victor Hugo, à son époque, Paris n'avait pas de syntaxe. C'était tout simplement un ensemble inerte, des champignons épars, complètement séparés les uns des autres, c'est-à-dire sans syntaxe.

Finalement, il y a une sémantique, au sens strict du mot. Si nous prenons la sémiotique d'une ville de cette façon sérieuse, il faut se rapporter au modèle correspondant, linguistique, soit de type national, soit de type formalisé.

D'autre part, si on veut faire la lecture d'une ville, il faut d'abord l'écrire. Le problème préalable qui se pose est de savoir comment écrire une ville. On peut très bien écrire une ville de façon à ce que tout le monde comprenne, bien qu'elle soit écrite dans un langage mathématique. Prenons la sémiotique de la signalisation du trafic. C'est un langage très formalisé et cependant tout le monde, aussitôt appris le code de la circulation, le comprend très bien. Je ne crois pas que cette sorte d'élargissement, cette universalisation de la sémiotique du trafic pour la ville tout entière, soit un idéal pour le conférencier.

Prenons les nouvelles villes américaines. Ce sont des villes construites de façon complètement formaliste, géométrique. Elles sont très faciles à lire, mais je ne crois pas que cette façon d'écrire une ville soit idéale. ^{p.249} Le modèle linguistique qui sert en ce cas pour la sémiotique de la ville est un langage formalisé, logique, mathématique.

Il y a un autre modèle de langage, c'est le langage ordinaire, la langue que

Où va la civilisation ?

nous parlons. Vous avez tous raison lorsque vous demandez que l'écriture d'une ville soit faite non pas dans le langage purement géométrique, mathématique, mais dans un langage ordinaire, non pas seulement en prose, mais aussi en vers.

Je relève, par ailleurs, une petite contradiction dans le discours de mon cher collègue et ami Dorflès. Il tenait hier absolument à une lecture immédiatement décodable de la ville. Si le modèle est le modèle du langage ordinaire, celui-ci n'est jamais complètement univoque. Le langage univoque est un langage mathématique. Je ne sais d'ailleurs pas s'il est tellement bon de lire de façon transparente une ville, ou s'il n'est pas préférable que la ville cache quelques aspects. De cette façon nous relevons la dimension émotive, que l'homme avait laissé tomber dans le langage formaliste.

Est-ce que cette dimension émotive est négative ou positive ? M. Starobinski disait tout à l'heure qu'il y a des lectures qui sont insupportables. Il avait raison, mais il y a d'autres lisibilités émotionnelles, qui sont celles qui donnent le plus de sens à une ville et auxquelles nous tenons.

C'est un peu une interprétation de votre conférence, et en même temps la demande de faire disparaître toutes ces petites contradictions entre lecture et décodage immédiats et la nécessité d'une certaine ambiguïté.

M. JEAN STAROBINSKI : J'aimerais signaler — puisqu'on a évoqué la distinction entre langue naturelle et langue formalisée — les utopies. A partir de la Renaissance, on forgeait, formait et dessinait des plans urbains. Certaines utopies avaient des structures hiérarchisées, avec un centre dominant, un corps, et irradiés autour de ce corps, toutes espèces de rayons subordonnés. En revanche, les utopies égalitaires ont très souvent construit leur plan idéal sous la forme de juxtapositions d'éléments parfaitement égaux, et l'égalité s'est signalée par la monotonie des éléments.

C'était le plan de certaines villes américaines fondées au XVIII^e siècle, par exemple Philadelphie, où régnait un idéal égalitaire très poussé. Aujourd'hui, ces éléments de similitude nous paraissent, au contraire, oppressifs. Il est tout de même assez curieux de se dire que cette répétition, cette similitude, se proposaient d'exprimer une signification égalitaire.

Où va la civilisation ?

M. GILLO DORFLES : Les deux questions qui viennent d'être posées sont d'une finesse extrême. Je m'attendais du reste, de la part de M. Aranguren, à une question fine et subtile. Je lui donne raison en tout ce qu'il a dit. Je dois dire qu'une « saine ambiguïté » s'applique non seulement à la critique littéraire (songez aux « Seven types of Ambiguity » de Empson), mais aussi à la critique des autres arts. ^{p.250} C'est une particularité du langage artistique, que d'être ambigu. C'est tout à fait vrai pour nos villes et nos architectures, lorsqu'elles rejoignent un niveau artistique. Elles ont alors toujours quelque chose d'ambigu.

J'aurais peut-être dû, lors de mon exposé, faire la distinction entre ce qui est la ville-habitat fonctionnelle, sociologiquement acceptable, et ce qui est la ville artistique, la ville avec quelque chose en plus. Je suis tout à fait d'accord avec M. Aranguren ; pour avoir une ville qui ne soit pas seulement un dortoir, qui soit quelque chose de bon non seulement du point de vue administratif, économique, sociologique, mais aussi avec quelque chose de critique, il faut un petit peu d'ambiguïté.

D'autre part, si nous retournons au problème linguistique, si nous voulons appliquer de façon cohérente le schéma linguistique au langage de l'architecture, je ne peux que répéter ce que tout le monde sait, c'est-à-dire que les signes d'un langage (soit les signes du code télégraphique, soit les signes d'une ville) ont toujours les dimensions de la pragmatique, de la sémantique, de la syntaxe. Le rapport des signes entre eux constitue la syntaxe, c'est-à-dire, dans notre cas, le rapport des maisons entre elles, des bâtiments, des différentes structures urbaines entre elles.

La dimension pragmatique, c'est le rapport entre habitants et édifices. C'est la ville vue du dedans. La fonction pragmatique d'une ville est très importante et doit être étudiée si on veut avoir une ville habitable. La seule dimension dont j'ai parlé hier est pourtant la dimension sémantique, c'est-à-dire la lisibilité d'une ville, le fait que les signes d'une ville, les bâtiments, les maisons, puissent être compris.

Je pense que c'est peut-être ainsi qu'on peut arriver à une utilisation de la sémiotique qui ne soit pas seulement métaphorique.

Pour reprendre ce que disait M. Starobinski à propos de certaines villes américaines, il faut tenir compte d'une autre chose. Un schéma comme celui des villes hippodamiennes qui a été appliqué de façon brutale par les villes

Où va la civilisation ?

américaines — par exemple Philadelphie — est quelque chose de tout à fait cohérent avec ce que la civilisation américaine est devenue. Pourquoi ? La civilisation des Etats-Unis se trouve aujourd'hui dans une impasse terrible, car elle a appliqué dans les villes des schémas qui appartenaient à une civilisation qui n'était pas la sienne, ce qui est très dangereux.

Chaque civilisation doit avoir ses signes et *son* langage. On ne peut pas dire que la ville hippodamienne, qui était parfaite pour le temps des Grecs, soit parfaite aussi pour nous, pour notre temps. Chaque temps doit avoir son schéma, et chaque pays, chaque civilisation doit avoir ses villes.

LE PRÉSIDENT : Nous avons, comme je le disais tout à l'heure, la bifurcation d'une part sur la méthodologie de la sémiotique, et MM. Aranguren, Starobinski et Dorfles ont pu pousser un peu plus loin ce débat. D'autre part, nous avons l'insertion dans le réel, dans le quotidien. Le professeur Rochedieu a conduit une expérience sur laquelle nous serions heureux de l'entendre.

M. EDMOND ROCHEDIEU : p.251 Hier, dans sa conférence, M. Dorfles a relevé l'importance pour l'homme de vivre dans un milieu qui ait un sens. Il a montré que si ce milieu n'a pas de sens, l'homme s'en détache, n'a plus de racines, et devient errant. En l'entendant, j'avais presque peur qu'il estimât qu'il n'y avait que cela. Or, aujourd'hui, au cours de cette discussion, il nous a montré qu'il s'agissait non seulement de donner un sens au bâtiment, mais aussi de créer des conditions matérielles qui permettent des relations sociales normales, c'est-à-dire personnelles.

Or, c'est cet élément qui, pour une institution dont je m'occupe, qui a une section importante à Genève — l'Institut de la Vie — joue un rôle capital. L'Institut de la Vie essaie de défendre et de promouvoir la vie sous toutes ses formes. Il étudie les rapports existant entre les êtres vivants, et particulièrement ce qui lie l'homme à son milieu naturel et à son habitat.

Or, à cet égard, l'Institut de la Vie de Genève vient de faire une expérience intéressante. En effet, c'est sous l'impulsion de notre groupe de jeunes qui a étudié cette question pendant tout un hiver, qu'une initiative a été lancée dans le canton de Genève, relative au trafic urbain. Elle a abouti il y a un mois et le Grand Conseil devra examiner la chose. Il n'est pas du tout dit qu'il l'accepte tel

Où va la civilisation ?

quel, mais le problème est posé et, à notre point de vue, c'est ce qui est important.

Au fond, nos jeunes ont agi, parce qu'ils ont parfaitement conscience que dans 20 ou 30 ans ce sont eux qui seront ou les bénéficiaires ou les victimes de ce qu'on fera maintenant. C'est dans cette perspective qu'ils ont agi.

Cette initiative sur le trafic urbain, dans une cité comme Genève, est un premier pas. Il y a d'autres problèmes à étudier. Que faut-il conseiller à ces jeunes de faire ? Ils désirent travailler. Y a-t-il, à votre sens, un ordre d'importance dans les problèmes écologiques, et tout particulièrement dans les problèmes urbains ; si oui, quel est cet ordre d'importance ?

M. GILLO DORFLES : Je suis très content d'avoir entendu cette nouvelle intéressante et positive pour la ville de Genève. Il serait très bon que les autres villes d'Europe et du monde aient des initiatives pareilles. Si les jeunes étaient pleinement conscients du danger qui plane sur leur tête, ce serait très positif pour l'avenir de toute l'humanité. Naturellement, il est impossible de donner des conseils. La seule chose qu'on puisse dire, c'est qu'il faut continuer à s'adresser aux jeunes, leur confier des problèmes qui ont trait au trafic, à l'écologie, à la population, etc...

Une expérience a été faite près de Milan, où les jeunes d'une école ont fait une sorte de « happening » sur le problème de la pollution des fleuves de leur territoire. Cette exposition a eu beaucoup de succès, et les paysans de la région y ont également participé. Je pense que la seule chose qu'on puisse faire, c'est d'enseigner et éduquer les jeunes et les personnes qui, d'habitude, n'ont pas voix au chapitre ; de leur ^{p.252} apprendre à donner leur opinion sur ces problèmes, qui deviennent de plus en plus importants.

Si nous voulons avoir des eaux qu'on puisse boire, un ciel qu'on puisse regarder et de l'air que l'on puisse respirer, il faut, dès maintenant, tenir compte du fait qu'on ne peut pas augmenter le trafic au delà d'un certain point. Il faut renoncer à aller à motocyclette et à vélo-moteur.

M. SCHWARZ : En écoutant les divers spécialistes autour de cette table, je me suis rendu compte du problème important des relations entre divers partenaires participant aux opérations, du jeu des relations entre les utilisateurs (et les

Où va la civilisation ?

futurs utilisateurs) et les techniciens qui ne doivent pas devenir des technocrates. Je pense que l'époque où l'urbaniste dictait, de façon impérative, les conditions d'habitations aux futurs utilisateurs, est périmée.

Par contre, un nouveau danger se fait actuellement sentir par les techniques capitalistes de la recherche des besoins des utilisateurs. Par exemple, lors de grandes opérations d'urbanisme, nous procédons à des études sociologiques, aux sondages d'opinion, etc... Or, on constate que ces méthodes conduisent presque toujours à un échec. Le plus typique de ces essais est celui du grand ensemble « Leverkusen » en Allemagne. On a recouru aux moyens les plus modernes d'analyse d'opinions, on a tenu compte des opinions exprimées, et on est arrivé à un résultat catastrophique. On s'est aperçu qu'il était pratiquement impossible de traduire dans la réalité des faits, les désirs tels qu'ils sont exprimés par des utilisateurs passifs. C'est-à-dire qu'on en revient au problème fondamental de l'urbanisme.

Je ne suis pas un spécialiste en cette matière. Je me demande néanmoins si la crise de l'urbanisme moderne n'est pas une crise qui relève plutôt de la politologie que de la technologie. Je me demande si les grands progrès de l'urbanisme ne résulteront pas d'une recherche des méthodes qui permettent d'analyser les besoins des utilisateurs, mais en conférant aux utilisateurs un rôle actif.

Nous avons vu naître spontanément des mouvements populaires, comme par exemple les associations de quartier. Ces associations, qui fonctionnent de façon empirique, improvisée, qui n'ont aucun moyen technique à leur disposition, constituent un moyen d'expression des besoins des utilisateurs infiniment plus efficace que les méthodes scientifiques qui placent le technicien au-dessus de l'utilisateur. Ces méthodes, finalement, trompent le technicien, parce qu'il va sentir que l'urbaniste est déçu du résultat qu'il recherche sincèrement, c'est-à-dire un résultat conforme aux besoins supposés des utilisateurs.

M. GILLO DORFLES : Je suis tout à fait d'accord avec ce que vous dites. Je crois qu'il faudrait donner plus d'importance à tout cela. Seulement, comment le faire ? Jusqu'où peut-on aller et où intervenir ? C'est une chose assez compliquée à définir et je ne saurais vous répondre.

Où va la civilisation ?

M. SCHWARZ : p.253 J'en arrive au problème d'une actualité brûlante à Genève, celui de l'enseignement de l'urbanisme. Un des grands vecteurs de l'enseignement de l'urbanisme ne devrait-il pas porter sur la recherche des méthodes ? Aujourd'hui nous avons des urbanistes qui savent admirablement bien résoudre les problèmes du trafic, mais ils n'apprennent pas à se poser la question de l'utilité du trafic, tel que nous le concevons. N'est-ce pas là une des fonctions des futures écoles d'urbanisme, ou d'architecture, que de promouvoir cet effort de réflexion sur les méthodes mêmes que nous mettons en œuvre pour résoudre les problèmes de l'urbanisme ?

M. GILLO DORFLES : C'est exact, mais c'est toujours la même chose : où intervenir et comment ? C'est ce que je disais déjà hier soir ; on ne tient pas suffisamment compte du problème psychologique, anthropologique, et des lois physiologiques de l'homme. On fait la part trop large au problème technique, pratique, du bâtiment. Mais, comment rejoindre ce point idéal dont vous parlez ? Je ne le sais pas. Il faudrait avant tout changer les écoles, la mentalité des éducateurs.

LE PRÉSIDENT : M. Rochedieu a parlé de l'expérience locale, et précisément de cette ouverture qu'est la participation. Deux personnes de la salle se sont levées. Je crois qu'un des deux est membre de l'Institut de la Vie, et tient à profiter de notre entretien pour faire partager ses préoccupations.

M. CLAUDE NICOD : J'ai la question suivante à poser à M. Dorfles : Nous avons beaucoup parlé ici de lisibilité, mais je pense que pour que quelque chose soit lisible, il faut un support ; et en matière d'urbanisme, le support est le terrain.

Je donnerai un exemple local récent. Dans la banlieue genevoise, un ancien golf passe soudain à l'état de terrain disponible pour d'éventuelles constructions. Cet ancien golf est peut-être venu de terrains agricoles et du jour au lendemain, sans se poser de questions, on va bâtir là-dessus. C'est la même chose dans le « zoning ». On déclasse des zones, organisées très lentement au travers de périodes agricoles. Du jour au lendemain, la zone est déclassée et on construit d'immenses cités dessus.

J'aimerais poser la question suivante : Est-ce que pour vous cette question

Où va la civilisation ?

du terrain est primordiale ou secondaire ? Pour le groupe de l'Institut de la Vie, une réforme de ce côté-là est une chose primordiale, car c'est sur le terrain que repose tout le reste de l'urbanisme.

M. GILLO DORFLES : Je vous remercie pour cette question, qui me paraît fondamentale. Je crois avoir déjà fait mention de cela hier soir, quand je parlais non seulement d'une sémiologie de l'architecture, mais d'une sémiologie du terrain et du paysage. Il ne faut pas seulement tenir compte de l'aspect sémantique de l'édifice, mais aussi de celui des rivières, des marécages, etc... Il faut bien veiller p.254 à ne pas ébranler les liens entre les divers morceaux de terrains, entre les divers emplacements du territoire.

Ce que vous dites est tout à fait exact. Il ne suffit pas de faire des maisons qui soient belles, bonnes ou lisibles. Il faut que les liens entre ces maisons, ces bâtiments et les terrains dans lesquels ils sont construits soient toujours un lien autant que possible naturel.

Ce que vous dites à propos du golf entraîne un discours très compliqué qui devrait tenir compte du problème du capitalisme et de la propriété privée. Je suis tout à fait persuadé que, tant qu'il y aura un capitalisme, il ne sera pas possible d'avoir une planification bien faite. Un des méfaits de notre civilisation est justement que la terre appartient à des privés. Naturellement, cela ne veut pas dire que si l'Etat possède la terre tout va pour le mieux. Il faut une organisation très compliquée et très souple entre les citoyens, l'Etat, les techniciens et le peuple. C'est seulement avec cette concertation entre le pouvoir technique et le pouvoir des masses, qu'on pourra avoir une bonne planification.

Nous en avons l'exemple en Italie, et malheureusement un exemple terrible et menaçant. C'est l'exploitation du terrain privé qui a été à la base de tous les méfaits dans notre pays et dans beaucoup de pays de l'Ouest européen.

LE PRÉSIDENT : Est-ce qu'un des invités des Rencontres appartenant à l'Est européen voudrait donner son éclairage particulier au problème ?

M. ANDRZEJ ZIEMILSKI : Les problèmes concernant le territoire sont si compliqués chez nous, qu'il faudrait pouvoir tout changer. L'État propriétaire de

Où va la civilisation ?

tout le territoire, c'est une métaphore. Par contre, l'usine qui veut construire sur un terrain, c'est quelque chose de concret. Il y a des possibilités dont M. Dorflès a parlé. Il y a plus d'avantages que de désavantages, mais néanmoins la situation ne cesse de se détériorer. On essaie de freiner, on est optimiste... mais c'est toujours la même chose.

M. FRANÇOIS PICOT : Je crois que cette question de la participation du public et des organes constitués, pour arriver à une décision qui soit vraiment une décision de tous, est extrêmement importante. M. Nicod a donné un exemple en parlant de ce terrain du golf qui est bien choisi pour montrer comment on peut arriver à une décision. On ne va pas construire n'importe quand ni tout de suite n'importe quoi sur ce terrain. Acquis par l'Etat en 1969, ces terrains deviendront libres en 1973. Il y a déjà eu toute une série de réflexions sur la manière d'utiliser ces terrains.

Une commission d'urbanisme et d'architecture s'est constituée pour faire un premier examen et se rendre compte de ce qu'on pouvait faire. L'idée serait d'en employer une partie pour l'université, et une partie pour des logements. C'est une première idée. La semaine prochaine, je reçois les communes locales pour avoir un premier entretien avec elles. ^{p.255} Ensuite nous recevons les commissions de notre parlement local qui s'occupent d'une part de l'aménagement du territoire, d'autre part de l'éducation. Ensuite nous aurons la presse, et nous ferons un exposé sur nos premiers projets. Puis nous créerons des groupes de travail à ce sujet et, suivant les résultats, il est possible qu'il y ait un concours d'architectes, pour avoir plusieurs images du terrain.

Entre l'acquisition et le moment où il sera disponible, et où l'on pourra construire, les études se feront et pourront se faire avec une large participation à divers échelons. Il y aura la participation de spécialistes — parce qu'il en faut — qui prépareront les choses, la participation des élus, et il faut qu'il puisse y avoir une large participation de personnes qui ne sont peut-être pas parmi les élus. M. Schwarz a parlé des associations de quartier qui existent depuis longtemps. Elles peuvent peut-être reprendre une certaine vie. Actuellement, avec l'importance plus grande des cités, il est utile que ces associations de quartier puissent se manifester.

M. GRANDJEAN : Pour revenir à ce qui a été dit par les gens de l'Institut de la

Où va la civilisation ?

Vie à propos de l'initiative qu'ils ont lancée, je voudrais rappeler qu'il y a eu une expérience de ce genre à Bâle, qui visait à rendre le tram gratuit, et à bloquer le centre de la ville au trafic des voitures. Par ce moyen les gens auraient la possibilité d'aller en ville sans avoir la dépense du tram, ce qui permettrait d'avoir un centre de la ville plus libre. Il y a eu des manifestations pour la même idée en Allemagne ; à Bâle certaines des manifestations ont été matraquées.

L'initiative a trouvé un grand écho parmi les couches plus âgées de la population. Elle a abouti il y a à peu près deux ans, et depuis on n'en a plus jamais parlé. Elle a dû se perdre quelque part dans un tiroir. Je souhaite bonne chance aux gens de l'Institut de la Vie avec leur initiative. J'ai l'impression que la démocratie a aussi ses limites. Si les jeunes essaient de faire passer leurs idées, on leur permet de les exprimer — il y a la liberté d'expression —, mais dès l'instant qu'il s'agit de faire quelque chose qui dérange les plans prévus par les technocrates, à ce moment cela ne va plus.

On constate souvent que les opinions en matière d'urbanisme sont ignorées par les autorités aussitôt que cela touche aux intérêts du capital. C'est là qu'on peut se poser la question du rôle de l'urbanisme en soi, et se demander si l'urbanisme n'est pas toléré simplement comme une espèce de jeu esthétique. On s'amuse à construire Brasilia, mais on maintient toutes les favêlas de Rio, et tant de choses de ce genre.

Peut-on vous demander ce que vous pensez de l'urbanisme dans sa fonction politique ? Pouvez-vous répondre d'un urbanisme qui tienne compte, beaucoup plus que vous l'avez dit hier soir, des conditions de la société ?

M. GILLO DORFLES : Je ne peux que répéter ce que j'ai déjà dit, c'est-à-dire qu'une société parfaite est très éloignée de nous. Nous avons tout de même des exemples, même en Europe, d'une ^{p.256} possibilité de planification urbanistique et sociologique assez bonne. Si vous prenez l'exemple d'Amsterdam, et des Pays-Bas en général — qui est un petit pays avec une population très dense — vous verrez que ce pays a une planification urbaine et territoriale de premier ordre. Vous y trouverez l'exemple d'une nation où la planification a été possible justement à cause de la limitation de la propriété privée.

Je ne peux pas vous donner des réponses exactes, mais je sais — car j'ai parlé avec plusieurs architectes et urbanistes d'Amsterdam — que dans l'avenir

Où va la civilisation ?

il n'y aura que des possibilités très minces de se servir du terrain public ; des lois très sévères empêcheront une exploitation totale et dangereuse.

M. MANUEL BAUD-BOVY : J'ai eu l'impression que, ce soir, il y a eu un très grand oublié dans ces discussions : le promoteur. Deux exemples illustreront ma pensée.

On fait des cités nouvelles — je pense à celle de Meyrin. On ne l'a pas construite là parce que des gens brûlaient d'envie de s'installer près de l'aéroport, ni parce que les technocrates ou les techniciens ont dit qu'il fallait construire à cet endroit (ils avaient justement dit qu'il ne fallait pas construire là). C'est parce que des promoteurs avaient un intérêt substantiel à monter cette opération.

Je vous donne un deuxième exemple : si actuellement les gens quittent leurs logements qui sont détruits dans le centre de la ville et vont habiter à la campagne, ce n'est pas parce que la population souhaite aller dans des cités satellites, ce n'est pas parce que les techniciens souhaitent que cette population s'en aille (ils ont dit justement qu'il était nécessaire que les gens restent dans les centres), ce n'est pas non plus parce que les sociologues ont dit qu'il fallait que les gens quittent le centre (ils ont dit le contraire). Je pense que le promoteur gagne plus à construire des bureaux qu'à construire des logements.

J'ai voulu prendre la parole. La discussion m'a beaucoup intéressé. Bien sûr, l'urbanisme et l'aménagement posent des problèmes techniques. Cela pose aussi des questions très simples et qui devraient peut-être être traitées pour elles-mêmes et directement.

M. GILLO DORFLES : La réponse se trouve implicitement dans ce que vous dites.

LE PRÉSIDENT : Reste le redoutable honneur de resserrer le débat, honneur qui appartient à M. Iwaskiewicz, de Pologne.

M. JAROSLAW IWASKIEWICZ : Je suis un peu perplexe, parce que je voulais dire quelque chose de très général ; mais après tant de détails sur l'urbanisme, cela peut paraître un peu abstrait, ou bien un peu plat, ou bien peu intéressant.

Où va la civilisation ?

Hier soir, pendant sa magnifique conférence, si saturée de sagesse et d'érudition, M. Dorfles a dit que Genève n'avait pas changé. Hier, c'était le 40^e anniversaire de ma première arrivée à Genève, et je vois p.257 au contraire que Genève change beaucoup. J'ai toujours habité à l'Hôtel Victoria. Il y avait une réclame disant que l'Hôtel Victoria est en constante modernisation. Or, la constante modernisation a conduit l'Hôtel Victoria à l'anéantissement. Il est détruit. Est-ce que cette destruction n'est pas symbolique de tout ce dont nous parlons ?

Or, la destruction nous apporte la mort. Les auteurs des films qu'on nous a montrés ont osé le dire. Les professeurs, eux, ont été optimistes. Même le professeur Dorfles, dans sa conférence, qui aurait dû finir sur une note pessimiste, a fini en do majeur, en disant que c'est la parole qui va nous sauver. Il a été dit qu'il faut sauver l'humanité en donnant leur vraie signification aux mots. Je crois toutefois que, quand nous disons que la parole va nous sauver, c'est une métaphore, et une métaphore ne peut pas sauver l'humanité.

Il nous appartient, à nous les écrivains, professeurs, sages de ce monde, de regarder en face toutes ces choses qui nous attendent : la destruction des maisons, la destruction des villes. Je sais ce que c'est qu'une ville détruite. Heureusement, Genève n'a pas été détruite et n'a pas changé comme Varsovie, Coventry ou Dresde. Toutefois la ville change, et une maison détruite, c'est un crime, parce qu'il y a toujours une tradition ; et quand on détruit une maison, on tue tout ce qui était lié à cette maison, toute une vie, toute une histoire, toute une tradition.

J'ai à reprocher à nos orateurs — je suis toujours ici l'avocat du diable — leur trop grand optimisme. Les conférenciers ont donné des conférences magnifiques, et nous avons eu de magnifiques conversations autour de cette table. Mais ; nous n'y avons pas inscrit la chose la plus importante qu'il faut sentir maintenant. Je veux parler de toute la tragédie de l'homme.

M. GILLO DORFLES : Je ne sais pas s'il y a une réponse à donner. Je pensais avoir été assez pessimiste. J'ai parlé d'une écocatastrophe ; j'ai parlé de l'an 2000 comme de celui non seulement de la terreur d'une fin, mais de la possibilité d'une fin. Je pense donc avoir été assez pessimiste ; pour corriger ce pessimisme, je me suis référé à la parole. Pourquoi ? Justement parce que nous

Où va la civilisation ?

parlons. Nous sommes en train de parler depuis deux heures. Cela veut dire que nous avons une certaine foi dans ce que nous disons, sans quoi nous ne serions que des hypocrites. Personnellement, je ne suis pas un hypocrite.

@

SIXIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. André Chavanne

@

LE PRÉSIDENT : p.259 Nous nous sommes réunis pour essayer de voir comment ordonner la discussion sur le thème évoqué par M. Leprince-Ringuet hier soir. Il nous est apparu que la conférence de M. Leprince-Ringuet fournissait un plan très sûr pour cette discussion ; quoique nous verrons que certains points de frontière ne sont pas exactement définis, et sont peut-être indéfinissables. Nous aborderons successivement la science, la technique et le message évangélique, qui sont les trois points fondamentaux de ce que nous a dit hier M. Leprince-Ringuet.

Deux problèmes surtout reviendront dans les questions : le problème de la signification de l'éthique intellectuelle, et le problème de la responsabilité du savant. Cela sera exprimé sous des formes très diverses, et je crois qu'il est bon, pour éclairer le débat, que beaucoup de questions soient posées. J'ouvre tout de suite le débat sur ce premier problème de l'éthique scientifique.

M. ALFRED FABRE-LUCE : En écoutant M. Leprince-Ringuet hier soir, j'ai été étonné de l'importance qu'il donnait à un texte de Jacques Monod ; et je veux me permettre de l'interroger à ce sujet.

Le texte de Jacques Monod me paraîtrait prêter à plusieurs critiques. Vous l'avez certainement en mémoire. Il traite de la nécessité de généraliser l'éthique de la science, qu'il considère comme la seule éthique valable et qu'il oppose même, dans une certaine mesure, à l'éthique judéo-chrétienne. Il y a là quelque chose qui me paraît abusif, d'abord parce que la science n'est pas en mesure de nous donner les réponses à la plupart des questions qui relèvent de la prestation morale.

Il y a un premier aspect de la question : Les savants sont-ils des êtres privilégiés, en quelque sorte des saints, qui témoignent de vertus particulières

¹ Le 7 septembre 1971.

Où va la civilisation ?

dont, ensuite, le reste de l'humanité devrait s'inspirer ? Je suis tout à fait prêt à admettre que l'état de savant demande certaines qualités fondamentales ; et si j'en doutais, M. Leprince-Ringuet nous p.260 montrerait par sa propre personne, par son exemple, que je me trompe. Je n'en doute donc pas. Je me demande simplement si les qualités qui font le mérite du savant — honnêteté, loyauté, esprit d'accueil, et tout ce dont M. Leprince-Ringuet a parlé — ne peuvent pas se retrouver chez d'autres intellectuels ; si l'artiste, par exemple, lui aussi, n'a pas ces problèmes de conscience, d'authenticité ; et au fond, si toute vie intellectuelle vécue à certaine profondeur ne réclame pas les mêmes qualités.

Je pense que M. Leprince-Ringuet ne me contredira pas, car il est aussi un artiste dont j'apprécie les tableaux. Il a donc une double expérience, alors que je n'ai qu'une seule expérience plus modeste d'homme de lettres qui s'intéresse aux sciences et particulièrement aux sciences humaines.

Ceci m'amène à aborder ce qui est peut-être l'essentiel. Et là je vais pouvoir m'appuyer sur ce que M. Leprince-Ringuet, je crois, a dit en quelques mots, hier soir, du triomphalisme de certains savants et des prétentions abusives de certaines sciences. Il ne faut pas croire, ou admettre, qu'à l'heure actuelle les sciences humaines aient atteint la perfection des sciences exactes. Il arrive qu'on s'exprime en leur nom avec des prétentions qui seraient plus justifiées chez un mathématicien ou un physicien. La science risque d'être abusive quand elle sort de ce qui est son domaine strict, et c'est parfois le cas de nos jours. Si nous prenons les grandes questions humaines, celles devant lesquelles nous avons l'impression qu'il faut exercer une foi fondamentale, que peut nous répondre la science ? Si on prenait à la lettre le texte de Monod, il faudrait supposer que la connaissance, l'accroissement de la connaissance, c'est toujours le bien.

Or, c'est justement très discutable ; nous sommes tous d'accord, je crois, pour considérer que ce progrès de la connaissance ne peut pas être acheté à n'importe quel prix. Pour prendre un exemple très simple : nous ne pratiquons pas, ou très peu, des expériences dangereuses sur des êtres humains, mais nous les pratiquons sur des animaux. Il y a là un souci qui n'est pas exactement de l'ordre de la connaissance. Si on poursuivait la recherche à tout prix, je suis sûr qu'il y a plusieurs terrains où on avancerait plus vite.

Je crois, en effet, que le savant rencontre probablement plus vite que

Où va la civilisation ?

l'artiste la limite du réel. Je veux dire que, s'il n'est pas authentique, s'il n'est pas loyal, s'il n'est pas profond, il est très rapidement démenti par les faits.

Il y a là une sorte de choc du vrai qui peut être un privilège du savant. Mais lorsqu'il s'agit de répondre aux questions essentielles, il n'a pas plus de lumière qu'un autre, ni comme l'a dit je crois Jean Rostand, le pouvoir d'être un Dieu. Si nous avons à fixer les fins dernières, à prendre des options fondamentales, nous ne le ferons jamais selon des critères proprement scientifiques. Par exemple, lorsque des décisions à prendre portent sur des choix politiques — et ce sont souvent des choix éthiques inspirés dans une certaine mesure par les scientifiques — on voit s'ouvrir de larges débats par exemple pour savoir s'il faut consacrer ^{p.261} un gros budget aux recherches spatiales, ou si l'argent n'est pas mieux employé autrement. Pour de telles décisions, il n'y a pas de critère absolu donné par la science. Si on donnait seulement le critère scientifique, on dirait qu'il faut mettre à tout prix des crédits énormes à la disposition des recherches spatiales, parce que cela donnera à l'humanité l'occasion de faire des recherches extraordinaires. On se heurterait alors à l'opposition d'un tas de gens qui diraient qu'il faut utiliser l'argent sur cette terre, etc... La solution ne peut pas être d'ordre scientifique.

Vous voyez quelle est la nature de la question que je souhaite poser à M. Leprince-Ringuet. Il a lui même, par sa conférence, indiqué que le savant n'est pas, à lui seul, un homme complet, puisque, chez M. Leprince-Ringuet, il est complété et peut-être dominé par un chrétien. Mais il y a peut-être encore des précisions intéressantes à entendre de sa bouche, et c'est de cela que j'ai voulu lui donner l'occasion.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Je suis vraiment très profondément d'accord avec la quasi-totalité des paroles qui viennent d'être prononcées par M. Fabre-Luce. J'ai parlé de l'homme de science parce que je le connais. Mais il y a dans le monde beaucoup d'autres gens qui exercent des activités pour lesquelles il y a lieu de se former, pour lesquelles il faut une ascèse, pour lesquelles on pourrait définir beaucoup de qualités, et dans lesquelles il y a, au fond, une certaine espérance.

Je crois que cette joie de connaître, qui est classique chez l'homme de science, existe également chez beaucoup d'autres. L'art est aussi une

Où va la civilisation ?

connaissance, et même peut-être une connaissance plus profonde que ne l'est la connaissance de l'homme de science. Par exemple, si la découverte de la radioactivité artificielle n'avait pas été faite par Joliot et Irène Curie, il est certain qu'elle aurait été faite un peu plus tard par un autre groupe. Il en est de même pour la découverte du neutron, pour les théories ou synthèses qui apparaissent parce que certains hommes, deux ou trois théoriciens, ont pris la question par le bon bout à un certain moment. Sans eux, cela aurait quand même été découvert.

On ne peut donc pas dire que l'homme de science donne ses possibilités lorsqu'il fait de la science, alors qu'un artiste donne ses possibilités qui sont plus personnelles et peut-être plus fondamentales. Autrement dit, je ne pense pas que les hommes de science soient au même niveau que les artistes, les vrais « poètes », dans le sens de la création. Je pense que si une œuvre d'art n'a pas été réalisée par un grand artiste, si par exemple les « Concerti brandebourgeois » de Bach n'avaient pas été écrits par Bach, ils n'auraient été écrits par personne. C'est quelque chose qui aurait manqué.

Tandis que, dans le potentiel de l'humanité, si un homme de science ne fait pas une découverte, un autre la fera à sa place. Il y a donc certainement quelque chose de plus profond dans la création artistique que dans la création scientifique. Je dirais presque, pour aller à l'autre extrémité de ma pensée, que l'homme de science est un peu un artisan bien formé, travaillant avec les moyens dont il dispose à une certaine époque, p.262 à un certain moment. Dans différents centres, à travers le monde, il y a une compétition qui aboutit à des découvertes qui sont faites soit ici, soit là.

Il me semble que la recherche scientifique ne fait pas intervenir au même degré que la création artistique chez les vrais artistes, ce qu'il y a de plus profond dans l'individu.

Vous disiez que lorsqu'un scientifique ne fait pas de bonnes expériences, ou est un peu fumiste, il est rejeté. C'est très important. Un artiste peut se manifester, connaître l'approbation du public à un certain moment, et retomber après. On se demande, par exemple, si certains peintres sont vraiment des gens sérieux, aussi sérieux que les scientifiques qui font des découvertes. Il faut voir beaucoup de leurs toiles, pendant assez longtemps, pour se rendre compte s'il y a là vraiment une œuvre, une pensée, ou si ce n'est pas une sorte de fantaisie,

Où va la civilisation ?

qui peut être du génie dans certains cas, mais pas dans tous !

Le scientifique aime le travail bien fait ; il a une certaine méfiance pour les formes d'art qui apparaissent un peu superficielles, un peu vides.

Le succès d'une œuvre d'art peut être orchestré par tout un groupe de critiques, par des marchands de tableaux, etc. C'est un élément extérieur qui ne joue pas pour l'homme de science.

L'homme de science en général, du moins était-ce ainsi autrefois, n'a personne autour de lui. Les découvertes restaient dans le silence. Pendant la période entre 1930 et 1940, les petits laboratoires avaient des équipes encore faibles. On a fait beaucoup de découvertes sur le noyau, et il n'y avait personne pour en parler ; pas de journalistes ; les gens n'y croyaient pas. Beaucoup d'anciens élèves de l'École polytechnique n'ont pas cru à la transmutation des atomes, ni aux possibilités de l'énergie nucléaire et même, à l'époque d'Hiroshima, ont encore douté pendant un certain temps.

Lorsque vous dites que nos choix fondamentaux ne sont pas scientifiques, c'est exact, mais il y a quand même des interférences. Les scientifiques ont des exigences. Si les choix fondamentaux vont à l'encontre des méthodes scientifiques, des résultats de la science, ils ne sont pas plus larges, plus généraux. Il faut y faire attention. Je pense par exemple aux miracles, dans lesquels on croyait beaucoup plus facilement autrefois que maintenant. On est devenu beaucoup plus exigeant, car il y a une donnée matérielle qui intervient et qui pourrait être, dans certains cas, justifiable d'un contrôle scientifique.

Pour la croyance, pour — si vous voulez — l'entrée dans une vie religieuse, le scientifique est certainement beaucoup plus exigeant, et il est capable de remettre en question un certain nombre de choses qui, normalement, sont admises par le commun des mortels. Je crois que c'est bon.

Quant à la phrase de Jacques Monod, je l'ai citée un peu pour faire choc. Jacques Monod a dit que l'éthique scientifique était la seule compatible avec le monde moderne puisqu'elle l'a créé. Elle est certainement compatible avec le monde moderne, mais le mot « seule » implique une ^{p.263} sorte de totalitarisme, peut-être une forme de triomphalisme, qui serait un écho du triomphalisme qui a existé autrefois d'autre façon, lorsque les chimistes, au XIX^e siècle, commençaient à faire leur synthèse.

Où va la civilisation ?

Je crois que les gens qui vivent dans un domaine scientifique qui a déjà été développé, et a connu des hauts et des bas, dans lequel on s'est aperçu que certaines grandes découvertes ou synthèses sont remises en question vingt ans plus tard, ces gens-là doivent être enclins, et sont enclins à plus de modestie. Je pense que plus un domaine devient scientifique, plus ses serviteurs deviennent modestes.

R. P. DOMINIQUE DUBARLE : Je crois que la question qu'a posée M. Fabre-Luce, et le dialogue qui vient d'avoir lieu entre lui et M. Leprince-Ringuet, répond, pour une très grande partie, à la question que j'avais l'intention de poser, et qui touchait l'éthique de la connaissance. A la lumière de ce dialogue, nous voyons que cette éthique de la connaissance, lorsqu'elle est vraiment vécue par un esprit authentiquement scientifique, est capable de se remettre elle-même en question dans sa prétention totalitaire.

L'ouverture de cette faille dans l'éthique de la connaissance prétendue devoir être l'éthique absolue de l'humanité future, me paraît être un élément de réflexion et d'espérance intellectuelle très considérable ; car lorsque l'on parle de l'éthique de la connaissance, c'est un peu en vue de lever quelque équivoque dont je suis sûr qu'elle n'existe pas dans la tête de mon ami, M. Leprince-Ringuet.

Je me permets d'intervenir quand on parle d'éthique de la connaissance, au risque de transposer à la réalité des scientifiques d'aujourd'hui, en somme, une vue ancienne de l'idée du bonheur qui consisterait essentiellement dans une sorte de contemplation pure de la vérité, qui est en même temps assez aristocratique puisqu'il est entendu que peu d'esprits peuvent accéder à cette contemplation de la vérité. C'est dans un petit nombre d'individus que vit, véritablement, le « genre humain ».

Je crois qu'aujourd'hui ceci est démenti par les deux bouts : par le bout objectif de la constitution scientifique et par le bout subjectif de la constitution même de la communauté scientifique dans le monde humain. Prenons le côté de la science d'abord. Il faudrait ici réenchaîner avec des questions qui se poseront plus tard peut-être. La science paraît être, tout au moins sous sa forme de science moderne de la nature, y compris de la réalité humaine, quelque chose qui n'est pas si purement contemplatif que ne l'était, dans le passé, le savoir.

Où va la civilisation ?

On est obligé de faire des choses pour connaître des choses, et une fois qu'on a connu, cela ouvre de nouvelles possibilités. L'engrenage de la science et de la technique n'est pas seulement une sorte de charnière qui laisserait chaque domaine coupé de l'autre, mais une espèce de mixtion constante des forces, des modes de procéder de la pensée scientifique d'un côté, de la pensée technique de l'autre. Il reste une consécration de la pensée ; ici davantage à la connaissance, là davantage aux applications pratiques ; mais ceci ne lève pas subitement l'existence de cette charnière ou de cet engrenage entre science et technique.

p.264 Dans ces conditions le savant, lorsqu'il parle de bonheur, est obligé de se rendre compte des conditions auxquelles il fait lui-même ce qui est nécessaire pour connaître, et aussi des répercussions de ce qu'il connaît et de ce que les hommes en feront. C'est un premier point.

D'autre part, la connaissance scientifique suscite une certaine communauté particulière au sein de l'humanité. Il y a des hommes qui peuvent se consacrer à la recherche, et y trouver un certain bonheur professionnel. Il ne faut surtout pas émousser la valeur de la joie de connaître. La science n'est pas un métier, mais aussi une vocation, et les scientifiques peuvent y trouver un certain accomplissement de l'être et de l'esprit humain qui, par son exemple, pourra retentir sur d'autres domaines et inspirer les termes d'une éthique de la connaissance.

Le savant sait qu'en effet il a une vocation qui, d'une certaine manière, le sépare du reste des hommes. Non pas du tout au sens qu'il est séparé au point de vue de l'intention humanitaire, du point de vue des volontés de l'amour et de la générosité. C'est tout le contraire. Il est séparé dans le sens qu'il a une activité d'un certain type que tous les hommes n'auront pas ; et précisément ce qui est la joie et la récompense de cette activité, c'est la connaissance. Les autres hommes ne la verront qu'à travers tout un ensemble d'intermédiaires, et ce sont beaucoup plus les applications pratiques, le système du progrès technologique, les répercussions sociales de la découverte scientifique, qui manifestent la réalité de la science à l'ensemble des hommes. Beaucoup d'hommes verront la science par le biais technique et pratique qui se saisit d'eux, plus que par le biais de la connaissance théorique du savant.

Or, ces connaissances pratiques débouchent dans un contexte d'exigences

Où va la civilisation ?

générales, qui obligent à la réflexion humaine sur les décisions fondamentales, sur les choix prioritaires, sur les organisations essentielles de la collectivité vivante, non plus simplement des scientifiques, mais du monde entier. A ce moment nous découvrons que l'éthique de la connaissance est, d'une manière ou d'une autre, obligée de s'articuler à une éthique et aussi à une politique des grands choix humains ; et sur ce plan, la connaissance donnera un certain nombre de règles, nous fixera des conditions sine qua non.

On ne peut pas violenter la science et son esprit. Mais, sans la violenter il faut peut-être aller au delà. Les choix décisifs de notre humanité, tout en respectant la réalité scientifique, se situent au delà de la connaissance. Tout ceci vient tempérer cette apparente arrogance d'une éthique de la connaissance qui se voudrait seule, et fait justement que la remise en question de cette éthique de la connaissance comporte par elle-même une dimension éthique et permet, je crois, de déboucher sans équivoque sur les véritables problèmes d'une finalité humaine à l'échelle globale.

Je voudrais demander à M. Leprince-Ringuet s'il serait d'accord avec un schéma de ce genre, ou s'il a à l'esprit la nécessité de maintenir cette éthique de la science de façon plus rigoureuse à l'usage de tous les hommes.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : p.265 Je suis toujours reconnaissant au R. P. Dubarle de tout ce qu'il a dit. Nous avons eu beaucoup de conversations ensemble, qui ont toujours été enrichissantes pour moi. Je voudrais peut-être ne pas parler de généralités, mais à propos de la science et plus particulièrement de la physique nucléaire, je voudrais donner des exemples pratiques, pour montrer au fond ce que l'homme de science fait, ce qu'il peut faire et ce qu'il ne peut pas faire. Je prends l'exemple de la découverte du neutron. Ceux qui ont découvert le neutron, parmi lesquels il y a eu Joliot, ont vraiment connu cette joie de connaître. Lorsqu'on a trouvé le neutron dans le noyau de l'atome on ne savait pas encore, vers 1925-1930, si tous les noyaux pouvaient se rompre, et quelles étaient les particules à l'intérieur. Le neutron, qui n'a pas de charge électrique, est tout à fait semblable au proton par son action nucléaire.

La découverte du neutron était vraiment de la science fondamentale, sans aucune idée d'application. Les applications sont venues après — c'est très

Où va la civilisation ?

intéressant de voir comment les applications se déroulent après une grande découverte. La première application a été celle des radio-éléments, celle de la radioactivité artificielle découverte quelques années plus tard par Joliot et Irène Curie. Ils ont découvert que, lorsqu'on bombardait des noyaux avec les neutrons — les neutrons entrent dans le noyau plus facilement que les autres particules puisqu'ils n'ont pas de charge électrique — ils provoquent la transmutation, la désintégration du noyau et qu'il reste un noyau inconnu, radioactif.

Ce noyau radioactif correspond à un potentiel d'application formidable. Ce fut d'abord tout le développement des radio-isotopes, avec les molécules marquées, avec la possibilité de suivre dans toutes les fabrications la façon dont se comporte un élément chimique en lui injectant un peu du même élément chimique radioactif. Si vous injectez dans l'iode de l'iode radioactif, vous pouvez parfaitement suivre le cheminement de cet iode.

En médecine cela a beaucoup servi, et cela sert encore beaucoup. On utilise l'or radioactif, l'iode radioactif, etc. Cela sert presque autant, même autant ou davantage que le microscope. C'est un outil qui permet de suivre l'évolution des éléments dans toutes les réactions chimiques, toutes les réactions de la biologie végétale, les engrais, etc. C'est donc une découverte qui n'était pas prévue par le pur scientifique, et qui a été utilisée après. C'est l'application.

Que feront les scientifiques là-dedans ? Les applications se font avec peu de scientifiques et beaucoup de techniciens. Ces applications, si elles sont intéressantes pour un pays, entrent immédiatement dans les plans économiques et technologiques de différents Etats. Ainsi l'utilisation des radioéléments est une première application de la découverte du neutron.

Nous sommes en 1934, et nous attendons que le noyau soit exploré progressivement. On découvre la fission de l'uranium. Quand le neutron lent entre dans un noyau d'uranium qui est gros, il produit une fission dégageant beaucoup d'énergie. Il y a aussi émission d'un ou deux neutrons lors de ces sortes de ruptures particulières d'un noyau lourd. On ^{p.266} n'imaginait pas, lorsqu'on a découvert le neutron — c'était très près du moment de la guerre — que cette découverte serait à l'origine de deux orientations qui ont été prises aux Etats-Unis pendant la guerre, et au Canada. D'une part, l'orientation vers le réacteur atomique, dans lequel le neutron et la fission de l'uranium interviennent de manière contrôlée et, d'autre part, les explosifs nucléaires qui

Où va la civilisation ?

ont été étudiés à Los Alamos et qui ont abouti à la bombe atomique.

Pour parler de la responsabilité des hommes de science, il est certain que, pendant la guerre, à Los Alamos, c'étaient vraiment des scientifiques qui s'occupaient de cela. Il y avait Oppenheimer, Weisskopf, etc. qui cherchaient à utiliser ces premières découvertes pour obtenir un explosif qui permettrait finalement de gagner la guerre contre le nazisme. Les hommes de science ont accepté cela bénévolement, je crois, dans leur quasi-totalité.

Après cela, pour dire que les hommes de science ont eu le souci de la puissance que peut donner l'application, il faut aller un peu plus loin et arriver à 1951-1952, au moment où on commençait à s'occuper de la bombe H et des réactions thermonucléaires. Au moment où on a lancé aux Etats-Unis l'idée de la bombe à hydrogène, les scientifiques se sont partagés en deux groupes. Il y eut un groupe très nombreux qui a suivi Oppenheimer, disant ne pas vouloir s'occuper de cela, que cela mènerait à une dangereuse course aux armements, et que, de plus, cela serait difficile au point de vue technique. Il a été suivi par l'ensemble du comité de l'énergie atomique américain.

Quelques autres disaient que, s'ils ne faisaient pas eux-mêmes cela — la réaction était connue et les Soviétiques pouvaient très bien en être informés —, les Etats-Unis seraient en état d'infériorité. Ils estimaient que, pour sauver notre civilisation, ils étaient obligés de travailler à la bombe H. Ce sont là deux attitudes extrêmement différentes, mais également estimables. Wheeler est un homme que je connais bien. Il était chez moi, à Paris, à l'École polytechnique en 1951. Il est parti brusquement, avant la fin de son année, sans dire pourquoi. J'ai su ultérieurement qu'il était allé rejoindre l'équipe qui s'occupait de la bombe H américaine.

La plupart des autres ont suivi Oppenheimer, et c'est à cause de cela que la bombe à hydrogène américaine a traîné, par rapport aux expériences soviétiques ; c'est aussi pour cela que Oppenheimer a été accusé par son gouvernement d'être un risque pour la sécurité américaine. C'est un deuxième volet des réalisations.

Continuons et arrivons à l'après-guerre. Il y a des centrales nucléaires qui se développent. Grâce aux premières réactions de Fermi, on s'aperçoit que le plutonium, produit par réaction atomique, peut aussi faire des explosifs nucléaires, et est aussi un produit fissible, avec ses réactions. On entre dans

Où va la civilisation ?

une ère nouvelle, qui est purement une ère de technologie nucléaire. Il s'agit de faire des barres d'uranium, de gainer ces barres de façon à les maintenir dans un certain état de propreté. Il s'agit de choisir les bons fluides à envoyer autour du ralentisseur de neutrons, etc.

C'est une très grande affaire technologique, pour laquelle sont surtout utilisés les techniciens et les ingénieurs de l'armement, les ingénieurs p.267 des poudres, des gens qui dépendent du gouvernement. Si le gouvernement leur dit d'étudier tel ou tel projet d'explosifs, ils le font. C'est leur métier. Pour les explosifs nucléaires, pour les réacteurs nucléaires, cela se joue entre les techniciens de différentes sociétés et les techniciens gouvernementaux. Le gouvernement donne les crédits, et naturellement c'est la politique qui intervient.

Le gouvernement américain a considéré que, si on pouvait obtenir par la réaction atomique de l'énergie électrique à meilleur compte, cela représenterait un gros avantage pour les Etats-Unis. C'est donc dans cette direction que le gouvernement poussera. Tout ceci n'était pas prévu au moment de la découverte du neutron.

Je passe à d'autres applications du neutron, qui apparaissent plus tard. D'une façon générale, ces applications peuvent aller dans des directions très variées. On peut, par exemple, les utiliser pour faire des mutations. Il y a l'exemple frappant et classique des mutations des épis de maïs, qui, irradiés, peuvent donner un maïs dont la tige est plus courte, plus dure, qui résiste mieux aux orages ; ce qui permet d'avoir des récoltes plus abondantes. Personne n'avait imaginé, quand on a découvert le neutron, qu'on pourrait s'en servir pour améliorer la culture du maïs.

D'autres, après cela, ont continué ; et on voit qu'on peut, avec le rayonnement, empêcher les pommes de terre de germer et ainsi prolonger leur existence. On peut manger des pommes de terre irradiées sans voir aucune différence avec les pommes de terre ordinaires.

On peut aussi stériliser la viande et ainsi la rendre transportable partout, même sous forme rudimentaire, malgré une température élevée. Ceci est en cours actuellement. On en a parlé hier à la conférence de l'énergie atomique qui a lieu à Genève actuellement.

Où va la civilisation ?

C'est Rutherford qui fut l'homme des premières transmutations nucléaires artificielles. Peu de temps avant sa mort, il ne pensait pas qu'il y eût des possibilités d'utilisation industrielle de l'énergie atomique dans un avenir proche. Il est mort en 1937, donc très peu de temps avant la guerre. Cinq années plus tard, la pile atomique était en fonctionnement et dès 1946, il y avait dans l'état de Washington un réacteur nucléaire avec une puissance considérable. C'est le premier point qui me paraît important.

Ce n'est pas la même chose dans d'autres domaines. Je prends l'exemple du CERN, où on tape sur des noyaux ou des protons avec des protons, pour voir ce que la nature nous donne comme constituants, comme particules susceptibles d'être créées. Il n'y a pas, au CERN, d'applications. Le CERN coûte très cher, et c'est pourquoi des problèmes se posent au niveau des gouvernements, et les ministères des finances mettent leur nez dans tout cela ; ils hésitent à donner beaucoup d'argent à cette physique qui ne sert à rien, mais ils en donneront, au contraire, à d'autres disciplines — peut-être l'espace, peut-être les disciplines des télécommunications — qui peuvent être plus bénéfiques immédiatement pour les économies.

En médecine, en biologie, dans d'autres groupes de recherches, la recherche fondamentale est certainement plus proche de l'application. Il p.268 est aussi certain que la physique du solide se fait à moins de frais que la physique des particules fondamentales. Les applications sont plus imbriquées pour la médecine, la biologie, la pharmacie : les recherches fondamentales donnent assez vite un débouché sur la réalisation de produits pharmaceutiques.

Tout ceci montre qu'au fond il y a une très grande variété de liaisons entre la recherche fondamentale et la recherche plus appliquée. C'est très proche dans certains cas et beaucoup plus éloigné dans d'autres cas.

LE PRÉSIDENT : J'ai laissé ces questions et ces réponses très importantes se dérouler. Mais, le début de notre seconde heure est arrivé. Je me permettrai d'être plus sévère. Vous avez abordé hier soir le problème de l'universalité internationale, et M. Scheurer désire poser une question sur ce point.

M. PAUL SCHEURER : Je constate qu'il y a, chez les scientifiques, disparition de l'esprit nationaliste, au sens usuel du terme, mais je ne suis pas aussi optimiste

Où va la civilisation ?

que vous sur la disparition de la division entre les hommes. Il me semble qu'elle réapparaît à un autre niveau parmi les scientifiques eux-mêmes. On voit apparaître des domaines qui deviennent étrangers les uns aux autres, parce que des langages différents s'y pratiquent, extrêmement difficiles à comprendre pour qui ne participe pas directement à un tel langage, et ce langage peut aussi bien être un langage théorique qu'exprimer une certaine pratique expérimentale.

On pourrait dire, par analogie, qu'on voit apparaître des « nations » de haute énergie, corps solide, astrophysique, etc. pour rester dans un domaine aussi limité que la physique.

Vu ce que vous avez dit sur ce développement exponentiel du savoir, nous constatons que nous parvenons à un savoir en miettes, pour reprendre une expression de Friedmann sur le travail en miettes. Je me demande s'il n'y a pas là un grave danger de division encore plus fondamentale que celle des nationalités, puisqu'elle se produit au niveau même de la connaissance.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Je crois que je peux répondre à votre question. Vous avez tout à fait raison. Le travail scientifique exige une spécialisation très poussée. Dans une équipe qui étudie, par exemple, l'annihilation des antiprotons à l'arrêt, il y a des gens qui s'occupent de fabriquer des appareillages, d'autres qui s'occupent des vides ou de la séparation du faisceau, ou de l'exploitation des clichés, des gens qui s'occupent de la programmation, etc. Il n'empêche que, dans l'ensemble, ces gens sont mus par la même pensée et ont un très large dénominateur commun dans leur activité.

Cela ne veut pas dire qu'ils se comprennent tous. Lorsque, dans mon laboratoire, un physicien-théoricien vient faire un exposé devant les expérimentateurs, sur un sujet qui correspond à leur travail, et va permettre de donner un certain profit à ce travail, nous ne nous comprenons ^{p.269} pas, ou mal. Il est certain que la pensée souvent très profonde d'un théoricien, qui a besoin, pour s'exprimer, de fabriquer son propre outil, n'est pas toujours comprise par les autres.

Vous dites que l'on parvient à un savoir en miettes. Je dirais plutôt en « courants » qu'en miettes. Il y a des courants ; cela va avec le temps ; les miettes, par contre, auraient l'air d'être déposées au hasard. Par exemple, dans

Où va la civilisation ?

notre laboratoire, un physicien vient de mettre au point une certaine forme théorique ; on le laisse un peu tomber parce que l'activité générale se fait en dehors de lui, et qu'on le comprend mal. Il faut un congrès international pour qu'il puisse trouver quelque résonance. Il n'empêche qu'il se sent tout à fait comme faisant partie de cette communauté scientifique.

Certainement, les gens du corps solide comprennent mal les gens de la haute énergie, les gens des hautes énergies, comprennent mal les théoriciens, et ainsi de suite. C'est pourquoi nous avons besoin d'avoir tant de séminaires, de colloques en commun. Nous en avons finalement, dans tous nos laboratoires, plusieurs par semaine. C'est nécessaire pour retrouver cet esprit commun, pour que l'apport original de quelques-uns puisse être absorbé par d'autres. Oppenheimer disait que cette spécialisation était une chose terrible, qui ne permettait pas au savoir, finalement, d'être reçu par beaucoup de gens sous sa forme la plus profonde.

M. ROBERT HAINARD : Je voulais demander si un certain usage abusif de la science n'est pas le premier responsable de notre mépris de la nature et de la catastrophe écologique vers laquelle nous courons. Prenons un exemple très naïf : un sauvage peut regarder une auto comme un être vivant. Très vite il discernera une caisse sur quatre roues, qu'il pourrait pousser lui-même, et une partie active, le moteur. Cette partie active à laquelle il peut s'identifier, soulevant le capot il y verra un ensemble de pièces inertes, se poussant passivement l'une l'autre, à partir du cylindre où se produit l'explosion.

Mais, le physicien peut décomposer l'explosion en pièces inertes, poussées par une force qui n'est connue que par son nom, qu'un prochain progrès de l'analyse réduira en pièces poussées par une force tout aussi inconnue. L'analyse rationnelle ne trouvera jamais l'activité vraie. Il y a toujours un résidu, et à mon sens ce résidu est la vie, la spontanéité. La vie, l'activité, passent à travers les mailles de l'enquête rationnelle, comme l'eau à travers le filet du pêcheur.

J'ai le plus grand respect pour la science comme méthode aux prises avec une réalité qui ne lui est pas entièrement réductible, qui la met sous tension, la nourrit, la féconde. La science comme système, ramasse les pièces inertes trouvées dans son filet et en construit un monde fantoche, une marionnette

Où va la civilisation ?

dont plus personne ne tire les ficelles. Ce monde absurde, sans vie, totalement étranger à notre activité, à notre inquiétude, à notre conscience, c'est le monde de M. Monod et de M. Beckett, deux Prix Nobel. C'est le monde de la tradition monothéique, gigantesque projection du sujet dans l'espace et le temps cosmiques du Dieu qui nous a faits, et nous seuls, à son image, face à un monde faussement dit matériel, p.270 qu'il faudrait dire mécanique ; un monde, celui de la religion, comme celui de la science, animé par une force extérieure qui va se dégradant, irrémédiablement.

Nous sommes victimes d'une mythologie rationnelle beaucoup plus irréaliste que la mythologie animiste dont se gausse M. Monod. Nous avons ri des dryades, oréades, néréïades ; nous avons considéré la terre et les eaux comme de la matière inerte que nous pouvions découper selon nos schémas ; or, la terre meurt, les eaux pourrissent. C'est un choc pour nous, mais je crains que nous ne nous ressaisissions plus. Les technocrates disent « nous arrangerons tout cela ». Ils ont remplacé le mot nature par environnement, ce qui est une façon de remettre l'homme au centre d'un monde passif.

Je suis sûr que les vrais savants vont se fâcher et refuser de se reconnaître dans la caricature que j'en fais. Ils n'ont rien de commun avec les idolâtres de la science que je viens de décrire. Seulement, ils devraient le dire plus clairement, car c'est ainsi que le public, même cultivé, les voit. C'est sous ce rôle faux qu'ils agissent sur la société.

Je reste persuadé que la science est dangereusement incomplète si elle ne se conjugue pas avec la connaissance globale, par sympathie, par correspondance interne, qui est celle de l'artiste et, j'en suis persuadé, de l'animal — de l'animal hors de nous et en nous. Ces facultés sont dangereusement incultes chez beaucoup de savants.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Je ne sais pas que répondre. Vous avez des vues très pessimistes de l'activité scientifique. L'activité scientifique n'est pas une activité inhumaine. C'est une activité qui s'exerce sur la matière, qui permet de voir la matière avec un œil nouveau, de comprendre comment elle est constituée, comment elle est faite. Il y a beaucoup d'artistes qui s'intéressent aux photographies que l'on obtient avec le microscope électronique, et s'en inspirent pour réaliser certaines œuvres d'art. Ils partent donc d'une donnée de

Où va la civilisation ?

la science, de la connaissance de la nature, pour réaliser des œuvres d'art ; et il y en a beaucoup.

Vous dites que la science construit des fantoches. La science a construit notre monde actuel, et pas uniquement des fantoches. Si nous pouvons nous réunir ici, si nous pouvons discuter et parler, c'est grâce à la science. Nous ne pourrions pas le faire sans l'avion qui nous permet de nous retrouver dans de grandes réunions et de discuter ensemble des grands problèmes du monde et des humains. Le mot fantoche me choque un peu dans ce que vous avez dit.

Je ne suis pas M. Monod, et ne peux donc pas parler en son nom. Il y a peut-être ici des gens qui connaissent mieux que moi son œuvre, qui sont plus proches de la biologie, et qui pourraient vous répondre.

M. ARMAND LUNEL : J'ai pensé qu'il y avait lieu de revenir sur la distinction — en la soulignant, et en tâchant d'en tirer les conséquences — entre d'un côté l'élite des savants qui trouvent dans l'exercice de leur mission et de leur vocation un bonheur que je qualifie ^{p.271} de spirituel, car il est celui d'une recherche soutenue par les plus hautes qualités morales et entraînée par l'élan d'une espérance vers de toujours nouvelles découvertes, et d'un autre côté la masse de l'humanité moyenne, de plus en plus étrangère aux lumières de la science qui la dépasse, mais à qui les techniques, qui sont filles et débitrices de la science, apportent un bonheur qui n'est plus spirituel, mais matériel. C'est un bonheur plus ou moins illusoire, avec, évidemment, ses commodités. Je pense ici un peu à la machine à laver, au confort ménager, à l'automobile, etc. qui sont des commodités et, peut-être, encore plus des incommodités.

Je me suis demandé s'il ne serait pas bon de souligner que l'élite scientifique a un double devoir, qui est en même temps une responsabilité, puisque les techniques qui sont ainsi mises sur la sellette sont l'œuvre de la recherche scientifique et de ses progrès. Ce devoir et cette responsabilité des savants seraient, à mes yeux, non seulement de réduire, en connaissance de cause, les inconvénients matériels de la technique, mais encore, et surtout, de tenter de normaliser mieux encore, d'humaniser mieux encore, ce bonheur matériel qui, sans cela, resterait malheureusement ambivalent ; et cela, par la pratique et l'exemple de ces qualités morales dont nous devons ajouter qu'elles sont éternelles.

Où va la civilisation ?

M. S. WILLIAM A. GUNN : Pour enchaîner sur la question de la responsabilité, j'aimerais souligner la responsabilité collective et les devoirs collectifs des scientifiques. En effet je crois que les propos de M. Leprince-Ringuet ont surtout concerné l'individu, le scientifique. Toutefois, notre conférencier n'a presque rien dit, pendant sa conférence, sur le corps des scientifiques. Heureusement, il a ajouté au cours de cet entretien quelques remarques, très judicieuses d'ailleurs, sur l'éthique des scientifiques *in corpore*.

Allant plus loin, je voudrais savoir quelle est la responsabilité de la communauté des scientifiques. Il ne suffit pas qu'en tant qu'individu le scientifique soit intègre, ce qu'il est le plus souvent, que la science fasse l'honnêteté, que l'esprit de vérité naisse, chez le scientifique, de son travail. Je crois qu'il faut plus. Je crois qu'en plus de cette amélioration de la personne du scientifique, la science et les scientifiques ont une responsabilité collective envers la société, consistant à faire connaître la vérité qu'ils acquièrent au cours de leur travail.

Or, étant un scientifique moi-même, je dois avouer que nous n'avons pas fait grand-chose dans ce domaine de nos responsabilités corporatives. Quelques hommes de science, comme Oppenheimer et quelques autres, et même quelques groupes de scientifiques, ont, ici et là, protesté contre le mauvais usage de la science ou du savoir scientifique par les militaires, par l'industrie ou par les politiciens. Mais, je crains que la science dans son ensemble, et les scientifiques en tant qu'hommes, n'ont pas, le plus souvent, eu le courage de refuser d'entreprendre telle ou telle recherche qu'ils savaient être nuisible à l'homme ou à son environnement.

Bien sûr, l'exemple des bombes nucléaires est le plus frappant, mais aussi le plus commun. En ce qui concerne la guerre atomique, on a accusé les militaires de s'emparer des découvertes scientifiques et de les ^{p.272} utiliser contre l'homme. C'étaient des recherches de base, fondamentales, mais nul ne peut ignorer le fait décourageant que les découvertes sont utilisées le plus souvent dans le but même de la destruction, et que le chercheur savait bien que le produit final de son travail était nocif.

Il ne suffit pas, pour le scientifique, de hausser les épaules et de se laver les mains en disant que lui fait de la recherche fondamentale et que l'application n'est pas son affaire. La tragédie de la recherche dans l'armement est la plus

Où va la civilisation ?

évidente. C'est vrai aussi pour le travail scientifique le plus courant, le plus quotidien, tel que le travail du chimiste qui produit des détergents tout en connaissant parfaitement les effets secondaires. C'est vrai aussi pour le biologiste qui cherche consciencieusement, en toute bonne volonté, le défoliant le plus puissant, ou pour le psychologue qui cherche le lavage de cerveau le plus efficace.

L'éthique collective formulée dans la communauté scientifique médicale, a fait défaut dans la science en général. J'espère que M. Leprince-Ringuet, avec son point de vue scientifique et moral, peut nous éclairer. Je crois que c'est le devoir même des savants du format de notre conférencier, de montrer le chemin dans ce sens.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Je suis presque complètement d'accord avec ce qui vient d'être dit par les deux interpellateurs. Il faut néanmoins faire attention, quand on parle des hommes de science comme d'une élite, mettant d'un côté les hommes de science et de l'autre côté la masse de plus en plus grande de ceux qui sont étrangers à la science. Je crois que c'est le contraire. Je crois que les hommes de science, maintenant, deviennent de plus en plus nombreux, et que, progressivement, le nombre des gens qui sont des manœuvres, ou qui n'ont pratiquement pas de spécialisation, diminue. Progressivement, ce que vous appelez l'élite — vous ne considérez peut-être que les plus grands là-dedans — rejoint l'ensemble des autres.

Dans le domaine des sciences de la terre, dans le domaine des sciences de l'océanographie, dans le domaine de toutes autres sciences, il y a de plus en plus de gens qui, finalement, appartiennent à la communauté scientifique. Ce n'est pas une communauté strictement limitée sous forme bien définie. C'est beaucoup plus large maintenant qu'autrefois. Quand j'ai commencé à faire de la physique, on comptait sur les doigts les hommes de science. Ils étaient séparés des autres. Ils faisaient leur travail séparément du reste du monde. On ne les connaissait pas. Maintenant tout est beaucoup plus mêlé, beaucoup plus lié. Je pense que l'attitude d'esprit scientifique gagne de plus en plus le reste des gens et qu'il n'y a pas, d'une part une élite scientifique qui a la possibilité d'avoir et de découvrir la puissance — comme cela se passe dans les romans de science-fiction — et, d'autre part, le reste de la population. Non, il y a tout à la fois.

Où va la civilisation ?

Vous disiez qu'il fallait parler au nom de la communauté des scientifiques, et dire quels sont les dangers, les risques des découvertes. Si je vous ai donné l'exemple du neutron, si j'ai insisté sur cet exemple, c'est pour bien montrer qu'il est très difficile de savoir à quel moment on a p.273 quelque chose à dire. Dans le cas du neutron, on ne peut pas savoir si la dernière application, celle qui concerne la stérilisation des viandes, ne sera pas la plus importante dans quelque temps. Ce n'est pas parce qu'elle est arrivée bien longtemps après la découverte du neutron, qu'elle sera pour autant moins intéressante pour l'humanité.

Il est très difficile de dire si une application est bénéfique ou maléfique. On ne peut pas l'affirmer d'une façon bien claire et nette.

C'est peut-être plus frappant pour la bombe atomique. Là l'ensemble de la communauté scientifique doit éclairer non seulement les gouvernements, mais la population, en précisant que si une bombe atomique H explose à tel ou tel endroit dans des conditions de destruction favorables, toute vie sera détruite sur un espace de 100 kilomètres carrés. Souvent les gens ne le savent pas. On doit le dire. Seulement, les décisions sont prises par les politiques ; les décisions sont prises par les gouvernements. Les décisions sont prises pour des raisons d'économie générale des pays, ou de défense nationale, dans des structures politiques que nous n'aimons pas beaucoup, qui ne nous semblent pas correspondre du tout aux exigences des sciences et des techniques.

Ce qui me frappe, et frappe beaucoup d'autres hommes de science, c'est que les applications ne sont pas utilisées pour le bien, et qu'elles sont utilisées de façon anarchique ou de façon totalitaire par des Etats. Ce ne sont pas des applications utilisées comme on voudrait qu'elles le fussent.

Il y a suffisamment de potentiel, et il y en aura de plus en plus, pour résoudre les problèmes, à condition qu'on se penche vraiment sur les problèmes des hommes pour permettre aux hommes des pays technifiés et surtout à ceux des pays moins technifiés, de vivre dans des conditions libérées de certaines inquiétudes, de certaines difficultés. Le problème de la pollution est un bon exemple, très à la mode actuellement, très largement international.

Que peuvent faire les hommes de science ? Ils peuvent écrire ; ils peuvent parler. Quand ils ont l'occasion d'intervenir auprès des gouvernements, ils ne sont pas toujours entendus. Le gouvernement leur dira qu'il a une indépendance

Où va la civilisation ?

à sauvegarder, et qu'il connaît mieux que nous les nécessités d'un Etat pour préserver sa sécurité. C'est un problème difficile, et c'est pour cela qu'il y a en particulier un groupement d'hommes de science voulant, d'une façon aussi discrète que possible, se préoccuper des grands problèmes pratiques techniques de l'humanité, pour essayer d'apporter des solutions, ou d'éviter de mauvaises solutions.

C'est un des seuls cadres dans lequel on peut réunir des gens qui ne pouvaient pas se voir d'une autre façon. On y peut réunir des scientifiques venant de pays qui sont en guerre froide ou en guerre ouverte les uns contre les autres. Là, dans une atmosphère plus détendue, qui correspond à cette morale scientifique dont je parlais, ils peuvent se réunir, discuter et étudier les problèmes. Ce mouvement attire l'attention du gouvernement, parce que ce n'est pas en faisant des réunions de chefs d'Etat au sommet, ou à demi-sommet, qu'on s'entendra. On s'entend difficilement parce qu'il faut sauver la face ; tandis que, dans ces réunions ^{p.274} scientifiques, on étudie les problèmes de façon consciencieuse et aussi directe que possible.

LE PRÉSIDENT : Pour la première fois des savants se rendent vraiment compte que ce qu'ils font peut être nuisible. Un Pasteur n'avait jamais imaginé une biologie qui ne servirait pas l'homme. Maintenant on se sert de la biologie pour faire des armes. Lorsque vous faisiez, à l'époque, vos recherches sur l'atome, personne ne pensait à cela.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Les hommes de science ne sont pas libres. La dernière guerre a montré le rôle des sciences et des techniques dans les décisions militaires et, ultérieurement, dans des décisions économiques. C'est pour cela qu'à la suite des Etats-Unis, la plupart des grands pays se sont dit qu'il fallait des savants, des hommes de science et des équipes de techniciens. Ils ont créé des ensembles de scientifiques, de techniciens, imposés par eux.

Dans la recherche fondamentale on est plus libre. Pour les applications, les gens dépendent strictement, soit des gouvernements eux-mêmes et des ensembles gouvernementaux, soit des industries privées, dans le cas des applications qui n'ont pas le même caractère décisif pour l'économie d'un pays particulier ou pour sa défense. C'est la guerre qui a apporté cela. Comme vous le dites, c'est un fait nouveau, qui a pris une énorme ampleur depuis la fin de la guerre.

Où va la civilisation ?

LE PRÉSIDENT : Nous avons largement débordé sur le second point, les techniques. Je demanderai à M. Kowarski de nous faire part de ses réflexions.

M. LEW KOWARSKI : C'est une réflexion qui m'est venue à l'esprit, en écoutant les discussions qui préparaient cette réunion. Il me semble que, quand un phénomène scientifique nouveau entre dans le domaine des applications, pendant le temps où il est encore très neuf, où on le comprend mal, où chaque détail d'application pose de nouveaux problèmes, ce sont les savants qui doivent s'en occuper.

Quand le phénomène est connu dans assez de détails pour qu'on puisse l'appliquer sans trop d'inconnues, le phénomène est repris par les techniciens et les ingénieurs. Peut-être ainsi la distinction entre le savant et l'ingénieur est-elle très simple à établir.

Au début de l'énergie atomique, pacifique ou explosive, pendant les huit ou dix premières années, les chefs de file étaient tous des savants. Ensuite on a connu assez de détails, et les savants ont commencé à s'en désintéresser, laissant les choses aux mains des ingénieurs.

Quand on parle de la responsabilité du savant et de l'ingénieur, il faut savoir si on prend un sujet à l'époque où il est nouveau ou pas. Lorsqu'on discute de la responsabilité de l'avion Concorde — responsabilité assez lourde — personne n'accuse les savants. On accuse les ingénieurs et le gouvernement, parce que les principes de la construction des avions ne sont plus nouveaux.

p.275 Lorsque, par exemple, on parle des ordinateurs, ils sont tout juste en train de passer de la phase « savants » à la phase « ingénieurs ». Il y a encore des domaines touchant les ordinateurs qui sont entre les mains des savants.

Quand on parle — et on en parle de plus en plus souvent — des futurs dilemmes affreux de la biologie nouvelle, de la technique génétique, les ingénieurs n'existent pas encore. On parle ici uniquement de la responsabilité des savants. Je propose ce critère simple, et terre à terre, à la réflexion de cet auditoire.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Je suis d'accord avec Kowarski. Il connaît très bien ce problème.

Où va la civilisation ?

LE PRÉSIDENT : Nous poserons maintenant une série de questions relatives au problème suivant : est-ce que cette technique est mauvaise en soi, ou est-ce la société dans laquelle elle se déploie qui la rend mauvaise ?

M. NICOLAS TERTULIAN : A propos de ce problème de la culpabilité de la technique et de la science dans notre monde, je veux rejoindre le problème de la crise de la civilisation, que vous avez évoqué souvent dans votre conférence.

Je me demande si vraiment les malaises que vous avez évoqués sont dus à ce développement autonome, presque impitoyable de la science et des techniques modernes, ou s'il y a une cause plus cachée, plus obscure, qui détermine ce phénomène de malaise, d'oppression, d'asservissement. Le problème théorique, qui a une portée assez grande, est de savoir si vraiment nous nous trouvons dans un moment où la science et surtout la technique, comme application de la science, est la coupable de tous ces malaises.

Je crois à une certaine instrumentalisation de la technique, dans des conditions sociales déterminées. Je veux dire qu'il est à la mode maintenant de dire que c'est la seconde révolution industrielle. On a incriminé ici même l'éthique de la connaissance, sa souveraineté ; on a incriminé la science comme mécanisant l'univers. Vous avez défendu à juste titre le facteur de progrès de la science et de la technique.

Je me demande si l'origine du mal dont nous nous plaignons ne se trouve pas justement dans le fait qu'il faut insérer la science et la technique dans un milieu socio-historique déterminé. Je veux poser la question brutalement : est-ce que la civilisation capitaliste de consommation, et le socialisme, sont également impuissants à résoudre ces nouveaux problèmes posés par le développement extraordinaire de la science et de la technique ? — Si la réponse est qu'ils sont également impuissants, la racine du mal serait la frénésie de la technique, ce que Heidegger appelait « die Raserei der Technik ».

On peut penser, vous-même l'avez évoqué, que souvent le caractère anarchique, ou le caractère de profit, ou le caractère de pure efficacité, du rendement, dicte l'atmosphère asphyxiante des grandes agglomérations, ou la cadence infernale dans les industries. Le problème qui se pose est ^{p.276} de savoir si nous devons dresser un réquisitoire contre l'éthique de la connaissance, ou contre cette mécanisation de la nature, ou contre le système

Où va la civilisation ?

social, qui manipule cette science et cette technique.

Vous avez évoqué le rapport entre science et gouvernement. Au fond, la racine du mal, c'est que les hommes, les producteurs, ceux qui produisent tous les biens de notre société, ne sont pas ceux qui administrent effectivement ces grandes découvertes et ces grandes expansions de la science.

Vous parlez de l'anarchie ou du caractère de mise au service du profit de la science et de la technique. Cela veut dire qu'on doit incriminer les rapports technocratiques qui s'instaurent et qui manipulent la science de cette façon funeste.

Je crois donc que c'est plutôt une transformation des rapports sociaux qui peut aboutir à cet esprit que vous avez nommé l'esprit évangélique, donc l'esprit de solidarité entre les gens qui vont administrer eux-mêmes les choses de façon concentrée et non anarchique.

M. ADRIAN MARINO : Vous avez dit que l'esprit scientifique se caractérise par l'esprit d'accueil et par la remise en question perpétuelle. Permettez-moi de mettre en question quelques-unes de vos affirmations, et d'invoquer la situation de la technique dans les pays de l'Est, qui ne correspond pas du tout à la situation des pays hautement technifiés, qui ne sont pas très nombreux.

En Roumanie et dans d'autres pays socialistes, il n'y a pas encore de malaise technique, et la politique de l'Etat s'efforce de faire en sorte qu'un pareil malaise ne se produise jamais. La technique, chez nous, est introduite justement pour le bonheur des hommes, alors qu'à l'Ouest la technique sape le bonheur des hommes. A l'Est, la technique procure du bonheur à plus d'un titre, et je voudrais relever ici quelques faits saisissants.

Il y a d'abord le côté matériel du bonheur sur lequel on a passé un peu trop vite. Vous avez trop peu parlé des bienfaits de la technique. La technique assure le confort et le bien-être, les commodités et facilités de toutes sortes, tout ce que j'appellerais l'infrastructure matérielle du bonheur. Je pense que tout cela n'est pas du tout négligeable à l'Ouest non plus, dans les pays technifiés que vous avez accusés, plus ou moins, à tort ou à raison, de dégénérescence et même d'abêtissement. Ces expressions m'ont choqué.

Il y a aussi le côté spirituel, psychologique et moral du mot bonheur. Chez

Où va la civilisation ?

nous, l'objet technique n'est pas un objet de culte mais de curiosité. Il y a d'abord l'effet stimulateur de la technique, l'assimilation d'une technique nouvelle et le mouvement de rattrapage des techniques dans l'industrie. Cet effort nous plaît et nous donne le bonheur d'être actifs, constructeurs et même compétitifs. C'est un défi que nous relevons contre la pauvreté et contre certains impérialismes économiques.

Le troisième volet du bonheur technique tel que nous le concevons, est le suivant : grâce à la technique nous pouvons rêver, vivre dans le futur, pour ne pas dire dans l'utopie. Il y a un rêve technique qui touche p.277 de près les sentiments esthétiques, etc. Rien de moins rigoureux que ce rêve. Chacun rêve à son compte, pour soi et selon soi. La technique permet de vivre dans le futur.

Pour nous, la technique n'est pas du tout un danger, mais une amie et une alliée, surtout un espoir de bonheur. Elle ne produit aucune existence grégaire, au contraire. Chez nous il n'y a pas abus mais manque de technique. Dans les pays de l'Est, il y a un besoin des méthodes techniques.

Il me semble que cette question nous touche de très près. Votre intéressant exposé pêche, à mon humble avis, par une vision unilatérale, valable pour l'Occident, mais non valable pour les pays de l'Est et le reste du monde. Les bienfaits de la technique, pour le reste de l'humanité, dépassent de loin les méfaits.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : J'ai pris l'exemple des problèmes qui se posent dans les nations, dans les régions où la technique est déjà extrêmement développée. C'est là que les problèmes se posent, et c'est l'objet de mon analyse. Il est certain, comme vous dites, que la technique est moins développée dans les pays de l'Est. Vous êtes encore à l'âge d'or de la technique, où on considère qu'il faut la développer de façon à donner plus de possibilités de bonheur.

Il est certain aussi, qu'on ne pense plus tellement maintenant à ce qui est positif dans la technique. Effectivement, le développement considérable de la technique a fait oublier aux Occidentaux, qui maintenant en sont peut-être un peu saturés, les bienfaits de la technique.

LE PRÉSIDENT : Je pense, en effet, qu'une société basée sur la puissance, que

Où va la civilisation ?

ce soit celle des armements ou celle de l'argent, manipulera de plus en plus mal les techniques, qui sont, nécessairement, ambivalentes. Prenons le DDT. C'est merveilleux pour les pays sous-développés qui ont besoin de nourriture supplémentaire. Le DDT peut devenir délicat et dangereux à manier, mais c'est un effet secondaire. Le primaire c'est de donner à manger à des gens qui meurent de faim.

Pour le reste, il y a une ambiguïté fondamentale pour un gouvernement qui doit tenir compte des problèmes de défense nationale et de l'argent. Nous arriverons, je crois, avec beaucoup de peine, à dominer les problèmes de la technique. C'est plutôt eux qui nous domineraient dans une telle civilisation.

M. PIERRE KENDE : Concernant cette discussion, je crois qu'il y a une difficulté majeure dans le sujet même : nous parlons de bonheur, alors que personne ne sait définir avec une universalité totale ce qu'est le bonheur. Chacun, probablement, a son idée à lui sur ce sujet.

Dans le cadre de cet entretien, on a associé deux idées et deux choses assez différentes : d'une part science et progrès technique, et, d'autre part, le bonheur des hommes. C'est tout le problème. Quand on parle de bonheur, on parle d'autre chose que de science, et quand on parle de science et de technique, on parle d'autre chose que de bonheur. Nous sommes à peu p.278 près tous d'accord que le bonheur, quelle que soit sa définition, n'est pas conditionné que par la science et la technique, qu'il y a énormément d'éléments qui interviennent, extérieurs et personnels, que le bonheur suppose des choses telles que l'intégration de l'individu dans la société, un certain équilibre intérieur, la sagesse des conduites des uns à l'égard des autres, etc. Je ne veux pas multiplier les critères. Il n'est pas dans mes prétentions de donner une définition du bonheur. Mais s'il est vrai que le bonheur est conditionné par autre chose que les sciences et la technique, on voit la difficulté d'une discussion qui essaie de préciser les responsabilités de la science et de la technique à l'égard du bonheur des hommes, qui se situe presque dans une autre dimension.

Incidemment on peut poser une autre question, à savoir si l'organisation du bonheur appartient intégralement ou partiellement aux savants et aux détenteurs de la technique. Là aussi, la réponse doit être plutôt négative, en tous cas dubitative ; et au sujet du savant, je serai même entièrement négatif.

Où va la civilisation ?

Quel que soit le respect qui entoure la science, elle ne peut que nous informer, elle n'est pas compétente d'inspirer ou d'organiser les rapports humains.

Concernant les détenteurs de la technique, on pourrait donner une réponse plus affirmative, mais ils ne sont après tout que les acteurs parmi d'autres sur le champ de bataille social. On ne doit pas les accuser de tous les malheurs ni les créditer de tous les bienfaits que nous rencontrons. Je crois que le problème est bien là.

Pour situer correctement le problème, l'exposé historique de M. Leprince-Ringuet a été très éloquent. L'histoire nous apprend que la science s'intègre en fin de compte dans la lutte entre groupes sociaux et autres, elle est inséparable de la volonté de puissance humaine. L'évolution actuelle de la science est déterminée par la situation conflictuelle du monde dans lequel nous vivons. Il faudrait parler des caractéristiques de ce monde moderne, avec ses conflits multiples entre groupes nationaux, entre systèmes sociaux, etc., avant de parler de la technique, qui n'est qu'un serviteur dans toutes ces luttes. A ce moment-là nous pourrions mieux situer les responsabilités et les mérites.

En tant qu'économiste je demanderais plutôt quelles relations existent entre le progrès technique et les tensions sociales ; le progrès technique est-il le promoteur ou le réducteur de ces tensions ? Il est certain qu'il y aurait beaucoup de choses à dire à ce sujet. La technique pourrait être appréciée de façon contradictoire.

J'approuve entièrement ce que M. Marino vient de dire sur les bienfaits de la technique. Mais il y a l'autre côté de la médaille. Dans n'importe quelle société moderne, y compris les sociétés de l'Est, il y a une dynamique sociale correspondant au progrès technique. Mais cette innovation introduit aussi des inégalités, parce que chacune n'est pas également apte à recevoir les bienfaits de la technique. Cette inégalité devant le progrès fait partie des sources principales de tension dans un monde qui est passablement unifié par les communications. Il est certain qu'à l'heure actuelle la diversité extrême des innovations crée davantage de tensions qu'elle n'en résout.

p.279 Face à ce problème, les hommes politiques, organisateurs et détenteurs de la technique, sont plus ou moins impuissants, même lorsqu'ils en prennent conscience. C'est que le problème est dans la nature de la diffusion des innovations, qui est un processus inégalitaire qui peut difficilement être autre

Où va la civilisation ?

chose. Mais puisque cette inégalité est perçue avec une acuité plus forte aujourd'hui qu'autrefois, on cherche aussi des remèdes. Le seul qui me semble à la hauteur du problème serait la mise en place d'un contrôle social sur les applications de la technique ; contrôle mondial bien entendu, si tant est qu'une pareille chose soit concevable dans l'état de compétition à l'échelle planétaire qui est notre condition. Ne nous cachons pas la véritable difficulté, à savoir que, le plus souvent, les innovations civiles sont les sous-produits de techniques militaires, qui ne sont pas tant le fait des hommes d'affaires ni des politiciens, que les produits inévitables d'une coexistence hostile.

C'est pourquoi il faut quand même remettre les choses dans leur véritable contexte, et ne pas trop se lancer dans une discussion passionnelle sur les méfaits du progrès technique, alors qu'en réalité le problème est ailleurs : dans l'organisation de la société mondiale.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Je suis d'accord avec ce que vous avez dit. J'ai été très content d'entendre un économiste qui a élargi notre vision du monde. Ce que vous dites, rejoint ce que je pense.

LE PRÉSIDENT : Il nous reste un dernier point qui aurait mérité, à lui seul, un long débat. Je me vois malheureusement dans l'obligation de limiter à trois invités de l'étranger les remarques ou questions.

M. JACQUES NANTET : Les réponses données par M. Leprince-Ringuet recouvrent largement les questions que je voulais poser, ainsi que les réflexions du R. P. Dubarle. Nous allégerons d'autant le débat.

M. GEORGE IVASCO : Nous sommes tous d'accord avec la première partie de l'exposé. Nous l'avons beaucoup appréciée, parce que c'est un diagnostic très profond et très suggestif, pour une forte partie très rhétorique, mais très humain.

Je ferais cependant remarquer une discontinuité à la fin de la conférence. Pour vérifier si j'ai bien compris l'état d'esprit de M. Leprince-Ringuet, je lui demanderai d'éclairer un peu le terme d'*évangélique* qu'il a utilisé, et qui a surpris beaucoup de gens.

Où va la civilisation ?

On a parlé ici, au cours de cet entretien, de la responsabilité des savants, de l'éthique du scientifique. En même temps, et à juste titre, on a parlé de la responsabilité des gouvernements et des organisations internationales scientifiques. La responsabilité des autorités politiques et sociales est mise en cause, et je me demande même si la responsabilité du savant ne mérite pas d'être aussi mise en question de manière plus éclatante.

p.280 Par exemple, le cas Oppenheimer n'a pas eu un grand écho. Je me demande si, en validant beaucoup plus cet écho d'une conscience comme la vôtre, on n'obtiendrait pas plus qu'en utilisant des mots comme *tâche*, ou *esprit évangélique*.

M. TEODOSIO VERTONE : Comme vient de le dire M. Chavanne, ce troisième volet de la conférence de M. Leprince-Ringuet aurait mérité un large débat. Moi-même, je me limiterai à intervenir sur le problème du bonheur. J'aborderai la question en faisant une remarque à notre conférencier. Je précise tout de suite que, pour moi, le bonheur n'est pas le bonheur tel que l'entendait M. Kende, une notion lointaine, métaphysique, abstraite et spiritualiste. Le bonheur, pour moi, est quelque chose de plus terre à terre, à la mesure de l'homme, tel que l'entendait Camus ; c'est-à-dire quelque chose de beaucoup plus relatif.

J'ai remarqué dans la conférence d'hier un hiatus entre l'analyse que M. Leprince-Ringuet a faite des notions de *science* et de *technique* d'une part, et de la notion de bonheur d'autre part. Vous avez essayé de combler le vide entre ces deux notions ; en réalité vous avez fait un saut qui ne m'a pas tellement satisfait, je vous en demande pardon.

Vous avez fait appel à l'Évangile, en affirmant qu'en réalité la clef du bonheur pourrait être là. Ceci m'inspire deux remarques :

1. Ne voyez-vous pas là une attitude corollaire non pas de l'homme de science et du savant, mais de l'homme de foi, du croyant spiritualiste qui, de par les implications de sa foi, devrait souvent se trouver mal à l'aise avec cette éthique rigoureuse de la science à laquelle vous avez fait allusion hier soir ?

2. Même en admettant l'hypothèse que l'attitude scientifique et l'attitude spiritualiste peuvent se concilier, de quel évangile parlez-vous ? De celui des saints du Moyen Âge, et notamment de saint François d'Assise et des contemplatifs de cette époque, ou bien de l'évangile qui a provoqué des

Où va la civilisation ?

désastres et des guerres de religion ? A mon sens, le premier type d'évangile débouche sur une sorte de dimension métaphysique qui, somme toute, se traduit par une renonciation à la vie. Je croyais, quant à moi, qu'on parlait du bonheur dans la vie, et non pas hors de la vie.

Le second type d'évangile a un débouché tragique car, tout au long de l'histoire, il a toujours fini par une sorte d'hégémonie politique de la part des croyants sur les non-croyants. Depuis deux mille ans on prétend atteindre un certain bonheur au nom de l'Évangile. Malgré cette longue période de l'histoire, malgré l'Évangile, nous sommes loin d'avoir atteint le bonheur. Bien au contraire, les choses qui militent contre un certain bonheur relatif ne font que se multiplier (guerre atomique, bombes au napalm, etc.).

Peut-être me direz-vous qu'il existe une autre sorte d'évangile, qui serait celui des martyrs. On pourrait alors parler aussi des prêtres basques et catalans. Mais, si on parle de cet évangile-là, on ne saurait s'empêcher de constater qu'il n'a fait que des martyrs, tout au long de l'histoire.

p.281 Par conséquent, et pour conclure, je me permets de faire humblement remarquer à Monsieur l'Académicien que la longue marche de l'histoire de l'homme vers la quête du bonheur relatif a été marquée non pas par l'Évangile, mais, à mon sens, par des facteurs primordiaux. D'une part la prise de conscience et la réforme de l'homme contre les injustices sociales, de l'autre côté, la lutte, toujours de l'homme, pour dominer les forces de la nature.

Je vais expliquer le mot réforme, qui pourrait prêter à équivoque. Je prends le mot réforme dans sa double acception sociale et morale, et plus particulièrement dans le sens presque camusien du mot. Il ne s'agit pas d'aller vers le bonheur absolu, mais seulement d'arriver à ce petit bonheur à la taille de l'homme, et c'est pourquoi hier soir je suis resté un peu sur ma faim quand j'ai entendu que la clef du bonheur pourrait se trouver dans l'Évangile.

M. LOUIS LEPRINCE-RINGUET : Je vous réponds tout d'abord que c'est bien du bonheur dans la vie dont il est question. Ensuite, mon attitude, dans la dernière partie de mon exposé, je l'ai bien dit, n'est pas une attitude scientifique. C'est une attitude spirituelle. C'est l'attitude de l'homme qui se pose des problèmes que la science ne résout pas et que nous pouvons tous nous poser. C'est l'attitude d'un homme comme les autres et pas une attitude scientifique.

Où va la civilisation ?

Vous parlez de difficultés entre une vie de foi et une éthique scientifique. C'est exact, il y en a. Je crois qu'il y en aura toujours. Elles sont à voir et à revoir. Elles sont à repenser. Au cours des années elles évolueront. Manifestement cela fait partie des problèmes qu'on doit se poser constamment.

Aussi, je voudrais vous dire que lorsque vous parlez de l'Évangile des guerres de religion, ce n'est pas l'Évangile. L'Évangile est un message d'amour entre les hommes ; c'est un message de dépassement pour les hommes ; c'est un message de don, un message de communication entre hommes. On s'est servi de la religion, et non pas de l'Évangile, pour faire s'affronter des partis, des groupes qui avaient des intérêts variés. Les guerres de religion sont des guerres dans lesquelles on considère l'adversaire comme un diable, ou comme un « salopard », qu'on cherche à détruire ou à convertir. Ni l'un ni l'autre ne sont dans l'esprit de l'Évangile.

L'Évangile c'est un esprit d'accueil, d'amour ; c'est un grand souffle qui passe sur l'humanité, qu'il soit pris dans le sens individuel d'un homme qui lui-même essaie de vivre avec cet esprit au milieu des autres hommes, ou qu'il soit pris plus collectivement. C'est là, je crois, un des aspects essentiels de l'existence que nous devons mener.

Je pense qu'on peut considérer cet esprit de l'Évangile comme associé à toute une structure, une construction de foi qui, pour les non-croyants, peut apparaître comme un message correspondant à l'évolution de l'humanité à un certain moment, qui a apporté quelque chose de nouveau pour les hommes.

Je ne pense pas que la technique et le développement technique même orchestré — ce qui n'est pas le cas dans les pays très technifiés — suffira. ^{p.282} Je crois qu'il faut que l'homme apporte quelque chose d'autre pour que cet appétit de bonheur, ce rayonnement qu'il peut avoir autour de lui, soit effectif, et qu'il y ait finalement dans l'ensemble de l'humanité une communication, une lumière, quelque chose qui apporte à l'humanité un petit peu de cet amour qui est indispensable entre les hommes pour pouvoir se comprendre et vivre ensemble ; pour que tout ne soit pas récrimination, pour que tout ne soit pas révolte, et pour qu'on puisse espérer remuer et modifier ce monde qui est difficile à modifier et qui semble nous écraser.

L'esprit évangélique apporte un supplément, quelque chose qui provoque un dépassement chez l'homme ; et sans dépassement on ne peut pas, finalement,

Où va la civilisation ?

être heureux. Il y a nécessairement dans cette quête du bonheur le sens et la nécessité d'un dépassement.

LE PRÉSIDENT : Avant de clore ce débat, je voudrais m'excuser personnellement auprès de deux personnalités suisses qui souhaitaient intervenir ; mais elles ont bien vu que le temps était très limité. Le Professeur Rochedieu souhaitait dire ici que, dans une œuvre qu'il connaît parfaitement, « la Main tendue », la technique était secourable. Le Dr Rouiller, de l'Institut de la Vie, voulait parler de l'importance de l'action politique par rapport à l'action, qui peut être désastreuse, du technicien, et de l'effet secondaire des techniques sur la vie quotidienne.

En terminant je voudrais simplement, et en votre nom à tous, dire merci à M. Leprince-Ringuet.

L'entretien est clos.

@

Où va la civilisation ?

SEPTIÈME ENTRETIEN PUBLIC ¹

présidé par M. Jean Starobinski

@

LE PRÉSIDENT : p.283 Ce dernier entretien de nos XXIII^{es} Rencontres sera entièrement consacré à la conférence de M. Aranguren. Vous avez remarqué que cette conférence était un admirable résumé de notre session. Plus encore, elle récapitulait un quart de siècle d'activité, puisque M. Aranguren a réouvert les volumes de nos Rencontres, pour essayer d'en marquer les constantes et les changements. Nous avons donc eu hier soir le privilège d'entendre une conclusion à nos débats.

Cette conclusion appelle certaines questions et discussions. Ainsi aurons-nous la satisfaction de clore ces Rencontres par un débat qui portera à la fois sur les thèses extrêmement riches de M. Aranguren et sur tout ce qui a été dit devant nous au cours de cette décade.

R. P. DOMINIQUE DUBARLE : Je vais essayer d'interroger mon ami Aranguren sur le début de sa conférence. Je crois que nous avons eu hier un plaisir intellectuel assez rare : celui de pouvoir faire le point d'une évolution qui nous a touchés nous-mêmes. En effet, pour ma part, j'ai eu la joie de participer aux Rencontres de 1947 et des années suivantes, et maintenant, grâce à un ami, je puis avoir une sorte de regard rétrospectif sur ce qui s'est fait, ce qui s'est pensé et dit à cette époque.

M. Aranguren a utilisé de façon très profonde l'idée de lire une partie de notre futur. Entre ce que nous avons vécu au temps passé, connu et éprouvé, dit et pensé, essayé de réaliser, et le point où nous en sommes aujourd'hui, il y a évidemment un décalage. Je pense qu'on aura encore d'autres occasions d'y insister.

Au moment où nous posons aujourd'hui les problèmes de la science, de la technique, de leur impact sur les grands problèmes de l'humanité et de la façon

¹ Le 8 septembre 1971.

Où va la civilisation ?

dont cela peut retentir sur une conception du bonheur humain, nous n'appréhendons et nous ne traitons en réalité pas les problèmes de la même façon, dans le même style qu'il y a 25 ans. Au lendemain de la guerre, les débats étaient assez profondément ^{p.284} idéologiques. Aujourd'hui ils ont pris en quelque sorte corps dans une collectivité concrète, dont nous regardons plutôt les aspects et les comportements sociologiques. Bien sûr, cette sociologie est animée par la science et la technique en fermentation. C'est la masse fermentante, plutôt que les principes de cette fermentation, qui nous intéresse immédiatement, car ce qui nous manque maintenant, c'est de savoir comment ce développement concret, cette réalité qui est en fermentation humaine engendrera le futur, concret lui aussi.

Je crois qu'il y a là un décalage extrêmement instructif du point de vue méthodologique, et M. Aranguren a lié cette première appréhension, rétrospective et prospective à la fois, à un certain nombre d'idées sur ce que justement nous appelons aujourd'hui la prospective ou la futurologie ou le prévisionnisme ; et il a apporté un élément sur lequel j'aimerais bien l'interroger.

D'habitude — il l'a dit lui-même — lorsque l'on parle de prédictions du futur, peut-être parce que nous sommes très dominés par les chaînes traditionnelles de l'explication physique du déroulement des phénomènes, nous essayons d'imaginer une sorte de loi qui, à partir de certaines conditions, permettrait d'anticiper plus ou moins sûrement, avec un degré de probabilités que les affaires humaines peuvent bien comporter. Dans ces évaluations prospectives, ces extrapolations, on essaie de regarder ce qui s'est passé ; on essaie de voir comment la courbe, d'une certaine manière, pourrait continuer, et on imagine des variantes. Il y a un livre assez intéressant à cet égard, de Hermann Kahn, sur l'An 2000. Il propose différents schémas évolutifs des situations, compte tenu de ce que nous savons être déterminant aujourd'hui, proposant les variations possibles sous différents scénarios, mais invitant celui qui lit son ouvrage à se poser en spectateur, quitte à garder par-devers lui un certain nombre de questions.

M. Aranguren a dit autre chose. Il a insisté beaucoup sur le fait qu'au moment où se posent les problèmes du futur nous sommes conditionnés par deux options, qui sont des options de volonté. D'abord que déjà la technique,

Où va la civilisation ?

avec son propre développement dans le contexte sociologique humain, représente un certain engagement de la moralité ; mais aussi, qu'au moment même où le regard se porte vers le futur, il y a normalement chez l'homme une initiative de sa liberté et quelque chose qui engage les évolutions ; et ceci dans un style, dans une allure, qui représente beaucoup plus qu'une simple extrapolation des phénomènes — ce que les Anglo-Saxons appellent une prophétie qui se réalise d'elle-même. Je crois que ceci est extrêmement important, au moment où nous nous intéressons à l'avenir de l'homme, au bonheur humain.

Qu'est-ce que nous pouvons immerger de volonté de décision personnelle dans le présent en vue de construire un futur présentable ? Autrement dit, dans quelle mesure est-il possible de créer une prophétie capable de s'accomplir elle-même de façon valable ? Nous sommes très directement passés du point de vue « considérant » des scientifiques ou des techniciens, à un point de vue éthique. Nous nous trouvons affrontés à un problème extrêmement grave.

p.285 En ce qui nous concerne personnellement, individuellement il n'est pas très difficile de faire que ces prophéties s'accomplissent. Je me lève le matin ; je connais à peu près l'emploi de mon temps de la journée. Le problème change complètement de nature, lorsque cela devient une idée collective. Quel moyen les hommes ont-ils aujourd'hui pour pouvoir immerger dans les considérations de leur présent des volontés qui puissent, de façon convergente et cohérente, produire quelque résultat qui soit bon ? Là nous nous trouvons à nouveau renvoyés à l'analyse qu'a faite M. Aranguren. Il ne s'agit plus de savoir ce qui va s'accomplir au niveau de la conscience individuelle, mais bien de déterminations éthiques qui auront à s'immerger dans un contexte sociologique.

Quelles sont les possibilités humaines, aujourd'hui, de réaliser ce genre d'opération ? Est-ce que, dans un très grand nombre de cas, ce que nous appelons *prospective* n'est pas un certain aveu d'impuissance de la part de l'homme à s'engager de façon collective sur un futur collectif ? C'est une question sur laquelle j'aimerais que M. Aranguren me donne une réponse.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Je voudrais remercier encore, et toujours M. le Professeur Starobinski et le Révérend Père Dubarle, et je réponds tout de suite à sa question.

Où va la civilisation ?

Je crois que cette idée de décalage, prise dans son entière pluralité de signification, est très importante, parce que pour les hommes, pour l'humanité, il est impossible de lutter à la fois et de progresser à la fois sur tous les fronts. Je crois que le décalage est inscrit dans le cheminement de la pensée, de la praxis elle-même. Je crois qu'il faudra toujours tenir compte de cette idée, qui me semble être une sorte de *back-ground* de tout ce qui va se dire par la suite.

La seconde observation est très subtile, puisqu'elle fait état du glissement actuel de l'idéologie vers la sociologie. En 1947, la plupart des gens qui se posaient ce genre de problèmes, étaient surtout des idéologues. J'ai essayé hier de souligner et de faire ressortir à quel point les partis pris et préjugés pesaient lourdement.

Aujourd'hui on tend à se poser les problèmes autrement, de façon beaucoup plus concrète en tenant compte de la sociologie, et en général, les investigations sont positives en ce qui concerne les sciences et particulièrement les sciences humaines. Ensuite il y a les problèmes très importants de la futurologie, qui veut être plus que la prévision courante. J'ai tenu à souligner — avec des mots empruntés à Robert Junk — l'idée d'une futurologie critique et pas seulement descriptive. Sans aucun doute, une attitude critique est toujours une attitude morale, et de cette façon nous débouchons sur une technologie qui, implicitement, est morale.

Le R. P. Dubarle disait tout à l'heure que les futurologues en général, ou bien se limitent à une extrapolation de données actuelles dans le futur, ou bien laissent une entière liberté à une sorte d'imagination dirigeante. Il est très courant, surtout en science-fiction, de faire ce ^{p.286} genre de création sans prendre de responsabilité, sans s'engager pour de bon dans ce que doit être le futur.

Comme le disait le R. P. Dubarle, la futurologie morale présente une attitude tout à fait différente. Elle prétend exécuter une prophétie. En ce qui concerne cette idée de « prophétie qui se réalise elle-même », il faut tenir aussi compte du contraire, et peut-être prélever de façon anticipée quelques idées. Parallèlement à la prophétie qui se réalise elle-même, il y a le contraire, c'est-à-dire la prophétie qui se détruit elle-même. Dans un certain sens on peut prendre cette idée du côté moral, mais pas nécessairement. Par exemple, on parle beaucoup, surtout parmi les sociologues américains, des prophéties de Marx. Du

Où va la civilisation ?

moment que Marx a fait des prophéties, le néo-capitalisme a pu démarrer et aussi faire échouer les prophéties faites par Marx.

Dans un autre sens, cette prophétie a un caractère moral : elle prévient les hommes de ce qu'ils ne doivent pas faire. Cela se voit très clairement dans les prophéties de la Bible, qui sont souvent des exhortations à ne pas faire telle ou telle chose, car cela entraînera autre chose, etc.

Je crois que cette idée d'une futurologie morale est très importante, vu le risque de pencher du côté technologique et plus ou moins technocratique. Enfin le R. P. Dubarle parle de la nécessité de se poser des questions de futurologie morale non pas simplement sur le plan individuel, mais surtout sur le plan collectif, afin de faire réussir un futur tel que nous désirons qu'il se fasse.

LE PRÉSIDENT : Parlant d'une prophétie prémonitoire qui ne s'accomplirait pas, M. Aranguren se réfère à la Bible hébraïque. Je crois que c'est le moment d'interroger Monsieur le Grand Rabbin Safran, concernant ce type de prophétie prémonitoire.

M. ALEXANDRE SAFRAN : Je me permets d'attirer votre attention sur le fait que le prophète hébreu ne prédit pas l'avenir, mais prévoit l'inéluctable rencontre des lois de la nature et de celles de l'éthique.

Ensuite vous avez dit, et à juste titre, que le passé préfigure l'avenir. A ce sujet permettez-moi de relever l'étonnante structure philosophique de la langue hébraïque, de la langue des prophètes d'Israël. Dans la Bible hébraïque la formulation du passé et de l'avenir est ramenée à un seul mot. Ainsi le passé d'un verbe peut s'exprimer par sa forme du futur, précédé d'une conjonction. Même le futur d'un verbe peut être formulé au passé, le faisant précéder d'une conjonction élémentaire. Combien riche en enseignements se trouve être cette simple règle grammaticale !

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Vous venez de dire que les prophètes hébraïques n'ont pas prédit mais prévu. Cela nous pose une question qui relève de la théologie historique. Je ne nie pas que les prophètes prévoient l'avenir, mais de toute façon ils prévoient des choses qui, en fait, ne se réalisent pas.

Où va la civilisation ?

M. ALEXANDRE SAFRAN : p.287 Vous n'avez pas encore vécu la fin des temps ! Par exemple aujourd'hui, dans la vie d'Israël, il y a des prophéties qui se réalisent, pas de façon complète, mais il y a un début d'accomplissement. Ces prophéties n'ont pas seulement un caractère physique, mais elles sont très terrestres...

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Il me semble qu'on trouve dans la Bible les prophéties très concrètes, dont on a l'impression qu'elles vont arriver tout de suite, et cependant elles ne se réalisent pas. J'admettrais néanmoins qu'il y aurait une autre sorte de prévision qui serait ce qu'on appelle techniquement — si le terme technique peut s'appliquer à des questions théologiques — la « science moyenne ». Ce qu'on appelait la « science moyenne », c'est la science des futurs contingents. Il est bien possible que le prophète ait cette prévision des choses qui, cependant, à cause de sa propre intervention dans l'histoire, ne vont pas se réaliser. Je crois que l'idée, exprimée par M. le Rabbin, de la prophétie comme prévision, n'est pas incompatible avec l'idée d'une prévision des choses relevant de la « science moyenne ».

R. P. GEORGES COTTIER : Ma question est d'ordre plus philosophique. Vous avez, dans la première partie de votre exposé, admirablement montré comment la technique ne peut jamais être dissociée de l'éthique, qu'il y a toujours derrière la technique un choix éthique. Il me semble que ce rapport de l'éthique à la technique peut se présenter de double façon.

Il y a une première hypothèse, où l'homme propose un but et emploie, pour réaliser ce but, des instruments techniques. Par exemple, il s'agit de nourrir des populations ; grâce au progrès scientifique et technique, on réalise ce qu'on appelle la « révolution verte ». Il me semble que c'est assez facile à comprendre. L'imbrication de l'éthique et de la technique va pourtant plus loin, en ce sens que la technique elle-même constitue une attitude originale de l'homme à l'égard du cosmos. Si on se situe à ce niveau-là, on doit peut-être atténuer quelques-unes de vos affirmations, en ce sens qu'une fois ce choix posé — et il l'a été dans l'humanité moderne — nous sommes prisonniers de certaines lois et nécessités inhérentes d'un projet technique dans sa globalité.

Un exemple qui m'a frappé, est un passage de la *Politique* où Aristote justifie l'esclavage. A un moment, il a un coup de lumière. Il se dit qu'il y aurait peut-

Où va la civilisation ?

être une possibilité de supprimer l'esclave si les navettes se mettaient à travailler toutes seules. La civilisation grecque, dans ce philosophe, a entrevu la possibilité de remplacer l'esclave par la machine, mais la technique n'a pas suivi cette intuition.

Deuxièmement, vous avez montré que les choses futures sont déjà inscrites dans le passé, et vous nous avez montré aussi, que pour délimiter ces choix, il faut interroger le passé et distinguer dans le passé ce qui est vivant et ce qui est périmé. Quels sont les critères de cette distinction, de cette discrimination ? Il me semble que si l'on réfléchit ^{p.288} sur ce que le passé comporte de potentialités à l'égard du futur, on doit reconnaître que le futur n'est pas indéterminé. C'est peut-être ce qui justifierait les futurologues que vous avez critiqués, que le R. P. Dubarle a critiqués également, et auxquels vous avez reproché de faire des extrapolations. Je pense que les extrapolations existeront toujours, en ce sens qu'une partie du futur est faite de ce que contient le passé. Le passé n'est pas livré à une pure liberté. Il est déjà soumis à des nécessités.

Il serait intéressant de mettre en parallèle ces extrapolations et le phénomène de la renaissance de l'utopie. Il me semble que plus l'homme est conscient de ce que le passé est présent, prédéterminant le futur, plus aussi se fait cette espèce de fuite dans une certaine imagination libre, dont on peut se demander si elle peut mordre sur la réalité de demain.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Si j'ai bien compris la première question, vous admettez que l'éthique établit le but, et que le rôle habituel de la technique serait d'apporter les moyens. Mais vous allez au delà, pour souligner que la technique par elle-même est appelée à jouer un certain rôle de conditionnement. Je suis tout à fait d'accord. C'est sans aucun doute vrai. L'exemple de l'esclavage est très significatif. En effet, on peut et on pourra, grâce aux techniques, faire beaucoup plus de choses qui auront un sens moral qu'il n'était possible d'en faire il y a mille ou deux mille ans ; car alors, on n'avait pas les moyens techniques appropriés. Donc, la technique est beaucoup plus qu'un univers fermé sur lui-même. Elle débouche, en tant que conditionnement et qu'instrument valable, sur l'éthique. Je suis aussi complètement d'accord avec cela. En ce qui concerne les critiques, je crois que le R. P. Dubarle et moi-même critiquions les futurologues en tant qu'ils penchent trop du côté technologique.

Où va la civilisation ?

En ce qui concerne la discrimination entre les éléments morts du passé et du présent, et ceux qui s'inscrivent dans l'avenir, il y a beaucoup de critères. Il y a le critère éthique, qui intéresse le plus le R. P. Dubarle et moi-même : le choix du meilleur, quelle que soit l'idée que nous nous fassions du meilleur. Je suis d'accord qu'il y a d'autres critères, des critères liés à la technique elle-même et à la situation dans laquelle nous nous trouvons. C'est-à-dire qu'une partie du futur est déjà préfigurée, et dans un certain sens l'extrapolation est valable.

La seule objection que je ferais serait de dire cette partie du futur est celle qui nous intéresse le moins. C'est du futur déjà fermé. Il est très bon que le R. P. Cottier ait souligné ce côté de la futurologie, mais, je crois que nous avons certaines raisons de nous intéresser davantage au côté plus novateur du futur, à ce qui est vraiment *futur*, au sens fort du mot. Comme il est, par ailleurs, impossible d'avancer sur tous les fronts à la fois, on comprend très bien que pour faire le contre-poids à cette investigation trop sociologique, trop sujette à des données immédiates, concrètes, l'effort de l'imagination se porte vers l'utopie.

p.289 Je crois que le R. P. Cottier parlait d'une utopie qui n'était pas l'imagination dont je parlais tout à l'heure, c'est-à-dire une utopie éthique. Aussi, nous savons déjà que, dans un certain sens, les utopies peuvent se réaliser. Une constatation de notre époque est qu'en réalité les utopies ne sont plus des utopies au sens traditionnel du terme, et qu'elles ont prise sur la réalité.

LE PRÉSIDENT : Je me demande si, dans tout futur humain, il n'y a pas deux grands éléments à considérer : d'une part les circonstances que l'homme rencontre, qui sont, bien entendu, l'héritage de son passé, les circonstances dont on peut se dire, à première vue, qu'elles évoluent comme processus, c'est-à-dire comme quelque chose qui est prévisible quasi physiquement ; d'autre part, la réponse à la circonstance. On voit aussitôt que l'interaction de la circonstance et de la réponse trouble tout, et qu'on ne peut plus traiter la circonstance comme variante totalement indépendante. La réponse dépend de notre volonté. Nous pouvons répondre dans un sens ou dans l'autre. Nous pouvons préférer telle ou telle solution. Nous pouvons nous fixer sur une attitude extrêmement volontariste.

Où va la civilisation ?

On a parlé, au cours de ces Rencontres, du volontarisme qui caractérise certains aspects de notre civilisation. Or je me demande si certaines circonstances matérielles données ne suscitent pas un refus pur et simple d'y répondre, parce que les circonstances sont déroutantes ou trop pressantes.

C'est donc l'hypothèse d'une aboulie, d'une non-réponse à la circonstance plus ou moins bien prévue, qui me préoccupe.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Je crois qu'il y a dans les paroles du professeur Starobinski deux côtés d'une même question. Le terme central est le changement historique, le changement de la réalité historique ; en ce qui concerne la morale, cela veut dire qu'il y a eu dans l'histoire de la morale un mauvais absolu, c'est-à-dire une conception de la morale comme quelque chose de donné au commencement du monde pour toujours. C'est le mauvais côté.

Il y a aussi le bon côté : la recherche de quelque chose d'absolu. Même si nous n'arrivons jamais à le trouver, ce mouvement de recherche, c'est l'attitude morale. Dans ce sens je m'inscris en faux contre l'attitude de M. Grosser, qui consiste à s'abstenir de prises absolues de position. Je ne suis pas d'accord avec cette sorte d'aboulie motivée par le fait que les circonstances historiques ne conviennent pas à notre action, à l'action de notre volonté, de notre travail positif dans la réalité.

Dans ce sens, il serait peut-être bon de remarquer une différence entre le marxisme orthodoxe et le néo-marxisme. En ce qui concerne les conditions objectives pour faire la révolution, le marxisme orthodoxe soutient qu'il faut attendre que les circonstances, les conditions objectives se réalisent. Au contraire, le néo-marxisme pense que ces conditions objectives sont aussi des conditions subjectives, c'est-à-dire que les conditions subjectives peuvent empiéter sur les conditions ^{p.290} objectives. Comme le disait M. Starobinski, c'est une conception volontariste de notre action dans le monde. Il y a un côté plus optimiste que dans le marxisme classique, à penser que la volonté joue un rôle important.

LE PRÉSIDENT : Nous allons passer au second point de cet entretien, se rapportant à la partie de la conférence où M. Aranguren parlait des versions sécularisées de la morale traditionnelle.

Où va la civilisation ?

M. ALFRED FABRE-LUCE : J'ai été hier soir, comme le R. P. Dubarle, particulièrement intéressé par la rétrospective des précédentes Rencontres que M. Aranguren a faite. Je crois qu'il l'a fait, d'ailleurs, d'une façon très juste, qui nous a montré que certaines idées du progrès, certaines idées des rapports de la technique et de la morale, et aussi certains espoirs fondés il y a une vingtaine d'années, sur des formules américaines ou soviétiques, ont été démentis.

Mais, il a réussi ainsi à féconder mon esprit, à lui inspirer une question un peu diabolique, celle-ci : Que dira-t-on, dans une vingtaine d'années, des Rencontres Internationales de 1971 ? Je suis alors arrivé à cette idée — qui ne va pas tout à fait dans le sens de M. Aranguren — qu'on dira peut-être alors qu'en 1971 on se figurait qu'il était possible d'évacuer complètement la morale traditionnelle et de la résorber dans une socialisation. Cette idée, je ne la crois pas exacte, ou exacte dans une certaine mesure seulement. C'est cela que je voudrais essayer d'indiquer maintenant.

Derrière beaucoup de propos entendus de nos jours, il y a une sorte de postulat, qu'il faudrait tout de même se décider à examiner en face. On nous dit que les générations précédentes parlaient de vertus qu'elles n'exerçaient pas, et que maintenant on est plus sincère, plus réaliste, plus concret. Je suis d'accord sur tout cela, mais il y a aussi quelque chose qu'on ne dit pas, mais qu'on présuppose : c'est que ce nouveau concret est plus ou moins vécu, et que nous aurions en somme fait un progrès moral qui nous aurait rendus plus vertueux que les générations précédentes.

C'est un pas qu'il ne faut pas franchir sans bien réfléchir, parce qu'il pourrait y avoir là déjà une sorte de présomption, de péché d'orgueil assez dangereux. Je crois qu'on n'a pas fait suffisamment, jusqu'à maintenant, l'analyse des nouvelles hypocrisies. On n'a pas montré qu'actuellement, par exemple, le pouvoir se déplace, et que, dans une certaine mesure, il ne s'exerce plus autant en termes d'argent et d'autorité ; qu'il se déplace par exemple vers le pouvoir de l'intelligentsia, le pouvoir de la communauté scientifique. A mesure que le pouvoir se déplace, les péchés d'orgueil se déplacent aussi, les hypocrisies se déplacent. Toute cette analyse, que je ne peux qu'indiquer ici, n'a pas été faite.

Sur la question de l'évacuation de la morale traditionnelle, dont un exemple est la morale sexuelle, M. Aranguren laisse entendre — il rectifiera si je me trompe — que maintenant on peut laisser cela complètement de côté ; que c'est

Où va la civilisation ?

quelque chose qu'on a abandonné. p.291 Je ne crois pas que ce soit exact. Certainement, les problèmes se sont transformés. Par exemple, le perfectionnement et la diffusion de la contraception entraînent un certain nombre de changements. Il n'y a plus autant de risques de voir l'adultère introduire un inconnu dans la famille ; il n'y a plus autant de risques de voir les jeunes chargés toute leur vie de responsabilités qu'ils ne souhaitaient pas. Vous voyez très bien toutes ces différences. Mais, il y a beaucoup de choses qui sont restées communes, et sur lesquelles on ne met pas suffisamment l'accent à l'heure actuelle.

Je prends des exemples tout à fait concrets. On tend à dire — je pourrais donner des références extrêmement précises là-dessus — que les anciens préjugés contre ce qu'on appelait le vice, ou le plaisir solitaire, sont absolument sans fondement, et d'autre part, on tend à dire que le bonheur conjugal dépendrait, dans une large mesure, de l'utilisation de certaines techniques de l'amour physique. Ces idées sont actuellement très répandues, soutenues par des personnes très respectables. Or, il me semble qu'on ignore complètement, en disant tout cela, des choses fondamentales. Le plaisir sexuel, dans la mesure où il se détache de l'animalité pure et simple, est enrichi par des associations d'idées, par des transpositions, par des sublimations, qui sont tout à fait essentielles dans toute vie profonde, et qui sont complètement négligées par ces nouveaux techniciens. Nous devons nous défendre, aujourd'hui, contre quelques dangers de l'évolution présente. Le premier est la bonne conscience. Il y a une vingtaine d'années, on avait mauvaise conscience, et on prenait, d'ailleurs, un certain plaisir à cette mauvaise conscience, ce qui est quelque chose de suspect. Aujourd'hui, franchement, on a trop facilement bonne conscience. On a bonne conscience dans la mesure où l'on croit, à mon avis un peu naïvement, que le progrès technique supprime les problèmes moraux. Vers 1920, l'écrivain anglais Wells a rendu visite à Lénine. Ils ont eu une conversation au cours de laquelle Lénine a dit que, évidemment, si l'homme arrivait à se promener dans l'espace, alors peut-être tous les problèmes humains changeraient, et que le socialisme lui-même ne devrait plus être vu de la même façon. Nous voyons aujourd'hui l'homme se promener dans l'espace, mais en quoi les conflits du Proche-Orient, ou d'autres régions du monde, s'en trouvent-ils atténués ? On ne le voit pas.

Un autre danger, et très important, c'est de négliger toute une partie de la

Où va la civilisation ?

morale, qui était, semble-t-il, étrangère à la conférence de M. Aranguren hier soir. C'est ce qu'on appelait autrefois les devoirs envers soi-même. C'est extrêmement important ; je crois d'ailleurs, qu'on n'apporte rien de bon aux autres si on ne commence pas par pratiquer les devoirs envers soi-même : devoir de dignité, devoir de vie intérieure — bien que ce mot soit assez discrédité aujourd'hui — devoir de liberté et de défense vis-à-vis des tyrannies extérieures, dont une certaine idée de la socialisation fait partie.

Sur divers points, et particulièrement sur le dernier, je serais très intéressé de savoir ce que M. Aranguren peut ajouter à son exposé d'hier soir.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : p.292 D'une part, je crois que M. Fabre-Luce ne m'a pas très bien compris à propos de l'évacuation du contenu de la morale. Ce n'était pas une expression de ma satisfaction, mais une constatation du fait que nous assistons en réalité à une évacuation du contenu de la morale. En ce qui concerne ce point, je reste donc plutôt neutre.

L'évacuation s'est faite par le glissement du savoir moral à proprement parler, à l'organisation sociale qui prend en charge toutes les tâches morales telles que philanthropie, amour du prochain, charité, etc... Je crois qu'il y a évacuation des tâches morales traditionnelles, parce que ces dernières sont réalisées de façon institutionnelle.

Parler d'orgueil, à ce propos, me paraît assez déplacé. C'est plutôt le contraire. Ce serait plutôt faire preuve de modestie que de constater que nous ne sommes plus des hommes avec des biceps moraux, capables de faire n'importe quoi parce que la société le fait. J'avoue que je ne comprends pas pourquoi M. Fabre-Luce pense qu'il y a de l'hypocrisie là-dedans.

Sa seconde question a trait à la morale sexuelle, dans laquelle une grande partie d'entre nous vivons encore, surtout nous, les adultes. Il y a là aussi un décalage entre les générations : les jeunes qui n'ont rien à voir avec cela, et nous les adultes qui gardons nos préjugés. Nous avons un code moral dont nous croyons qu'il vient du christianisme. Mais, ce n'est pas tellement évident. Il suffit de prendre la *Somme Théologique* de saint Thomas. Vous y trouverez une question dans laquelle saint Thomas se demande si la fornication simple est un péché ou non. Il dit c'est un péché, mais cela l'est parce que les partenaires commettent une injustice. La fornication en tant que faute morale est

Où va la civilisation ?

aujourd'hui souvent mise en question, précisément en raison des effets techniques que M. Fabre-Luce a soulignés.

Saint Thomas se pose une question semblable concernant l'adultère, et la réponse est la même : c'est parce qu'ils sont injustes l'un envers l'autre, que l'adultère est un péché. Je ne veux pas dire par là, bien sûr, que saint Thomas ne voyait dans les péchés de fornication ou d'adultère que l'injustice... On pourrait discuter à perte de vue, en ce qui concerne le noyau central d'une morale essentiellement liée au christianisme.

Pour prendre la chose de l'autre côté, je crois avoir parlé hier d'un rajeunissement du christianisme. Lorsque je parle de christianisme, je veux dire *les chrétiens*. Je crois que le christianisme a une grande tâche devant lui, qui est de nous libérer des obsessions sexuelles, etc... qui pèsent lourdement sur tous. Dans ce sens, je crois que certains spectacles ont une fonction libératrice sur nous, ce qui, finalement, du point de vue moral, est quelque chose de positif.

Nous les adultes, nous sommes encore obsédés sexuellement, nous rationalisons nos obsessions et considérons comme tabou le caractère sexuel. Il faut beaucoup travailler, particulièrement au sein du christianisme, pour élaborer une morale sexuelle à la hauteur des circonstances du temps présent. Finalement tout cela, comme l'a souligné M. Fabre-Luce, est en contact étroit avec la culture.

p.293 Or, la culture a des côtés positifs et d'autres qui ne le sont pas. Je crois avoir dit hier soir que nous avons passé assez facilement de la maladie de l'existentialisme, de la mauvaise conscience, au confort de la bonne conscience. Nous avons bonne conscience pour tout. Dans ce sens, je suis tout à fait d'accord avec M. Fabre-Luce.

Finalement, en ce qui concerne les devoirs envers soi-même, je dirai qu'on ne peut pas parler de tout. Je tenais à parler plutôt des aspects sociaux de l'avenir. Ce sont les aspects qui prévalent de plus en plus. Oui, il y a des devoirs envers soi-même. Je crois que là aussi il y a du travail à faire. Un slogan de la jeunesse américaine parle de *openness versus privacy*. Aujourd'hui on oppose aux consignes psychologiques ou morales la consigne de les compléter par l'ouverture aux autres, de vivre une vie en communauté avec les autres, et de ne pas se refermer sur soi-même. Je crois aussi que nous avons certains préjugés sur l'homme. La morale individualiste qui a été si importante à

Où va la civilisation ?

l'époque moderne, n'est plus tellement importante aujourd'hui. En tous cas, le côté social prévaut aujourd'hui sur le côté individuel, en ce qui concerne la morale.

M. ALFRED FABRE-LUCE : Puisque M. Aranguren a bien voulu me contre-interroger, je me permets de prendre la parole et de m'expliquer mieux sur deux points. Le premier est la question de l'hypocrisie. Il paraît que je n'ai pas été assez clair sur la nouvelle hypocrisie. Je vais l'analyser un peu. Le premier exemple qui me vient à l'esprit est le travail en équipe. Le groupe, le travail collectif est très prôné aujourd'hui. C'est très souvent le prétexte à des impérialismes inavoués. Le groupe, l'équipe a, en fait, un chef. Cet animateur est un homme qui exerce une volonté de puissance. Il se sert du groupe comme alibi. Voilà un exemple frappant d'hypocrisie. Il y en a beaucoup d'autres. J'en citerai un second.

Nous avons à l'heure actuelle un grand problème, dont M. Aranguren a parlé hier soir : celui de lutter contre la démoralisation. N'est-on pas en train aujourd'hui de lutter de façon inadéquate ? D'une part on suscite, bien légitimement, un intérêt pour des problèmes du monde entier, et particulièrement du tiers monde. On croit trop facilement, quand on parle du tiers monde et qu'on prononce quelques bons propos à ce sujet, qu'on a fait quelque chose. Nous retombons là dans la bonne conscience. Si on obsède les gens avec des maux auxquels individuellement ils ne peuvent rien, on les pousse à la démoralisation. C'est un cas extrêmement fréquent.

L'homme qui, le soir, devant sa télévision, assiste à des catastrophes épouvantables, qui voudrait faire quelque chose pour sauver quelqu'un qui meurt de faim à l'autre bout du monde, constate qu'en fait il ne peut pratiquement rien faire. Il se sent alors démoralisé.

Ces préoccupations sont un peu abstraites, un peu trop générales, mais elles ont quelquefois de très curieuses conséquences dans la vie privée. Je me rappelle avoir été à une réunion de « chrétiens de gauche » où chacun faisait part de ses propres expériences. Une femme a raconté naïvement comment un jour, prise d'un zèle admirable, elle avait ^{p.294} décidé de vouer sa vie au tiers monde. Elle est entrée dans une organisation, s'est donnée complètement à cela, et a pratiquement abandonné sa propre famille, cessant de s'occuper de

Où va la civilisation ?

ses enfants. Cela a eu des conséquences absolument funestes. Vous pouvez imaginer son histoire.

Un autre point sur lequel je voudrais répondre : M. Aranguren a dit que l'évacuation de la morale, en ce qui concerne la sexualité, est un fait. Je me permets de contester ce fait dans une assez large mesure. Il faut bien dire que dans tous nos discours nous nous référons constamment, avec beaucoup d'exagération, à une petite partie du monde occidental où nous vivons. On peut dire que la morale sexuelle, dans l'ensemble est assez stricte en Union Soviétique et très stricte en Chine. Voilà une énorme partie du monde qui ne participe pas du tout à ce que nous appelons l'abandon de la morale sexuelle traditionnelle, qui n'est pas général, mais qui se traduit maintenant par des attitudes qu'il faut prendre très au sérieux.

Cette année a passé un film, suivi d'une discussion assez vive, sur l'inceste. On a montré un inceste assez hardi. On a aussi présenté cette acclimatation de l'inceste comme une heureuse violation d'un tabou. (Le mot tabou est d'ailleurs un de ces mots trop facilement utilisés et exploités de nos jours.) Et finalement on a présenté l'inceste comme quelque chose de tout à fait acceptable.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Finalement, j'ai compris ce que signifiait pour vous le mot *hypocrisie*. En ce qui concerne l'hypocrisie du « chef de groupe », je dirai qu'il y a toujours une dialectique entre les groupes et les leaders. Il y a certainement des cas comme ceux décrits par M. Fabre-Luce, mais nous devons nous en tenir aux cas où réellement il s'agit d'un travail qui soit un travail de groupe.

En ce qui concerne la démoralisation due à notre impuissance, c'est exact. C'est surtout vrai pour nous, les adultes, qui avons déjà une certaine tournure d'esprit, et particulièrement une tournure « morale ». Nous continuons à nous intéresser au présent, aux questions sociales, mais avec une tournure d'esprit individualiste, avec cette sorte de préoccupation de la jeune femme dont parlait M. Fabre-Luce. Cela me rappelle mon enfance où nous donnions des aumônes pour les missions. C'est une conception philanthropique ou charitable, en tous cas individualiste, qui s'applique à des tâches et à des problèmes de nature différente. C'est ou bien du paternalisme qui ne conduit à rien, ou bien une perte de temps, qui conduit à négliger des problèmes concrets qui nous

Où va la civilisation ?

touchent immédiatement et concrètement. Je suis donc finalement d'accord. Il s'agit d'une question de nuances.

Quant à la morale sexuelle, c'est toujours une pierre d'achoppement. Je reconnais que les pays communistes sont aussi hantés par les soucis sexuels. Sur ce point, comme sur d'autres, ils sont assez apparentés au christianisme en tant que système établi. Il y aurait beaucoup de choses à dire à ce sujet. Je crois que la tournure d'esprit de M. Fabre-Luce est casuistique, et c'est une question dans laquelle nous ne pouvons pas entrer. Si nous entrons dans la casuistique, nous n'en sortirons ^{p.295} jamais. Il vaut donc mieux, pour moi, de m'abstenir, tout en remerciant M. Fabre-Luce.

LE PRÉSIDENT : Nous parlons de l'évacuation du contenu de la morale. On peut se demander si cette évacuation, ou ce transfert, ou ces changements se produisent du fait que la politique, aujourd'hui, se charge de tâches morales qui ne lui incombait pas, apparemment, il y a quelques centaines d'années.

M. PIERRE KENDE : Si nous parlons de la socialisation des valeurs, parlons-en en sociologues. C'est précisément ce que je voudrais faire en introduisant quelques éléments nouveaux dans une discussion qui, jusqu'à présent, est restée sur le plan des principes abstraits.

Pour s'intégrer dans l'univers autrement que par leur instincts mais aussi pour régler leurs rapports entre eux autrement qu'au moyen de la pure violence, les hommes ont toujours eu besoin de normes de conduite. Je crois que c'est là une constatation avec laquelle tous les sociologues ou historiens seraient facilement d'accord. J'ajoute immédiatement qu'une partie seulement de ces normes de conduite tombe sous la juridiction de la morale ; d'autres parties sont codifiées autrement, par exemple par le droit, par les us et coutumes, ou autrement. Autrement dit, la morale n'est qu'un des aspects des normes de conduite humaine ; et ce que nous entendons faire ici, lorsque nous parlons de la morale de demain, c'est en fait de prévoir l'évolution des normes de la conduite humaine. Si nous posons le problème en ces termes, c'est moins choquant pour la plupart d'entre nous : il ne s'agit pas de nos principes, mais plutôt d'une observation de ce que font les hommes. Le problème qui se pose est celui de savoir si l'on peut de l'observation des faits du passé tirer des prédictions valables sur le futur.

Où va la civilisation ?

Les choses seraient simples si l'on pouvait associer sans équivoque, dans une correspondance parfaite, *un* certain type de conduite à *un* certain groupe humain. Il suffirait d'analyser l'évolution de la structure sociale et de dire — prenons le cas des salariés — que puisque les salariés ont tel type de conduite, une société qui serait composée en majorité de salariés aura tels principes moraux.

Cette association sociologique ne nous donne toutefois pas l'entière vérité sur le problème des correspondances entre groupe et comportement. Une norme de conduite comme, disons la fidélité au groupe, peut s'observer chez n'importe quel membre de n'importe quel groupe dans n'importe quelle catégorie sociale. Il est donc difficile de tirer des conclusions à partir d'une typologie purement sociologique.

Je crois que les difficultés ne sont pas moins grandes quand on ne prétend pas se référer à l'expérience historique. C'est vrai que l'expérience vécue des hommes modifie leurs conduites, de même que le progrès des connaissances peut avoir une influence notable sur elles. Ce que nous observons actuellement dans le domaine de la morale sexuelle ^{p.296} doit s'expliquer dans une large mesure par les apports des différentes branches de l'anthropologie, puisque ces apports tendent à mettre en doute la validité de certains types de conduite solidement établis. Autrement dit, la référence à l'expérience ne me semble pas donner la clef du problème, et je crois que la plupart des conduites nous renvoient finalement à des systèmes de justification.

Souvent ces systèmes de justification sont de pures rationalisations. En tant que telles, ils ne sont pas très intéressants. Mais même à travers les rationalisations on peut parfois découvrir le rapport qu'il y a entre les normes de conduite d'une part, et d'autre part les valeurs profondes auxquelles les gens adhèrent sans toujours en être conscients. C'est bien ce rapport avec les valeurs ultimes, explicites ou non, que j'aimerais examiner en quelques mots.

Dans la plupart des cas, les gens ne justifient pas explicitement leur valeur, puisqu'ils vivent dans une société traditionnelle où leur conduite est, en quelque sorte, évidente à partir de l'héritage et de la tradition qu'ils ont reçus. La justification devient plus explicite et manifeste lorsque les traditions s'effritent. A ce moment, on entre dans une crise des valeurs qui n'est pas autre chose que la prise de conscience douloureuse de la diversité, de l'arbitraire et de la relativité des valeurs.

Où va la civilisation ?

Le problème qui se pose donc actuellement est de savoir quelles sont les principales valeurs qui servent de référence ultime pour les conduites sociales. S'il est possible de les reconnaître, on peut du coup tenter de prédire l'avenir. Je crois que nous sommes tous plus ou moins d'accord pour estimer que pour l'essentiel nos valeurs dépendent d'options métaphysiques, qui sont rarement conscientes.

M. Fabre-Luce parlait tout à l'heure de ceux qui critiquent la vertu de leurs aînés, en disant que ce n'est pas sincère. A partir de cet exemple on peut déjà observer qu'une nouvelle valeur est apparue, qui est celle de la « sincérité ». On juge la vertu traditionnelle au nom de la sincérité. C'est ce genre de valeur dont la généralité nous donne, à mon sens, quelque lumière pour prévoir sinon l'avenir lointain, du moins l'avenir immédiat. De même lorsqu'on est en présence de normes de conduite comme le respect d'autrui, la solidarité active avec notre prochain si ce n'est avec l'humanité tout entière, ou la condamnation des attitudes oppressives ou d'indifférence. Toutes ces conduites semblent nous renvoyer à la valeur de la vie humaine ou au problème du sens de la vie humaine, de l'existence, et à ces options métaphysiques, qui sont souvent sous-entendues dans nos conduites et qu'il est très difficile d'ailleurs de formuler. On en arrive à des notions comme le bonheur, ou la dignité, ou l'auto-affirmation, l'auto-détermination de la société, l'épanouissement de la personne humaine, etc. M. Vertone a dit hier que c'étaient les buts ultimes de l'homme. Je n'ai rien contre ces valeurs, mais je voulais lui faire remarquer qu'elles sont dans une large mesure, arbitraires ou dérivées, c'est-à-dire qu'elles nous renvoient à des options métaphysiques dont nous ne nous rendons pas toujours très correctement compte, et qui, lorsqu'elles sont mises consciemment en conflit, n'éclairent guère l'analyse de la chose sociale.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : p.297 Il me semble que vous vous situez sur un pôle qui est tout à fait opposé au pôle de M. Fabre-Luce, qui, lui, s'en tenait à la morale précise, traditionnelle, alors que vous envisagez les problèmes d'un côté sociologique. Il est évidemment très opportun de le souligner : la morale n'a jamais couvert tout le champ des normes de conduite. Il y a énormément de normes de conduite qui ne relèvent pas de la morale, mais du droit, de l'administratif, etc. Et précisément, nous assistons à un glissement d'une grande partie de ce qui relevait de la morale non pas au droit mais à l'organisation ou à l'administration.

Où va la civilisation ?

Je crois que dans les problèmes de morale, les champs sont de plus en plus restreints du fait de la socialisation de la morale. Dès que la morale se socialise, vous ne jugez plus la personne.

Je crois que M. Kende était injuste envers moi, en me considérant comme une espèce de sociologiste. Je ne suis pas du tout sociologiste. Je ne m'attends absolument pas à obtenir exclusivement de l'expérience des normes de conduite où entre le sens moral. Je relève que nous sommes dans une situation de crise, et il est beaucoup plus difficile de trouver, en situation de crise, des points de repère. Il est facile de faire semblant, dès qu'on n'a pas suffisamment de points de repère de n'être que sociologue et de s'en tenir à une expérience pure.

En réalité, du moins dans mon cas, je pense que nul n'est le meilleur juge de soi-même. Je crois aussi au système des justifications. Je crois qu'il est juste et convenable de faire voir que les systèmes de justification ne sont pas simplement des rationalisations après coup des pulsions, mais qu'il y a aussi des valeurs implicites. Les valeurs implicites, pour la morale traditionnelle, allaient de soi, et il n'était pas nécessaire de les justifier. Par contre, dès que nous avons quitté le terrain de la morale traditionnelle, il fallait les expliciter. Je crois que l'exigence de M. Kende est absolument justifiée.

Il faut donc expliciter ces valeurs, qui serviraient de référence ultime. Quelles sont ces valeurs ? C'est justement le point de notre crise : nous n'avons pas de valeur à expliciter qui nous serve de fondement ultime. M. Kende a parlé de la sincérité, de la solidarité, etc... Il a dit lui-même que ce sont des valeurs formelles. Or, je crois que nous sommes dans une situation qui a « tourné au réel ».

La morale de Descartes était certes un système formel, une construction de l'esprit. Mais lui-même et ses contemporains savaient très bien, quoique d'une façon implicite, quelles étaient les valeurs matérielles auxquelles il fallait finalement se tenir, tandis que nous n'avons plus ces valeurs matérielles auxquelles nous tenir. Je crois qu'ici se trouve le noyau de la crise que nous traversons. En conséquence, comme M. Kende l'a très bien dit, il faut déboucher sur la métaphysique, mais comprise de façon tout à fait différente de la façon traditionnelle.

La métaphysique, dans le sens traditionnel, était aussi une sorte d'hypocrisie, tendant à extrapoler un raisonnement dit scientifique sur un plan

Où va la civilisation ?

qui n'est plus scientifique. Je n'oserais pas dire que la ^{p.298} métaphysique n'est plus valable, je dirais plutôt que la métaphysique demeure un système de questions que nous sommes forcés de nous poser à nous-mêmes, mais qu'elle n'est plus un système de réponses. C'est un autre aspect de la crise. Nous avons tout de même ces questions devant nous, et nous devons donner une réponse aux questions de morale. C'est donc donner un sorte de morale provisoire.

Revenant à Descartes, je crois que nous vivons beaucoup plus que lui d'une morale tout à fait provisoire. Notre crise est beaucoup plus profonde que la crise à l'époque de Descartes. Je crois que c'est précisément le sens, le noyau de notre problème et ce que M. Kende a très bien souligné, parce qu'il se situait justement du point de vue sociologique.

R.P. DOMINIQUE DUBARLE : J'aimerais partir des objections de M. Fabre-Luce, et de certaines attitudes de M. Aranguren, et peut-être faire un plaidoyer en faveur du conférencier. Bien entendu, toute morale ne peut être que centrée sur une réalité individuelle et personnelle, parce que les sources élémentaires de l'initiative morale sont forcément une conscience individuelle. La moralité ne peut pas commencer dans l'homme. Le sujet humain doit prendre en charge la petite molécule humaine qu'il est.

En ce sens, il est très certain que le premier investissement d'une conscience morale est une certaine morale individuelle. Lorsque nous considérons la dérive des investissements d'une conscience individuelle au cours du dernier quart de siècle, en ce qui concerne le problème moral, on a le sentiment que la conscience individuelle, à partir du moment où elle a cherché à dépasser son petit horizon et sa petite sphère privée pour rejoindre celle d'une universalité humaine pensée, elle cherchait essentiellement à mettre en place un certain nombre d'idées qui une fois correctement organisées par une société pensante, seraient régulatrices d'une conduite pratique. Or, au bout de vingt-cinq ans, nous nous apercevons que nous ne savons plus très bien ce que sont les idées en elles-mêmes. Mais, nous sommes en présence d'une collectivité humaine travaillée par une fermentation réelle de ces facteurs agissants que nous désignons sous le titre de science, de technique, d'initiative et de pouvoir politique, et même sous le titre de morale.

Où va la civilisation ?

C'est ce changement d'appréhension qui est un des facteurs importants de notre situation actuelle. Il est vrai que, peut-être dans vingt ans, nous nous serons aperçus que ceci n'était qu'un moment provisoire de notre analyse et de notre réflexion ; mais tout provisoire qu'il est, il est celui d'aujourd'hui et, dans une certaine mesure, nous avons l'obligation d'y réfléchir et de comprendre si ce qu'il nous apporte est déterminant pour savoir ce que nous devons et pouvons faire.

Dans ce sens je pense qu'il y a un apport très positif dans cette analyse de notre présent. Je suis bien certain que M. Fabre-Luce n'a nullement l'intention de le récuser. Cette analyse nous montre que, en ce qui concerne un certain nombre de types et de normes de conduite, des transferts ou des dépérissements se sont produits. On n'a pas attendu p.299 aujourd'hui pour faire cette remarque. Je crois que Hegel déjà disait, après avoir discuté de la structure de ce qu'il appelait la société civile de son époque, que l'organisme des vertus conçu par Aristote n'avait plus de sens, et qu'il restait une vertu : l'honnêteté.

Tout un ensemble de réalités qui étaient confiées à la charge morale de l'individu, se trouvent, d'une manière ou d'une autre, confiées à une charge collective, ou prises, d'une certaine manière, en charge par d'autres instances. Prenez l'exemple du devoir d'aider son prochain, qui se traduisait dans toutes les situations traditionnelles par : avoir pitié du pauvre, faire l'aumône, la charité, donner un peu d'argent, quelques moyens matériels. Dans une certaine mesure, le relais a été pris aujourd'hui par une prévoyance sociale. Je voudrais savoir quelle serait la réaction de la plupart d'entre vous si un clochard était à la porte et demandait l'aumône. Cela fait aujourd'hui problème.

Nous sommes donc dans une période où, tout à coup, certaines valeurs morales sont référées à une existence sociale. En même temps que la société a digéré certains impératifs ou organisé certaines opérations morales, elle voit émerger des problèmes d'une autre grandeur, d'une autre nature. Il y a encore quarante ans, on ne se posait pas le problème de la bombe atomique, et de ce que pourrait être l'effort collectif des nations pour conjurer une guerre d'anéantissement. On ne se posait pas, il y a vingt ans, les problèmes que nous avons connus ensuite, qui nous ont été laissés en héritage, ceux de la décolonisation par exemple. On ne connaissait pas encore les problèmes de

Où va la civilisation ?

l'aide au développement. Certains savants les ont entrevus de façon utopique en 1947, mais le thème ne s'est imposé que plus tard. Les thèmes de la pollution et de l'environnement — comme on dit — sont des thèmes encore plus présents.

Ce sont des thèmes qui ont une autre allure que les thèmes d'une simple norme de conduite individuelle. Cependant, une conscience individuelle est obligée de s'en préoccuper. C'est un des problèmes les plus sérieux, car cela nous met face à nos ressources traditionnelles de conduite morale face aux impératifs moraux de l'humanité, différents de ceux qui étaient traditionnellement reconnus.

Que pouvons-nous faire ? Que peut faire une conscience individuelle ? Que peut-elle proposer à d'autres hommes comme règle de conduite valable ? Je pense que c'est un problème que notre génération porte en elle. Je voudrais que M. Aranguren donne une lumière complémentaire. Y a-t-il une possibilité de trouver une solution de ces problèmes qui sont les problèmes d'une sorte de morale collective de notre humanité ? Y a-t-il une instance morale, des références qui imposent finalement une certaine conduite pratique ? Effectivement, les idées toutes seules sont inertes ; les hommes qui *veulent* selon certaines idées, *peuvent* quelque chose. Je pose donc la question : comment constituer de pareilles instances morales ?

LE PRÉSIDENT : Le problème sphère personnelle — sphère sociale, le problème de l'instance, vient d'être posé. Sur le même sujet je donnerai la parole à M. Safran, et le conférencier répondra aux deux interventions à la fois.

M. ALEXANDRE SAFRAN : p.300 Vous avez abordé aujourd'hui et hier soir le problème de la charité personnelle et de la justice sociale, entre lesquelles vous avez cru percevoir une fissure essentielle. J'aurais voulu souligner le fait que dans l'éthique de la Bible hébraïque, l'éthique individuelle et l'éthique sociale sont constamment associées et complémentaires. L'amour s'exprime dans les relations spontanées entre l'homme et son prochain, et la justice s'exerce dans les rapports à longue échéance entre l'homme et ses partenaires. Dans la société organisée l'amour n'est pas seulement compassion éclairée par les lumières éthiques de la justice, et la justice n'est pas rigide mais pénétrée de la chaleur de l'amour.

Où va la civilisation ?

Par exemple, dans le Troisième Livre de Moïse déjà, se trouve le précepte de l'amour du prochain « aime ton prochain comme toi-même », entouré de lois sociales précises. Il y a dans la Bible hébraïque une morale sociale claire, comme celle qui énonce la loi de l'année sabbatique (loi qui annule les dettes contractées au cours des années précédentes) ou celle qu'énonçait la loi du jubilé, qui fait retourner les terres à leurs propriétaires initiaux, pour éviter l'accumulation de biens dans les mains d'une minorité. Il y a des lois qui concernent — je m'adresse au R.P. Dubarle — des prescriptions claires dans les domaines de l'écologie.

Ces institutions morales n'impliquent pas l'évacuation de la morale individuelle, mais, au contraire, elle en découle et en est renforcée. « Il a été dit aux hommes ce qui est bon », déclare le prophète Michée, et, qu'est-ce que l'Éternel demande, sinon de faire ce qui est droit et d'aimer ; la miséricorde donne justice et amour. Le droit est ici amour ; la charité est ici justice. Il n'y a pas opposition entre la loi et l'amour, entre la loi et la foi. Elles s'interpénètrent, et le Dieu qui veut apporter à l'homme son salut dans l'amour, peut apporter à la société son salut dans la justice.

« Le Messie qu'il enverra aura — selon les paroles du prophète Esaïe — pour ceinture la justice et la foi. La part du salut qu'il dressera devant les hommes devra être déployée devant eux, quand il s'agira de l'amour et de la justice. »

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Je répondrai d'abord à M. le Grand Rabbin, ensuite au R.P. Dubarle. Je suis tout à fait d'accord en ce qui concerne la morale hébraïque et en général tous les systèmes moraux anciens, si j'ose employer ce mot. La morale individuelle est un produit assez tardif, assez récent dans l'évolution historique. Donc, chaque morale traditionnelle a été foncièrement une morale à caractère social. Aux débuts, je suis tout à fait d'accord, la morale était résorbée dans le droit, la religion, etc..., et c'est nous, civilisation individualiste, civilisation récente, qui avons dégagé cette morale individuelle de l'ensemble, qui avait alors un caractère absolument communautaire, social. Il va donc sans dire qu'il n'y a pas de contradiction entre la charité personnelle et la justice sociale.

Tout de même, je crois que M. le Grand Rabbin sera d'accord avec moi si je dis que, tout en vivant dans un monde qui continue d'être injuste, il est un peu

Où va la civilisation ?

moins injuste qu'il ne l'a été il y a 500, 1.000, 2.000 ans. De p.01 toutes façons, cela veut dire qu'une attitude de charité personnelle à elle seule n'a pas résolu les problèmes moraux concrets. Pourquoi ? — Parce qu'il faut structurer tout cela, c'est-à-dire l'inscrire dans les institutions.

Un système de contrainte a deux volets. D'une part, il semble dispenser de l'action morale, en tant qu'elle est prise en charge par la société ; d'autre part, il facilite l'action morale prise dans la réalité des faits, alors que l'effort moral individuel, ou l'effort de la religion hébraïque, a beaucoup de difficultés à se réaliser dans les faits.

Concernant l'intervention du R. P. Dubarle, je n'aurai presque rien à dire, sinon, comme toujours, pour le remercier du plaidoyer en ma faveur. Toutefois, à la fin de son intervention, il m'a fait comprendre qu'il fallait nuancer un peu ce que je venais de dire. Peut-être sous l'influence de M. Fabre-Luce qui opposait de façon trop tranchée la socialisation de la morale à la morale elle-même, ai-je dit trop rapidement que la morale elle-même est un devoir individuel et que la socialisation de la morale cesse d'être à proprement parler une morale. Il faut nuancer cela — et le R. P. Dubarle l'a fait lui même — en disant que les réalisations dans les faits, par les structures socio-morales, passent toujours en principe par les prises de conscience personnelles. En même temps, nous pouvons et nous devons nous approprier constamment tous ces contenus moraux, même s'ils sont réalisés par une instance qui nous dépasse parce que c'est une instance sociale.

Ainsi je rejoins de nouveau M. le Grand Rabbin, car dans la justice sociale nous pouvons investir un travail du dedans, faisant de vertus judaïques, de vertus chrétiennes, etc., les normes d'une action socio-morale.

Donc, je crois que dans le fond je suis d'accord avec M. le Grand Rabbin ; d'autre part j'apprécie beaucoup cet appel du R. P. Dubarle à nous faire prendre conscience que le transfert aux instances sociales ne signifie pas du tout une évacuation, au sens fort du mot, du contenu de la morale, mais que c'est un transfert qui continue — qui peut et doit continuer — à être éthique, sur le cadre social.

LE PRÉSIDENT : Nous avons passé de la morale individuelle à la morale sociale. Faut-il s'arrêter à l'échelle de la nation ? Ne faut-il pas regarder au delà ?

Où va la civilisation ?

M. ADRIAN MARINO : Puisque nous parlons de la morale de demain, je voudrais vous poser quelques questions très courtes et très précises à la fois. Croyez-vous en la possibilité d'une morale internationale ? Et si oui, par quels moyens une pareille morale peut devenir une réalité ? Au moins un espoir, au mieux un programme ? Dans le même ordre d'idées, croyez-vous que Machiavel soit un auteur toujours actuel ? Il me semble que oui. Puisque vous êtes Espagnol, je me permettrai de citer un autre Espagnol illustre, Graciân. Quel est le sens de sa théorie ? C'est la théorie d'une dissimulation honnête. J'aimerais connaître votre avis sur tout cela. Ses traités sont des morales très raffinées et, paraît-il, très actuelles. Je me permets aussi de faire ^{p.302} observer, en passant, que tous ces auteurs auxquels je pense sont de grands théoriciens et des jésuites.

D'autre part, qu'entendez-vous au juste par les croyances collectives déjà sécularisées, tel que le code marxiste ? A mon avis, le marxisme est une philosophie qui ne s'est pas sécularisée du tout, parce qu'elle est laïque, matérialiste. On ne sécularise pas une idée « séculière » dès son origine. C'est peut-être une difficulté de terminologie qu'on peut clarifier sur place.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Vous venez de poser trois questions. La première a trait à la morale internationale. Je crois qu'il faudrait distinguer entre le droit international et la morale internationale. J'avoue ne pas être expert en matière de droit international. Je n'ai aucune autorité en la matière, et vous me permettrez de laisser de côté cet aspect de la question. Tout d'abord, il est impossible, ainsi que M. Kende l'a très bien souligné, de séparer la morale du droit ; d'autant plus il faut, pour réaliser une morale internationale, une sorte de contrainte dans le renvoi au droit.

Il y a, certes, une morale internationale. N'étant pas expert dans les questions internationales, je vais essayer de m'exprimer plus par des exemples que par une théorie que je n'ai pas. La morale internationale est importante parce que l'opinion morale du public, du citoyen, l'opinion publique des nations elles-mêmes, considérées comme un ensemble, pèse d'une façon gênante sur la réalité internationale. Prenez l'exemple de la guerre du Viet-Nam. Je dirai qu'elle est condamnée en général par tout le monde, sauf aux Etats-Unis. Cela met en question la politique américaine et force l'*establishment* des Etats-Unis à déboucher sur une sorte de machiavélisme. Ils affirment toujours qu'ils vont terminer la guerre, et ils ne la terminent jamais.

Où va la civilisation ?

De cette façon, nous débouchons sur le machiavélisme. Malheureusement Machiavel est toujours vivant. Mais M. Marino sait très bien qu'à côté du machiavélisme, une autre théorie morale est sortie, c'est le tacitisme. Tacite fait de la morale concrète — du moins, à l'époque, on considérait que c'était concret. Il faisait la morale au fil de l'histoire, c'est-à-dire au fil des problèmes concrets. Graciân, comme jésuite, se réclame en général beaucoup plus du tacitisme que du machiavélisme. Le tacitisme serait pour lui une sorte de voie moyenne. Je ne suis pas sûr que ce soit bon. Il y a de l'hypocrisie là-dedans. Dans le machiavélisme de Machiavel lui-même il n'y a aucune hypocrisie.

M. ADRIAN MARINO : L'expression de l'époque était la dissimulation honnête, c'est-à-dire l'hypocrisie honnête. C'est une expression paradoxale, qui tâche de concilier le plan moral et le plan conjoncturel.

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Il le fait de façon trop expéditive à mon avis, et ce n'est pas du tout satisfaisant. Je crois que là-dedans, il y a un problème de tension entre politique et p.303 morale. Il est très difficile pour le politicien d'être tout à fait moral — pendant toute sa gestion politique. Il y a une tension, peut-être des contradictions. Ce sont les grands problèmes des rapports entre l'éthique et la politique, et je pense que la façon de résoudre le problème d'après le tacitisme n'est pas du tout satisfaisante.

Je crains que les politiciens continueront toujours à être plus ou moins machiavéliques et tacitistes. C'est à regretter. Peut-être la mission de nous tous, qui ne sommes pas des politiciens, est-elle la critique de toutes ces formules de rapprochement ou de conciliation expéditives et de distinguer entre la politique comme réalisation d'une morale, et la politique comme se couvrant d'une morale ou inventant une morale à sa mesure et selon ses besoins.

M. TEODOSIO VERTONE : Je veux d'abord répondre, en passant, à M. Kende, puisqu'il m'a mis en cause. J'ai parlé de l'épanouissement de l'homme et d'un processus de libération de l'homme. Je crois que personne ne peut nier cela. Si on a le sens de l'histoire, on ne peut pas nier que l'homme n'a cessé de lutter pour s'améliorer et s'épanouir au point de vue de l'évolution de l'individu. Autrement, on en serait encore aux civilisations des cavernes, et au point de vue de l'individu par rapport à la communauté, on en serait encore à l'époque de l'esclavage.

Où va la civilisation ?

Vous ne pouvez pas nier cela ; sans tomber, naturellement, dans le triomphalisme de l'époque des Lumières, il faut dire qu'on tend vers une amélioration de notre situation humaine terrestre. Cela dit, je vais passer au sujet qui m'intéresse et pour lequel je suis ici.

Hier soir, M. Aranguren a parlé de l'avenir de la technologie, et de l'attitude des intellectuels à l'égard de la technique. Il a dit que, voici vingt-cinq ans, deux positions s'étaient présentées, l'une groupant ceux qu'il a définis comme les marxistes orthodoxes —que j'appellerais les marxistes tout court — et l'autre groupant les chrétiens de gauche.

Les catholiques de gauche avaient comme chef de file Emmanuel Mounier, qui parlait volontiers de *l'optimisme tragique*. Vous-même avez parlé d'optimisme tragique à propos des catholiques de gauche, et j'ai pris la parole pour vous dire qu'il y a là une équivoque dont il faut se débarrasser si on ne veut pas encore embrouiller le dialogue intellectuel pendant je ne sais combien d'années.

Les chrétiens jouent un peu sur les mots en parlant d'optimisme tragique. En réalité, le christianisme dans son essence, dans son assimilation par l'histoire et tel que l'histoire l'a fait, le christianisme en tant que culture, a été une école de pessimisme. Le christianisme a maudit l'homme, car avant le christianisme le monde païen n'a jamais parlé de ce bonheur absolu dont on a entendu parler hier soir. On savait à quoi s'en tenir.

Prenez le suicide : l'homme était disponible envers lui-même, à l'égard de la société, et il pouvait faire de sa vie ce qu'il voulait, dans la mesure où il ne gênait pas les autres. Sénèque, avant de se suicider, discute tranquillement de son suicide avec les gens de sa famille.

p.304 Le christianisme a maudit l'homme, d'abord sur le plan purement matériel, existentiel, en disant « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » ; sur le plan moral et spirituel, il l'a maudit à tout jamais, lui donnant ce sens de la culpabilité si difficile à déraciner de la conscience telle qu'elle est venue, telle qu'elle s'est créée. C'est une longue histoire. Il n'y a pas de conscience au sens absolu du mot. L'origine du sentiment de culpabilité est le péché originel et c'est à cela, je crois, que faisait allusion le Grand Magic Circus.

Les chrétiens de toute nuance, s'ils se réclament du christianisme en tant

Où va la civilisation ?

qu'inculturation, en tant que phénomène qui a pénétré la conscience humaine depuis un certain nombre de siècles, ces chrétiens, lorsqu'ils parlent d'optimisme à l'égard de la civilisation — quand ils sont de bonne foi évidemment — se mettent hors de ce qu'est effectivement le christianisme.

Par contre, il peut y avoir un phénomène de récupération, c'est-à-dire de tactique historique. Nous avons vu des phénomènes de récupération dans le passé, avec la naissance du jésuitisme, qui était la récupération d'une certaine marge de la conscience chrétienne en train de s'effriter à la suite de contestations à l'intérieur de l'Eglise elle-même. Il se produit aujourd'hui le même phénomène avec les chrétiens de gauche qui nous parlent d'optimisme tragique, mot qui n'a pas de sens.

Ce phénomène a justement récupéré une large marge de la conscience chrétienne qui, à la suite d'un processus historique, est en train de se déchristianiser. Ce phénomène de déchristianisation, on essaie de le réduire au minimum en créant des failles, des fêlures dans le bloc.

Ne voyez-vous pas dans l'optimisme chrétien un phénomène de récupération ?

M. JOSÉ LUIS ARANGUREN : Je me rends maintenant seulement compte que j'ai oublié de répondre à la troisième et dernière question de M. Marino, qui m'avait demandé ce que je pensais du marxisme. Je suis tout à fait d'accord en ce qui concerne la terminologie. Le marxisme est déjà séculier, et j'ai parlé à ce propos d'une morale sécularisée. C'est une façon de parler qui, peut-être, a une certaine justification. Si on se rend compte que le marxisme est né dans ce que nous appelons la civilisation chrétienne (au sens le plus large du mot), je suis d'accord avec vous.

D'ailleurs, en ce qui concerne ses possibilités — je tiens à souligner cela en rapport avec ce que je dirai tout à l'heure en répondant à M. Vertone — j'ai écrit un livre *Marxisme comme morale*, pour tâcher de souligner les aspects vraiment actuels et très positifs du marxisme.

Concernant l'intervention de M. Vertone, je crois que le R. P. Cottier est plus mis en cause que moi, par son appartenance à la structure chrétienne. Il est donc aussi mieux à même pour répondre. Pour ma part, je dirai que je n'aime ni l'expression « optimisme tragique », qui est une contradiction provenant du

Où va la civilisation ?

goût des paradoxes, ni l'expression de « chrétiens de gauche », qui pour moi revient au même que démocrate-chrétien, démocratie chrétienne. On peut, et on doit être démocrate p.305 et je crois qu'on peut et qu'on doit peut-être être un homme de gauche, mais c'est une chose que d'être démocrate, et une autre chose que d'être un homme de gauche. Autre chose encore est d'être chrétien ou non-chrétien. La question se pose donc pour moi dans les mêmes termes que pour M. Vertone.

M. Vertone a mis en cause pas seulement les chrétiens de gauche ou les démocrates-chrétiens, mais le christianisme lui-même. Pour moi, je crois que c'est plus facile après avoir établi cette distinction de m'y réfugier. Je crois que M. Vertone a un peu le goût de mettre tous les chrétiens dans le même sac. Je pense que, concernant les marxistes, il a une idée semblable, car ceux que j'appelais les marxistes orthodoxes, il les appelle les marxistes tout court.

Je ne suis pas d'accord. Je crois qu'il y a des marxistes qui ne sont pas des paléo-marxistes. Les plus connus parmi les marxistes actuels sont des néo-marxistes, et non des paléo-marxistes. Permettez-moi de donner un exemple simple. Ernst Bloch, marxiste, a écrit « *Das Prinzip Hoffnung* ». M. Bloch n'a rien à voir avec les paléo-marxistes, au contraire ; et le mettre, qu'il le veuille ou non, dans le même sac avec eux, c'est un peu sommaire et simplificateur. Je ne veux pas entrer dans le thème.

Je reviens au christianisme. Je crois que M. Vertone, comme les chrétiens et particulièrement les catholiques, a une certaine tendance à classer les choses de façon définie et de façon assez expéditive aussi, en déclarant que le christianisme tout entier est quelque chose qui a été un mal pour l'humanité. Je crois que de toute façon, même si on n'est pas chrétien, ou si on l'est d'une façon assez mêlée, c'est trop dire. De toute façon, je crois que le R. P. Cottier peut répondre sur ce point avec plus d'autorité.

R. P. GEORGES COTTIER : Je trouve aussi que ces critiques manquaient d'un sens des nuances, notamment dans l'application historique. Prenons le problème par le petit bout. Je pense que je n'ai pas une sympathie excessive pour Emmanuel Mounier, mais je l'estime et il m'a beaucoup influencé. L'optimisme tragique n'est pas une formule absurde. Je crois que Mounier a voulu dire par là qu'il y avait du tragique dans la vie, mais que l'issue nous permettait d'être

Où va la civilisation ?

optimistes dans ce sens que le christianisme, comme le marxisme a une conception du monde qui implique l'idée d'un salut, donc d'une issue bénéfique et positive de l'existence et de la destinée humaines. Je crois que, sans la partager, on peut tout de même admettre qu'il y a un sens dans l'expression de Mounier ; sa formule n'est pas absurde. Je viens maintenant au fond du problème. Je crois qu'on ne peut pas dire que le christianisme a maudit l'homme. Mais si je vous ai bien compris, vous voulez plutôt soulever un problème très intéressant dont je me disais, en vous écoutant, qu'il pourrait être un thème des Rencontres : le problème de la culpabilité. Vous reprochez au christianisme d'être pessimiste parce qu'il comporte la notion de péché. Chesterton disait que la révélation du péché était une grande libération pour p.306 l'homme, et quelque chose d'optimiste. Je crois que la remarque de Chesterton allait très loin. C'est beaucoup plus rassurant de se dire que Buchenwald ou Dachau étaient un produit de l'homme, que de se dire que c'était un produit de la nature de l'homme. Si on affirme que l'homme, en tant qu'il est homme, produit des hérésies monstrueuses, à ce moment on est pessimiste ; s'il s'agit, à la racine de ces monstruosité, d'une faille, d'une défaillance de la liberté humaine, dont on sait qu'elle peut être rachetée et sauvée, il n'y a pas de raison de dire que nous sommes pessimistes.

Toute la question me semble tourner autour de ceci : quel usage l'homme a-t-il fait de cette notion de péché qui, en elle-même, est une notion salvatrice dans la mesure où elle apporte des éclaircissements et des clefs à certaines actions de l'homme qui sont des actions monstrueuses pas nécessairement inscrites dans la fatalité d'une nature humaine.

Il me semble par ailleurs, que la notion de péché est une notion difficile à manier, en ce sens que l'éducation au péché est une chose délicate ; et tout ce que les psychologues nous montrent sur le sentiment de culpabilité, qu'il faut distinguer de la notion de péché, montre les dégâts d'une éducation mal faite en ce qui concerne le sens du péché.

Nous avons dans l'humanisme chrétien — que ce soit celui d'un saint Thomas d'Aquin ou des jésuites — une vision très optimiste de la nature humaine. Où il y a un problème, c'est dans le rapport entre la bonté de l'homme, la puissance de la grâce, et le péché. Ces rapports ont été, dans l'histoire du christianisme — que ce soient les tendances réformées, ou les

Où va la civilisation ?

tendances catholiques — différemment interprétés. Il est certain qu'il y a eu des courants chrétiens qu'on peut appeler, dans cette perspective, pessimistes.

C'est dans ce sens qu'on a majoré non pas la réalité du péché, mais sa puissance par rapport aux ressources de bien qui sont dans l'homme. Avec ces atténuations, qui me semblent toucher l'essentiel, je vous donnerai un petit peu raison.

LE PRÉSIDENT : L'heure est arrivée de clore. Vous avez vu que ces Rencontres de Genève ne peuvent pas déboucher sur des conclusions en quelque sorte canoniques, qui seraient adoptées d'un commun accord. Nous nous efforçons ici de lire notre époque. Nous voulons en être les interprètes, et si possible les interprètes perspicaces, parce que notre époque est en partie notre œuvre, en partie l'œuvre qui nous a été léguée par les générations qui nous précèdent.

Or, les instruments avec lesquels nous tentons d'interpréter cette époque, font partie de l'histoire. Nous sommes des hommes de ce moment historique. Nous ne pouvons pas le dépasser. Nous ne pouvons pas lire l'époque autrement que du sein même de cette époque, avec les ressources qui sont les siennes, avec les aveuglements spécifiques qui sont les nôtres. Mais, du moins avons-nous tous ici essayé d'être responsables vis-à-vis de ce qui nous environne. Nous avons à répondre, et nous avons à dépasser.

p.307 Sans doute, comme l'a si bien remarqué M. Aranguren, il est impossible d'avancer sur tous les fronts à la fois. Les Rencontres de Genève avancent sur un tout petit front. Du moins avons-nous eu l'impression durant ces quelques jours, que par le dialogue, l'amitié, nous avons quelque peu avancé ; car, qu'est-ce qu'avancer, sinon rendre possible un peu plus d'exercice de la liberté ? Peut-être est-ce même là une des meilleures définitions de la morale : exercer sa liberté, et faire en sorte que d'autres puissent l'exercer un peu mieux, en se délivrant de conditions matérielles asservissantes.

Nous avons essayé d'éveiller la liberté de nos auditeurs, de les informer, car il faut beaucoup de liberté pour mener ce combat dont parle Gracián, puisque son nom est apparu dans la conversation : ce combat qu'il définit dans une formule lapidaire tacitienne, en disant que la vie de l'homme est milice contre la malice de l'homme. J'espère que pour cette milice qui nous attend tous, ces Rencontres vous laisseront un peu mieux armés.

Où va la civilisation ?

Je ne voudrais pas conclure sans avoir remercié tous ensemble les conférenciers, et tout particulièrement aujourd'hui José Luis Aranguren, qui a si admirablement répondu à toutes les questions qui l'ont assailli, et aussi les invités, et bien entendu le public dont l'intérêt nous soutient, car les Rencontres sont tout cet ensemble.

@

Où va la civilisation ?

INDEX

Participants aux conférences et entretiens

@

ARANGUREN, José Luis : **143**, 189, 248, 285-289, 292, 294, 297, 300, 302-304.
ASSAAD, Fawsia : 227, 229.
BACZKO, Bronislaw : 159, 217.
BASSAND, Michel : 240.
BAUD-BOVY, Manuel : 256.
BEUVE-MÉRY, Hubert : 195-235.
BONNEFOUS, Edouard : 163.
BUCHANAN, George : 245.
CASTAGNOLO, Umberto : 232.
CHAVANNE, André : 259-282.
CHRISTOFF, Daniel : 222.
COTTIER, Georges : 162, 287, 305.
DORFLES, Gillo : **87**, 199-201, 237, 239, 240, 242, 244, 246-253, 255-257.
DUBARLE, Dominique : 263, 283, 298.
FABRE-LUCE, Alfred : 259, 290, 293.
FAESSLER, Annie : 225.
FAESSLER, Marc : 207.
FERRAROTTI, Franco : 166.
GIROD, Roger : 175-193.
GONZALES : 190.
GOORMAGHTIGH, John : 196.
GRANDJEAN : 255.
GROSSER, Alfred : **101**, 198-202, 205, 207, 209, 210, 212, 215, 216, 219, 221, 222-224, 226-235.
GUNN, S. William A. : 180, 181, 271.
HAINARD, Robert : 174, 269.
IVASCO, Georges : 161, 279.
IWASKIEWICZ, Jaroslaw : 256.
JEAN-RICHARD, Charles : 187, 201.
JUNOD, Robert : 229.

Où va la civilisation ?

KELLERHALS, Jean : 220.
KENDE, Pierre : 168-171, 176, 183, 185, 186, 244, 277, 295.
KOWARSKI, Lew : 274.
LEPRINCE-RINGUET, Louis : **121**, 261, 265-268, 270, 272-275, 277, 279, 281.
LUKIC, Radomir : 241, 242, 247.
LUNEL, Armand : 171, 270.
MARINO, Adrian : 173, 276, 301, 302.
MARTINEZ : 190, 191.
MAYOUX, Jean-Jacques : 164, 211.
MESNIL DAUVERNEY, Jean : 233.
MUHLETHALER, Jean : 234.
NANTET, Jacques : 195, 279.
NICOD, Claude : 253.
PICOT, François : 238, 254.
ROBAUX, Marianne : 233.
ROCHEDIEU, Edmond : 165, 251.
SAFRAN, Alexandre : 286, 287, 300.
SCHEURER, Paul : 268.
SCHWARZ : 237, 252, 253.
STAROBINSKI, Jean : 157-174, 221, 244, 248, 249, 283-307.
STAVENHAGEN, Rodolfo : **43**, 177-179, 181-184, 186, 187, 190-193.
SZABOLCSI, Miklos : 246, 247.
TERTULIAN, Nicolas : 167, 213, 216, 275.
TSCHUDI, Hans Peter : **15**.
VAN CAMP, Henri : 175, 178, 179, 203-204, 206, 207.
VASSARD, Catherine : 231.
VERTONE, Teodosio : 280, 303.
VICARI, Jacques : 237-257.
VLADESCU-RACOASA, Gheorghe : 189.
ZIEMILSKI Andrzej : 224, 243, 254.

*

Conférences : [Tschudi](#) - [Stavenhagen](#) - [Grosser](#) - [Dorfles](#) - [Leprince-Ringuet](#) - [Aranguren](#)

Entretiens : [Premier](#) - [Deuxième](#) - [Troisième](#) - [Quatrième](#) - [Cinquième](#) - [Sixième](#) - [Septième](#)

@