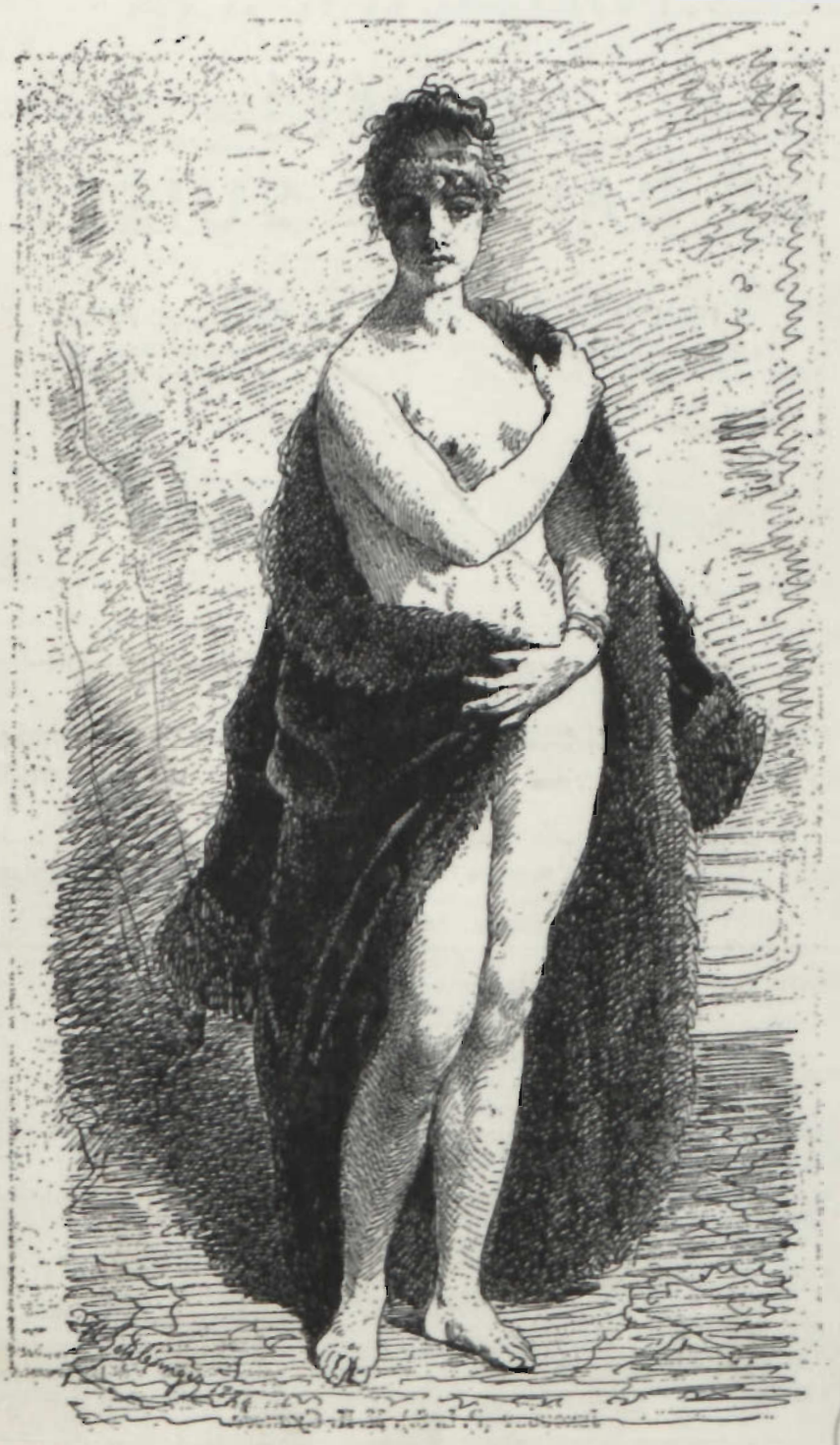
REVUE NEUCHATELOISE 15e année Printemps 1972 N° 58

LA CHUTE DES TABOUS



SCHLESINGER (H.). H. C. *Vénus moderne. — A modern Venus.*

REVUE NEUCHATELOISE
Case postale 906, 2001 Neuchâtel

15e année
Printemps 1972
N° 58

Rédaction : Nicolas Bonhôte - Frédéric-S. Eigeldinger - Jean-Paul Humbert
Claude Iseli - Jean-Pierre Jelmini - Roland Kaehr
François Landry - Raymond Perrenoud

Administration : Abonnement pour une année : 4 numéros : Fr. 12.—
Mise en service avec le numéro d'hiver
Sauf avis contraire, les abonnements sont renouvelés d'office
Prix du numéro : Fr. 3.50
Abonnement de soutien dès Fr. 20.—
Compte de chèques postaux : 20 - 6841

Numéro réalisé par Nicolas Bonhôte et Jean-Pierre Jelmini

La REVUE NEUCHATELOISE remercie M. Philippe Muller et les personnes qui ont bien voulu participer au débat qu'elle a organisé.

Couverture : Dessin tiré du catalogue illustré du Salon de 1884.
Illustration : « La foule » de Jean-Paul Pittet, dessin réalisé par un élève de l'Ecole secondaire régionale de Neuchâtel, en deuxième année scientifique.

Pour son prochain numéro, la REVUE NEUCHATELOISE a choisi de publier, en collaboration avec l'Association Romande du Personnel de Librairie et de l'Edition, un important texte de Denis de Rougemont « Les méfaits de l'instruction publique » (1929), revu et augmenté par l'auteur.

« A l'intérieur de cette poussée générale, l'aspiration à l'autonomie individuelle introduit cependant une tension presque insoutenable. » (Page 9)

La chute des tabous et l'émergence d'une nouvelle manière de vivre en société

Philippe Muller

« Tout dans l'histoire est tâtonnement, essai », dit quelque part Nietzsche. Et il ajoute ailleurs l'idée que les diverses cultures sont autant de climats spirituels, dont chacun a son action spécifique sur les organismes, stimulant ceux-ci, étouffant ceux-là; la science de l'histoire, en somme, n'est que la science des diverses cultures, et elle constitue ainsi une sorte de pharmacologie, où l'on trouve l'inventaire des médicaments auxquels on peut recourir pour guérir celui qui étouffe dans sa culture : « Grâce à l'histoire, dit-il, on lui donnera de l'air, on le maintiendra en vie; même les hommes des cultures bloquées dans leur développement ont leur valeur » (*Humain, trop humain,* II, paragr. 188).

Au sens propre et au sens figuré, nous sommes entrés dans une ère d'étouffement. Un nombre croissant de personnes se sentent physiquement atteintes dans leur possibilité d'accomplissement par l'époque actuelle. Et elles cherchent dans les cultures autres, dans les temps révolus ou les espaces lointains, les climats spirituels où elles pourraient respirer mieux. Nous avons là une des raisons qui rend fascinante l'histoire. En resaisissant les centaines de milliers d'années depuis que l'homme est sur la terre, et qu'il pense, nous trouvons une série d'images de nous-mêmes qui constituent autant de possibilités humaines. Nous nous retrouvons dans l'incertitude et l'isolement des groupuscules humains dans la forêt primordiale, chassant et cueillant des baies, cherchant déjà à ensorceler les êtres et les choses par la magie des dessins et sans doute des formules. Nous en émergeons pour entrer dans la lumière de l'histoire écrite, très tard dans l'aventure humaine, quand l'agriculture est déjà l'activité maîtresse, quand les sociétés sont complexes, et permettent des loisirs aux privilégiés. La Grèce vit en présence de ses dieux. La vie quotidienne grecque, comme en témoignent encore les monuments des villes et les objets des musées, est enveloppée, enserrée de rites et illuminée par de belles apparitions. Mais le même peuple invente la raison humaine, et par là, les premières sciences, l'universalité des mathématiques, la démonstrabilité de la logique. C'est peut-être ce second aspect que nous retenons de préférence, bien qu'il n'ait existé que pour un nombre très réduit de personnes, dans des endroits privilégiés. Mais dès les Grecs, nous pensons de manière efficace, comme aucune autre culture n'a pu l'apprendre, et nous nous sentons, sur ce point, dans une filiation directe.

Rome représente pour nous tout autre chose : la présence de la loi. Les Grecs n'avaient jamais résolu le problème de la coexistence des cités, des groupes humains. Rome se constitue dès l'abord comme civilisatrice, comme garante de la loi, comme créatrice d'ordre. Si la science et la philosophie (sous sa forme de logique et de métaphysique) restent dans la pénombre pendant l'époque romaine, c'est surtout parce qu'au foyer de l'attention se trouve l'effort par lequel l'homme impose l'ordre, à soi et aux autres, dans l'obéissance commune aux mêmes règles. D'où l'importance chez les Romains de l'orateur, qui construit la cité par son activité de législateur, l'importance aussi du poète qui donne la voix à cette cité en en décrivant la naissance et les vicissitudes, l'importance enfin de l'historien qui cherche dans les faits passés les raisons de la grandeur présente.

Sur cet arrière-fond classique, le christianisme représente une péripétie décisive. Ce que les Grecs cherchaient dans le monde, le cosmos, ce que les Romains trouvaient dans l'Etat et son ordre, le chrétien désormais le trouve en soi. Le divin n'est plus répandu sur la nature, animant les cieux, habitant les halliers, surgissant au détour du chemin ou souriant dans les flots apaisés; il n'est pas non plus dans la mission civilisatrice comme le vivaient les Romains, il est désormais intérieur, le plus intérieur de notre intimité. C'est sous cette forme qu'il commande le respect, tant en soi que dans les autres personnes, quelles qu'en soient les conditions sociales ou économiques, voire même quel qu'en soit l'âge ou le sexe.

Certes, ce message universalisant du christianisme a été longtemps encapsulé par la stagnation générale de la société. On saisit nettement, pendant tout le XVIIe siècle, l'oscillation des décès et des naissances, dans les communes d'Angleterre ou des provinces françaises dont on a dépouillé les registres, en relation avec le prix de subsistances, et l'on constate que le chiffre de la population reste étonnamment stable malgré le nombre considérable des enfants. La mort saisit les vivants sous tant de formes que chaque individu pèse à peine, qu'il ne parvient qu'avec effort à s'imposer dans l'existence, à s'établir dans la société, et seulement s'il s'adapte, s'il se coule sur les modèles reçus et imposés de l'extérieur.

Mais par mille voies différentes, dès le milieu du XVIIIe siècle, la société stagnante du passé s'ouvre, se fait changement, élan, essor. La population gonfle, les activités se multiplient, la science élaborée dans l'ombre passe au premier plan et marque la vie quotidienne, l'industrie moderne com-

mence à bouleverser nos paysages et nos esprits. Le trait principal qui ressort de cette période essentiellement occidentale est sans aucun doute la créativité humaine. Désormais, la nature cesse de dominer exclusivement. L'homme la double d'une surnature qui ne doit à la nature que ses matériaux et son occasion. Le monde moderne est né, d'abord avec ses misères et ses déchirements, puis avec les problèmes de l'abondance, de l'inégalité, de l'excès en tout.

En resaisissant ainsi la trajectoire passée, en retrouvant, à chaque étape, une certaine façon d'être homme qui est encore en nous une possibilité vivante, nous prenons meilleure mesure de ce que l'histoire a été jusqu'ici. Nous y voyons deux élans conjoints, mais souvent séparés, et qu'on peut traiter isolément. Le premier nous porte à dominer la nature. Nous sommes allés dans cette voie au point que nous avons entre nos mains notre destin. Si le monde continue, je veux dire le monde humain avec ses ombres et ses lumières, ce n'est plus à la nature que nous le devons, mais au fait que nous n'avons pas encore utilisé les moyens qui sont en notre pouvoir pour le détruire. Depuis vingt-cinq ans, nous sommes en sursis. Comme, de toute évidence, ce sursis risque à chaque moment d'être révoqué, et que ce que nous pouvons faire, chacun de nous, à notre place, dans notre vie quotidienne, semble sans efficace imaginable pour reculer ou empêcher complètement cette échéance, notre époque se teinte d'une coloration un peu sinistre, et cynique. Mais elle nous incline au bilan, et donne à la réflexion sur la guerre, sur la paix, sur l'ordre social une urgence et une centralité qu'elle n'a jamais eue encore. D'où le second élan, qui double l'effort de domination de la nature d'un effort parallèle pour la domination des relations sociales. Le physicien Heisenberg note qu'à l'intérieur de la physique, le savant moderne retrouve toujours déjà l'homme dans sa recherche, parce que le fait scientifique même est inséparable désormais des opérations par lesquelles on le fait émerger à l'existence. Mais c'est encore bien plus vrai dans les relations humaines. Ici, on se trouve, dans le sens fort et désespérant du terme, « entre nous », « entre hommes ». Il n'y a plus de recours extérieur. Le temps nous est compté : c'est avant le siècle prochain qu'il nous faut trouver le moyen de discipliner la violence que cent mille, un million d'années insécures ont inscrite dans nos héritages génétiques, et instaurer un ordre qui permette à chacun de s'épanouir dans la prospérité de tous.

Dans la distinction de ces deux dimensions de l'histoire, nous saisissons deux aspects de ce qui est désormais notre situation d'hommes modernes. D'une part l'extrême exaltation. Jamais l'homme n'avait pu autant que nous pouvons. Nous pouvons dire pour l'humanité ce que j'ai entendu dire à un industriel de chez nous : « C'est impossible ? donc c'est un problème pour nous ! » Mais en même temps, et presque de la même haleine, il faut voir que jamais l'homme n'a été aussi démuni, impuissant qu'aujourd'hui, cerné de toute part par des mécanismes qui le dépassent, manipulé dans son travail, dans ses loisirs, dans sa manière de penser comme dans la composition des repas, dans tous les moments de sa vie sociale complexe.

« Seuls ceux qui détiennent les clefs de l'avenir peuvent déchiffrer le passé », dit encore Nietzsche, et il plaide pour que seuls les forts, les robustes d'âme et d'élan s'ouvrent à la connaissance historique. Car la fascination du passé peut énerver l'énergie, détourner l'attention, endormir la vigilance, et procurer des alibis à ceux qui de toute façon renoncent à être les auteurs de leur destin. La crise de notre temps, dans la mesure où elle est plus que simple changement, réside en bonne partie dans l'irruption de l'avenir dans nos vies. Nous sommes tous plus ou moins choqués par le futur, dans le sens le plus médical de ce terme. Ce choc du futur renforce encore le sentiment d'impuissance dont nous parlions tout à l'heure. Mais, une fois de plus, à une provocation de notre environnement mental, nous répondons par une parade. Au lieu de nous détourner de l'obstacle, nous pouvons aller droit sur lui, et ce futur menaçant, le dévisager en face pour en dominer les prestiges.
Cette attitude de courage et de présence d'esprit porte aujourd'hui un nom : c'est la prospective. Elle a suscité ses méthodes, elle a déjà ses sociétés savantes, ses confrontations, ses congrès, ses classiques. Elle consiste essentiellement à discerner, dans le présent, les tendances qui le soulèvent et le transforment, et préparent dès maintenant l'avenir à terme moyen. Par le choix de modèles mathématiques, elle permet de préciser les interactions entre diverses composantes de ces tendances, et elle procède en faisant varier les divers paramètres, de manière à obtenir plusieurs scénarios de probabilité déterminable.
Ce qui nous importe ici, c'est l'indication que nous trouvons comme résultat de travaux de ce genre, ceux de Kahn & Wiener à l'Hudson Institute

(*L'an 2000*, Paris, 1967). Parmi les treize évolutions majeures auxquelles ils réduisent la « tendance multiple » engendrant sous nos yeux l'an 2000, la première à laquelle ils s'arrêtent est d'ordre moral. Ils voient l'élément principal des temps présents dans l'aspiration à une philosophie du contact sensoriel, de la rencontre. L'homme contemporain veut multiplier ses surfaces de contact avec le monde. Il n'accepte plus qu'on lui prescrive, de l'extérieur, ce qui convient et ce qui ne convient pas. Il refuse les choix qu'on lui impose. Dans l'ordre des saveurs, cela annonce une multiplication des goûts, une curiosité sans limite à l'égard de ce qui peut être dégusté, de ce qu'on n'a jamais mangé ou absorbé, dans le passé ou dans le présent lointain. Dans l'ordre des appréciations, par exemple dans l'art, le moderne suspecte tout ce qui a déjà une fois été fait, dit, peint, sculpté et y voit une menace contre la virginité d'un contact direct avec l'œuvre.

Cette aspiration à une rencontre vécue avec le monde, et avec tous les aspects du monde, nous pouvons dès maintenant observer comme elle bouleverse nos attitudes scientifiques, morales et religieuses, et nous n'avons qu'à extrapoler un peu l'évolution dont nous sommes nous-mêmes les acteurs pour voir surgir à la fois les problèmes de notre société et l'esquisse des solutions qu'ils comportent sans doute.

De fait, dans le domaine des choses sues, l'aspiration à une rencontre vécue devient le *principe d'opérationalité* qui marque si profondément notre attitude à l'égard du monde et nos modèles scientifiques. En bref, ce principe demande que nous n'affirmions rien sans indiquer l'opération par laquelle notre assertion peut être validée. Il figure déjà chez Descartes, qui décidait de ne jamais recevoir aucune chose pour vraie qu'il ne la connût évidemment être telle (*Discours de la Méthode*). Pris au sérieux, il commande la révolution de la relativité au début de ce siècle. Il a profondément renouvelé la psychologie, en l'obligeant à préciser la portée de ses concepts et de ses modèles explicatifs. Il est aussi à l'origine de la renaissance philosophique, chez son principal artisan, Edmund Husserl, le créateur de la phénoménologie.

Dans la morale, la tendance moderne demande la mise à l'épreuve de toute prescription, la justification de toute norme. Ce n'est pas un hasard si notre époque connaît une renaissance d'un auteur comme le marquis de Sade, ainsi que la vogue de la science-fiction. Dans les deux cas, il s'agit d'aller jusqu'au bout des expériences, jusqu'aux limites de l'imaginaire, de tendre

à tel point l'arc de nos possibilités qu'il craque et nous informe ainsi sur ce qui constitue son empan réel. Mais c'est sans doute dans la religion que l'aspiration moderne à tout juger par une expérience directe a les conséquences les plus lourdes. La religion a toujours eu deux faces jusqu'ici dans notre histoire. D'une part, elle cimente une communauté, elle suscite un culte, des rites publics que tous les croyants font du même cœur et du même geste. Dans ce sens, elle est positive, elle est institutionnelle. Mais elle a toujours aussi reposé sur l'adhésion intime du croyant. Nous entrons dans un monde où la religion va devenir chose privée, et ne conservera plus que son aspect volontaire et dédicatoire.

C'est à ce point que nous voyons apparaître toute l'importance symptomatique de ce que nous avons proposé d'appeler « la chute des tabous ». Le terme nous vient de l'anthropologie culturelle, de l'étude comparée des religions, et nous l'avons emprunté aux Polynésiens. Il renvoie à quelque chose d'interdit, mais non pas tant par une loi formulée dans les règles, comme les prescriptions de la circulation, plutôt par une sorte de consentement social, par l'adhésion à une coutume. En regardant mieux, on lit dans ce qui est tabou la présence d'un ordre social auquel l'individu doit respect, et la rupture d'un tabou revient à un refus de cet ordre social. Dans les sociétés archaïques, cette rupture va déclencher des forces magiques, va provoquer une catastrophe naturelle, et appeler sur la communauté coupable d'abriter en son sein l'individu criminel l'ire des dieux justement mobilisés. Au début de l'Illiade, Agamemnon, en ne respectant pas le prêtre d'Apollon, fait fondre la peste sur l'armée grecque, qui est décimée jusqu'au moment où le crime initial aura été réparé.

En d'autres termes, le tabou est un frein à l'initiative individuelle. Il annonce au sujet isolé qu'il n'est pas seul, qu'il a des devoirs envers la collectivité, qu'il doit respecter certaines règles de fonctionnement social et soumettre la satisfaction de ses propres désirs à un contrôle externe. Freud remarque aussitôt qu'on n'interdit que ce que l'on désire fortement, d'où le tabou universel de l'inceste, mettant une barrière entre le sujet et ce qu'il aime le plus profondément et le plus lointainement. Lewin ajoute ici que le fait seul de mettre une barrière rend un objet plus attirant. Dans une cafeteria d'étudiants, les desserts qui sont le plus éloignés de ceux qui se servent se revêtent d'une attirance supplémentaire. Quoi qu'il en soit, que l'objet soit le plus désiré et choisi par la société pour être interdit, ou que l'inter-

diction le rende cher, l'essentiel est bien la présence du social à l'intérieur de l'élan individuel comme un frein, comme une exigence de respect. Dans mon désir, je rencontre ainsi l'extraordinaire, l'extra-personnel, ce qui a pour moi visage d'absolu.

On voit maintenant ce que peut signifier la chute des tabous. Elle correspond exactement à l'aspiration décrite à la rencontre vécue de l'homme et du monde, au contact personnel avec les choses et les gens. Elle représente le côté négatif de l'autonomie à laquelle le moderne aspire, et qui a déjà si profondément marqué notre culture, et dont on peut attendre encore d'autres effets dans les années à venir.

En regardant de près comment la science moderne de la nature est née au XVe siècle, on constate, en effet, qu'elle n'a été possible que par une désacralisation préalable du réel, du monde des étoiles comme des choses de cette terre, du grand monde qui nous entoure comme du petit monde qu'est le corps et l'esprit humain. Galilée fait scandale quand, pointant sa lunette sur la lune, il en décrit des imperfections, ou quand il découvre des taches sur le soleil qui ne peuvent s'expliquer autrement que par des altérations de sa surface. C'est qu'il rompt avec une conviction profondément intégrée à tout le reste de la conception du monde, et qu'il met en péril la convention sociale fondée sur cette conception unanime des choses. Devant les progrès successifs de l'esprit scientifique, les tabous antérieurs tombent inéluctablement. Les planètes s'organisent dans l'espace vide, les étoiles naissent et meurent, le désordre et la corruption atteignent les choses célestes, comme, depuis toujours, les choses terrestres les manifestaient. Après les choses, l'esprit humain, et les relations sociales elles-mêmes. Et parmi celles-ci, les relations les plus intimes et les plus denses, celles des sexes, celles des parents et des enfants, celles des supérieurs et des inférieurs. Par contagion irrésistible, plus rien n'est sacré pour le savoir, et l'on s'efforce même de faire une science du sacré.

A l'intérieur de cette poussée générale, l'aspiration à l'autonomie individuelle introduit cependant une tension presque insoutenable. De fait, le savant vrai, qui veut respecter le principe de n'affirmer comme vrai que ce qu'il a lui-même vérifié, devient, par le progrès même des recherches, le spécialiste d'un brin de réalité toujours plus menu, jusqu'à l'idéal scientifique ironiquement annoncé par George Bernard Shaw de tout savoir sur rien. Le problème de la communication entre les savants freine l'élabora-

tion d'un univers du savoir qui fasse l'unanimité. Des églises se reforment au sein de ce qui devait être l'abolition de toute foi au profit du seul rationnel. On parlait jadis de la rage des théologiens, et l'on sait qu'elle a dressé bon nombre d'échafauds et de bûchers. On en est à la rage des savants, s'excommuniant allègrement, et dès qu'ils en ont l'occasion, bloquant les crédits des collègues faisant mine d'indépendance.

C'est cependant sur le plan de ce qui a été la morale que la chute des tabous a les effets les plus notables. Depuis la Révolution française, en groupes restreints et dans des existences individuelles, généralement dans les milieux les plus privilégiés, des expériences diverses se menaient, visant à prendre « à rebours » les prescriptions sociales antérieures. Surtout sur le plan imaginaire, on s'efforçait d'aller à la limite, à la limite de la souffrance, de la joie, de la conscience, de l'inconscience, du dérèglement de tous les sens, de l'action sur les autres. Mais notre époque a dépassé ce stade de l'expérience-pilote. Elle a brusquement élargi à toute la société ce qui n'était précédemment le cas que d'une minorité. Les effets en sont visibles à tous, ainsi que les efforts d'arrière-garde de ceux qui s'accrochent aux tabous au moment même où ils sont en train de perdre leur emprise. Je voudrais ici prendre trois exemples de la disparition des contrôles sociaux dans la conduite individuelle.

Le premier est un peu ambigu. Il s'agit de la vague de drogue qui a submergé les jeunes Américains, et qui nous atteint par contre-coup. Nous pénétrons indiscutablement dans une ère où nous allons décider quotidiennement de notre humeur. Jusqu'ici, l'alimentation jouait un rôle de subsistance. Elle prend l'allure de la diététique, c'est-à-dire du conditionnement minutieux de notre fonctionnement somatique et mental. Certes, en gros, nous avons toujours connu cela, et les banquets, l'absorption de substances enivrantes, comme l'alcool, ou stimulantes, comme le tabac, d'autres pratiques encore ont amorcé depuis longtemps cette technique que l'homme exerce sur lui-même pour se procurer des émotions déterminées. Seulement les moyens modernes laissent entrevoir une domination grandissante de cette humeur. Chacun se trouve désormais, en principe, devant la possibilité de se faire rêver, de se tenir éveillé, de s'étourdir, ou de se stimuler comme il le décide bon. Et comme la régulation externe cesse de prescrire ce que l'homme a le droit ou non de faire, chacun se croit aussi habilité à décider individuellement de ce qu'il veut ressentir. Cette stimu-

lation délibérée a des aspects qui la rapproche de l'auto-érotisme. Dans son corps, chacun a la ressource du plaisir, et peut décider de sa volupté. Mais si l'exercice de ces ressources représente une phase régulière de la maturation, et si le plaisir, à un certain moment de notre développement, peut sans danger être recherché pour lui-même, l'adulte dépasse cette phase, et intègre le plaisir dans la relation intime de l'amour partagé et consenti. On voit mal dans quoi la stimulation recherchée aujourd'hui dans la drogue peut se fondre ultérieurement, et elle semble annoncer une prédominance exclusive d'un principe d'auto-satisfaction fermée sur elle-même qui détournera durablement l'individu de la réalité, et l'enfermera dans une forme de névrose. Dans la mesure où cette névrose rendra celui qui en est affecté incapable de subvenir à ses propres besoins, et le mettra dans la dépendance des services sociaux conçus dans un sens large, on comprend que la société cherche à se prémunir contre elle, et agit répressivement, de manière à équilibrer par des désagréments sérieux le plaisir que recherchent les habitués des drogues. C'est dans ce sens que je disais tout à l'heure que ce premier problème est ambigu. La société, c'est-à-dire l'ensemble des personnes participant au même destin, cherche à s'assurer contre des frais ou des coûts futurs en intervenant dès maintenant pour renforcer les tabous par des mesures de police.

Le second exemple touche en apparence au premier : il s'agit de l'érotisme contemporain. On y retrouve l'expérience des limites dont je parlais il y a un instant, mais je ne veux ici mentionner que la liberté nouvelle avec laquelle on dit et on montre ce qui concerne le sexe. Curieuse situation, de voir les personnes gênées qu'on dise ou fasse voir ce qui est par ailleurs leur pratique quotidienne ! Se gêne-t-on pour manger ? Se gêne-t-on pour fumer ? Ces deux sources de satisfaction ne sont-elles pas des composantes infantiles sexuelles, qui devraient nous mettre dans un embarras au moins aussi grand que la présence de la forme accomplie et adulte de la sexualité ? Certains pays font l'expérience que la disparition des contrôles sociaux, loin de nuire à la moralité publique et de conduire à un relâchement général, ou aux crimes sexuels, tend au contraire à « normaliser » la vie privée, c'est-à-dire à renvoyer précisément à des décisions individuelles la source et le mode de la satisfaction sexuelle. Une commission sénatoriale, aux Etats-Unis, vient de consacrer plusieurs mois à une enquête approfondie sur les effets possibles d'une libéralisation complète :

à seize voix contre deux (ces deux représentants des milieux religieux), cette commission a suivi les conclusions des diverses expertises faites, et a estimé désormais superflue toute mesure de répression sur le plan dit de la pornographie.

Le troisième exemple annoncé est l'expérimentation, au-delà de l'érotisme, de nouvelles formes de liaisons entre hommes et femmes, celles qu'on appelle « communes » ou « grandes familles ». La revue *ESPRIT*, dans son numéro de mars 1971, publiait un documentaire saisissant sur l'expérience vécue d'une jeune femme intelligente, sociologue, dans un groupe conjugal allemand, avec un débat à ce propos qui en fait ressortir les divers aspects. Je n'en retiendrai qu'un seul, l'effort de vivre des relations humaines plurielles en conscience entière, et exigeante. Le récit de Mme Orenga montre très bien que l'expérience de la grande famille n'est pas seulement un ensemble de pratiques, jouées par les participants sur le plan seul de l'action. Elles sont au contraire doublées, à chaque instant, d'une élaboration verbale très poussée, la théorie éclairant la pratique à tous les tournants de la vie commune. Malgré l'échec final de cette tentative-là, Mme Orenga peut écrire : « J'entends déjà les réflexions malveillantes des moralisateurs et autres conservateurs qui savent tout avant d'avoir jamais rien essayé... Je leur répondrai calmement que cet échec est aussi la plus grande réussite de ma vie; que ce que nous avons appris sur nous-mêmes et sur les autres pendant ces mois de tentative commune vaut des trésors d'études théoriques de psycho-sociologie; et que l'expérience que nous avons faite, aussi incomplète qu'elle soit, est une des plus riches qu'une vie puisse apporter » (p. 480).

Par l'expérience vécue dans le domaine conjugal on touche plus qu'on ne pense au troisième grand pan de notre existence humaine, celui où nous nous interrogeons sur ce que nous pouvons espérer, le plan religieux. C'est pour l'instant ici que l'autonomie inhérente aux temps modernes a ses incidences les plus nettement en rupture avec la vie en société jusqu'ici. Nous y faisions allusion tout à l'heure en notant que nous entrions dans une ère de religion privée. C'est cela qu'on a entendu dans la réflexion théologique récente sur le fameux mot de Nietzsche : Dieu est mort. On veut dire que l'ensemble des institutions humaines où jusqu'ici l'absolu se réfugiait se sont effondrées. Par contre-coup, sur ce sauve-qui-peut atteignant les formes traditionnelles d'adoration de ce qui nous

dépasse, se détachent curieusement d'autres formes de communion, celles du sport (avatar moderne du Mars mythologique), celles de l'aventure scientifique (où l'on retrouvera facilement la Minerve des Latins), celles de l'aventure médicale (où revit victorieusement Apollon). Seul manque dans cette résurrection de l'Olympe antique le grand dieu, le père des hommes et des dieux, qui semble s'effacer devant les manifestations particulières du religieux.

En conséquence de cette rupture d'unanimité sur le plan religieux, nous n'avons plus non plus de conceptions partagées sur l'art, ni sur l'histoire, ni, finalement, sur l'homme. L'art s'éparpille en arts divers, et chacun des arts s'effondre en tentatives désespérées pour rompre les limites, sauter hors des exemples, au point que tout semble avoir été peint, ou entendu, de ce qui peut se présenter comme surface peinte ou comme ensemble de combinaisons sonores. De même, l'histoire ne semble plus nous conduire nulle part. Lévi-Strauss le formulait récemment sur son ton désabusé: « Si l'histoire a un sens, il n'est pas bon. Car l'humanité ne fait pas son histoire dans le sens le mieux propre à assurer son bonheur [...] Aujourd'hui, le péril majeur pour l'humanité ne provient pas des entreprises d'un régime, d'un parti, d'un groupe ou d'une classe. Il provient de l'humanité elle-même dans son ensemble, qui se révèle être sa pire ennemie en même temps, hélas ! que du reste de la création ».

Toutes ces incertitudes finalement se concentrent sur ce qu'est l'homme. Déjà en 1928, Max Scheler constatait que nous ne savons plus ce qu'est l'homme, et, fait absolument nouveau dans l'histoire, que nous savons que nous ne le savons plus. Les quarante ans qui viennent de s'écouler auraient-ils apporté une correction à ce constat d'impuissance et de nihilisme ?

A cette question, je crois qu'on peut aujourd'hui apporter une prudente réponse affirmative. La chute des tabous a des aspects négatifs, comme toute innovation, comme toute déstructuration. Elle nous coupe désormais de la société archaïque qui survivait derrière les bouleversements des temps récents. A cet égard, elle est une rupture, et toute rupture est aussi deuil, séparation par rapport à quelque chose de familier. Nous sommes en deuil de notre histoire passée, qui est bien, pour nous, devenue une histoire dépassée, celle d'un monde de relations humaines marquées par

les hiérarchies et les stratifications issues de la violence, de la conquête, de la pénurie dans laquelle nous avons, comme espèce, toujours vécu, et qui est inscrite en creux dans notre équipement héréditaire. Mais, comme le note Morin dans cette longue méditation sur l'homme contemporain qu'est son *Journal de Californie*, ce temps de crise est aussi temps d'une nouvelle naissance.

Depuis quatre siècles, chaque césure dans notre évolution peut être rapportée à une science directrice, qui, pour un moment, entraîne l'esprit et lui pose les problèmes les plus redoutables et lui inspire les solutions les plus générales. Au départ, cette science directrice a été la physique, puis, le siècle passé, en concurrence avec la physique, la chimie. Nous sommes entrés dans le siècle de la biologie, cette science comprise de manière assez large pour qu'on y rattache les sciences concernant cet être vivant particulier qu'est l'homme. Du fond de notre être, monte, avec la biologie, une nouvelle conscience de ce que nous sommes. A partir de cette conscience nouvelle, nous discernons mieux ce qui est vivant et ce qui est mort dans les régulations dont l'individu était étayé dans la société périmée. Nous pouvons aussi mieux poser les problèmes auxquels nous avons à faire face, et qui sont, dans l'immédiat, l'aménagement de notre biosphère, et, dans la mesure où nous y parvenons, la maîtrise de notre propre biologie, la régulation de notre propre croissance d'espèce vivante.

Nous voyons ainsi poindre l'aspect positif de l'autonomie propre aux temps modernes, l'affirmation après la rupture. Si le contrôle social se relâche, ce n'est pas dire que nous allons vivre sans règles, c'est surtout affirmer que les règles auxquelles nous donnerons notre adhésion sortent de nous-mêmes, nous expriment autant qu'elles nous contraignent. Piaget a montré, dans l'évolution morale de l'enfant, qu'il commence par un stade où les règles existent bien, mais elles sont posées comme extérieures, comme absolues, et simultanément qu'elles sont très mal respectées. N'est-ce pas une analogie saisissante avec la société périmée, avec ses tabous multiples, et pourtant son immoralisme de fait ? La science existait bien, mais elle était fragmentée en domaines spécialisés, et de toute façon réservée, comme une chasse gardée, à un nombre infime de personnes. Dans sa vie morale, l'individu se trouvait bien confronté à mille règles absolues, qui lui prescrivaient de toujours préférer la satisfaction lointaine à la satis-

faction proche, une certaine ascèse devant les plaisirs de la vie, un cadre rigide pour l'expérience de sa sexualité et pour le déploiement de son intimité. Mais si l'on juge les gens sur ce qu'ils font plutôt que sur ce qu'ils professent, ces tabous abrupts coexistaient avec un hédonisme larvé, avec une dissolution des conduites réelles, un mépris des cadres coutumiers et des transgressions de toutes sortes.

Nous accédons lentement au stade ultérieur que décrivait aussi Piaget, où les règles sont assouplies, où elles apparaissent bien à la conscience comme des règles du jeu, auxquelles on va se soumettre par un acte libre de volonté, mais qu'on pourrait tout aussi bien modifier si tout le monde le veut bien ensemble. Du même coup, ces règles moins absolues sont aussi mieux respectées. Elles ne sont plus considérées comme la présence mystérieuse du divin dans la vie profane, ou de l'extraordinaire au sein de l'ordinaire. Elles représentent une façon humaine de vivre, celle que des hommes d'un certain moment de l'histoire choisissent pour régler leur conduite, celle que des groupes se donnent pour tout le temps que dure leur résolution de vivre ainsi. Mais, pendant tout le temps de l'expérience ainsi librement et consciemment consentie, ces règles sont aussi bien plus contraignantes que les lois morales d'autrefois.

Cette conception positive de l'autonomie a des conséquences dans les trois dimensions où nous examinions tout à l'heure les inconvénients de la chute des tabous. Elle renouvelle ce que nous pouvons savoir, ou notre attitude à l'égard de la science. Elle structure de manière inédite dans l'histoire humaine les grands choix de la vie morale, en répondant de manière nouvelle à l'éternelle question concernant « ce que je dois faire ». Elle commande enfin une nouvelle attitude à l'égard de ce qui nous dépasse, en définissant à nouveau ce que nous pouvons espérer.

A la dispersion actuelle des spécialisations, la riposte consiste dans un effort supplémentaire de formation. Rien qui soit aussi limité, ni aussi fragile que la formation initiale, celle qu'on peut acquérir dans les voies scolaires. On est ingénieur pour dix ans, électronicien pour quatre, médecin ou chimiste pour moins encore. Naguère, on pouvait faire une séparation claire entre l'enfance où l'on apprend son métier, et la vie adulte où on l'exerce. Désormais, on l'apprend en l'exerçant, on l'exerce tout en se perfectionnant et en se recyclant de manière constante. Et ce qui vaut pour

la compétence professionnelle vaut aussi pour ce qui nous permet de fonctionner au sein de notre société. Cette culture générale se refait tous les jours, s'étend, se restructure, se modèle sur les progrès du savoir. De nouvelles sources d'information s'ouvrent. La TV, et surtout, demain, le vidéotape modifient profondément les conditions de la formation des savoirs. Le livre ne perd pas son emprise, mais change de nature : il devient adjuvant dans la conquête de l'information, qui passe d'abord par le contact direct des yeux. D'où la multiplication des références, des encyclopédies vite renouvelées, des fiches, des systèmes rapidement consultés et qui nous déchargent de la mémorisation traditionnelle. L'homme cultivé, ce n'est plus celui qui sait tout un peu, et à peu près : c'est celui qui sait où se trouve le savoir, qui va droit à la référence précise et récente. On voit ainsi poindre un nouveau type d'universitaire, à partir des spécialistes périmés qui pour quelques années encore sortiront de nos écoles. Tel est l'enseignement majeur d'une recherche prospective que viennent de faire une poignée de jeunes savants, groupés dans « Avenir et formation »; si on les croit, l'Université éclatera bientôt en tant qu'école dite supérieure, au profit d'un ensemble de procédures de formation qui ne seront plus nécessairement localisées dans une seule institution, mais qui se trouveront aussi bien dans les entreprises que dans les séminaires privés ou les organisations de loisirs plus ou moins professionnels, plus ou moins culturels. Pour le domaine de notre action quotidienne, l'autonomie de nouveau type repose sur une tension acceptée entre la société intériorisée dans notre inconscient, et l'aspiration consciemment formulée de la personne à une vie large et accomplie. Jusqu'ici, chaque société et chaque époque a sécrété son type normal, sa manière spécifique d'être homme, et l'a imposé plus ou moins rigoureusement à chacun. Désormais, la normalité ne se concevra plus en fonction d'une société déterminée, mais bien plutôt en fonction de l'accomplissement individuel. Dis-moi si tu es créateur, et je te dirai qui tu es, tel est le symptôme auquel on reconnaîtra bientôt l'homme qui aura été au bout de son évolution, et qui sera entré en possession de lui-même. Du même coup, le monde à venir s'ouvre sur la diversité. On peut plus ou moins prédire comment réagira un Français type, un Arabe type, un Juif type. Mais on ne peut plus du tout prédire comment réagira celui qui personnalise toutes ses relations avec le monde et les autres, et qui se trouve entièrement lui-même dans chacune de ses

rencontres. Fougeyrollas, cherchant à discerner l'effet sur l'homme d'aujourd'hui de la « révolution freudienne », la voit déployer ses effets à trois plans différents. D'une part, elle inspire la nouvelle éducation, rendant attentifs les parents et les éducateurs à la qualité des conduites plus qu'à leur conformisme extérieur. En second lieu, pour les gens qui ont subi des chocs en cours de route, et qui sont restés crispés sur une étape infantile de leur développement, la psychanalyse reste une thérapeutique. Mais pour tous les autres, il suggère une procédure d'auto-analyse grâce à laquelle chacun pourrait reprendre et rectifier ses attitudes et ses conduites, de manière à vivre les yeux ouverts, à la hauteur de soi-même, à la pointe de ses possibilités. Dans cette perspective, la morale prend une figure seulement transitoire. Elle représente une des régulations de la conduite dont nous avons besoin en cours de croissance, mais que nous abandonnerons à l'aube de notre vie adulte pour aller désormais à notre propre pas, sans ces lisières. La morale devient ainsi une société en nous, société provisoire, qu'il nous faut remplacer par la suite par une société consciemment choisie et assumée.

Nous passons par là au troisième pan de notre existence. Le message religieux traditionnel était secrètement lié à l'impuissance. Nous avions besoin d'au-delà, parce que nous ne parvenions pas à vivre et à nous accomplir sur cette terre-ci, dans le destin qui est le nôtre. L'Eglise était ainsi, au milieu de la cité humaine, le signe d'un monde autre, construit par le divin pour nous, et dans lequel nous ne pourrions pénétrer que par un acte d'humilité. Dans cette perspective, l'homme ne pouvait rien apporter de substantiel au monde lui-même. Tout au plus, et c'est la conviction toujours répétée de saint Augustin, l'homme peut-il ôter quelque chose au bien de la création, il peut l'affecter de mal, d'une sorte de néant rongeur d'où découlent la souffrance et le besoin de repentir. On ne conçoit plus tout à fait aujourd'hui l'impuissance radicale de l'homme comme pouvait le faire un homme de la société traditionnelle, quand les prises techniques sur les choses étaient dérisoires, quand le destin quotidien dépendait largement des caprices de la nature, quand la mortalité rongeait la société en sélectionnant impitoyablement ceux qui allaient survivre. Dès le XVIIIe siècle en principe, mais surtout à notre époque, l'action humaine manifeste trop fortement sa créativité, voire même son excès d'efficacité, pour qu'on en reste au constat d'impuissance traditionnel. Nous savons

que l'homme peut beaucoup, qu'aucune borne n'est d'avance tracée à son pouvoir. Mais du même coup, c'est de son action que résulte la société, et nous sommes tous solidaires du bien ou du mal qui y existe.
Par là, la tâche de l'homme contemporain n'est plus d'assurer son salut individuel par la pratique exacte d'un certain rituel. Elle est devenue d'aménager le monde pour que nous tous puissions continuer à y vivre. On peut, sur ce point, accepter le défi que jetait Lévi-Strauss : il s'agit de reconvertir en conditions de vie ce que nous sommes en train de laisser pétrifier en conditions de mort. Dans ces perspectives nouvelles, nous retrouvons l'élan de l'histoire, mais modulé par les circonstances et nos possibilités techniques. Dominer la nature, ce n'est plus en décrypter les secrets et lui arracher celui de l'énergie; c'est dominer en nous ce qui menace la vie même de la nature, instaurer un ensemble de règles qui évite la pollution, qui résorbe nos déchets sans en contaminer les déserts ou les océans, qui assure à nouveau le rayonnement du soleil sur les grandes métropoles dont l'extension va continuer.
Mais le second pan de l'effort humain demeure : il s'agit, parallèlement, et peut-être au préalable, de transformer les relations humaines léguées par la tradition, et de construire tous ensemble un monde humainement habitable. Ne pensons pas ici à tout ce qui est souvent cité comme alibi, les pénuries alimentaires qui frappent encore d'autres sociétés, les guerres encore ouvertes, mais que d'autres mènent. Reconvertissons notre attention vers ce que nous pouvons faire, chacun au centre de son travail et de sa vie privée, pour que les relations humaines se transforment, pour que les relations hiérarchiques cèdent progressivement le pas à une reconnaissance réciproque, pour que les supériorités de l'âge ou de la violence établie disparaissent devant les égalités d'un même élan et d'une même volonté de transparence.
Une chose, cependant, nous a été clairement démontrée par les soubresauts de l'histoire récente. Rien n'est automatique dans l'évolution humaine. L'histoire n'ira pas toute seule à son aboutissement heureux. Laissées à elles-mêmes, les choses prennent plutôt mauvaise tournure. Si nous sommes déjà responsables du fait que l'aventure humaine continue, nous le sommes encore plus de l'avenir que nous sommes en train de faire advenir ensemble.
Il semble bien que le sentiment de l'urgence se répande sur ce point. Revel,

revenant des Etats-Unis, nous annonce que la révolution y a commencé, autrement qu'on ne l'avait prédit, non pas tellement au sein des relations de travail qu'au cœur des universités. Morin parle de révolution culturelle. Il en voit trois formes possibles, une première qui s'enlisera dans la clochardisation, une seconde qui risque d'exploser en guérilla urbaine, une troisième qui « va *peut-être* constituer un tissu social original en colonisant le secteur néo-artisanal, néo-archaïque de l'économie, en tentant des expériences communales-coopératives, en étendant un réseau de solidarité, en modifiant en profondeur le style de vie et les relations humaines ». Il me semble discerner, à l'intérieur même des entreprises vaquant, dans notre société industrielle ou post-industrielle, aux tâches de la production essentielle, de ce qui nous autorise à tous une vie débarrassée des pénuries existentielles majeures qui ont hanté notre espèce depuis le début, une rupture croissante avec les valeurs exclusives du siècle passé. Il ne s'agit plus de s'enrichir isolément le plus rapidement possible. Il ne s'agit plus non plus d'exploiter et de manipuler les autres, mais de permettre à chacun de trouver, dans son travail aussi, une raison de s'accomplir. Quelques hirondelles ne font pas le printemps, et les dépendances du siècle passé subsistent encore concrètement pour la majorité de nos contemporains. Mais la révolte de la jeunesse américaine, celle des meilleurs, nous annonce que la génération montante ne veut plus simplement s'intégrer à une société toute faite. Elle veut d'abord en faire l'inventaire. Elle veut la passer au crible de ses valeurs nouvelles, de cet homme plus entièrement en possession de soi-même, qui met au premier plan le besoin d'un accord moral profond avec lui-même, et qui demande de la réalité sociale qu'elle se conforme à ses exigences plutôt qu'elle n'impose les siennes.

Assurément, ces effets positifs de l'autonomie nouvelle ne sont pas encore partout sensibles. Certains ne voient que le négatif, et ressentent les changements rapides que nous enregistrons dans la vie sociale et la vie privée actuelles comme autant de décadences. Je ne voudrais pas laisser l'impression que par une partialité contraire je vous propose de ne voir que le positif. Non, toute mutation sociale, comme celle que nous vivons, détruit autant qu'elle prépare de nouvelles constructions. Il faut prendre l'un et l'autre, voir dans le négatif, bien réel, un signe d'un positif possible, aider ce positif à surgir en pleine lumière dès que la fièvre se sera un peu calmée.

Débat

Les personnes suivantes ont participé au débat organisé par la *Revue neuchâteloise* sur les thèses de M. Philippe Muller :

Mme Monique Barrelet, psychiatre - M. Jean-Louis Leuba, professeur de théologie - M. Martial Renaud, assistant en sociologie - M. Pierre Furter, professeur de pédagogie - M. Jean-Pierre Kureth, juge d'instruction - M. Nicolas Bonhôte, professeur - M. Philippe Muller, professeur de philosophie et de psychologie.

M. Barrelet Il m'est apparu que ce qui pourrait faire l'objet du débat, ce serait le titre du texte de M. Muller, parce que le fond du sujet n'est qu'abordé et que le texte nous présente plutôt une description de phénomènes, avec certaines références, une approche plutôt qu'une réflexion approfondie.

Je me suis demandé si le sujet n'était pas traité dans une perspective un peu américanisée, qui n'était pas applicable à notre société européenne. Personnellement, j'aurais tendance à considérer la science prospective et la futurologie un peu comme l'intellectualisation et la rationalisation de fantasmes et, à lire cet article, j'ai eu le sentiment que tout ce qui est ancien est mauvais, que les tabous sont archaïques, péjoratifs, alors que la société nouvelle serait bonne, bienfaisante à l'homme, idéale, une sorte de retour au paradis perdu de la toute petite enfance, témoignant de la nostalgie des origines que tout individu porte au fond de lui jusqu'à la mort.

Je trouverais intéressant de discuter la notion de liberté qui n'est pas définie dans le texte sinon comme le droit de pouvoir faire ce qu'on ne pouvait faire jusqu'à maintenant. La liberté implique la dimension du temps, de l'espace et participe donc de tout engagement. Et puis, si l'on ne veut pas que la liberté devienne destruction de soi-même et des autres, on doit tenir compte de la notion de responsabilité, par rapport à ces dimensions que sont le temps et l'espace. L'homme peut-il, hors des lois se réaliser vraiment et créer ? Les frustrations inhérentes soit à la réalité, soit à l'existence de l'autre, s'opposent-elles vraiment à la réalisation de l'être, à la création sous quelque forme que ce soit ? La présence de l'autre, au contraire, ne nous permet-elle pas de nous définir, de nous situer par rapport à lui, d'assumer notre identité ?

La notion de tabou pourrait également faire l'objet du débat. Le tabou, notion empruntée au langage polynésien (caractère d'un objet, d'un être ou d'un acte dont il faut se détourner en raison de sa nature pour échapper

à l'ire des dieux) est en somme, d'après le texte qui nous est proposé, un frein à l'expression autonome d'un désir. Or la levée des tabous n'est-elle pas génératrice de chaos, destructrice ? On pourrait penser au livre de Guyotat *Eden, Eden, Eden !* Faut-il cette régression totale au stade le plus archaïque de l'être humain, avec toutes les angoisses qu'elle implique, où fantasme et réalité ne sont plus distincts, pour que l'individu naisse à nouveau et crée ses propres lois, comme cela se passe dans le déroulement d'un processus psychanalytique ? Ce même processus est-il nécessaire pour qu'émerge cette société nouvelle, que se définissent les lois de demain et quel en serait le prix ?

J.-L. Leuba J'aimerais dire tout d'abord ce que je pense de la notion de chute des tabous, importante dans ce texte. Je suis en bonne partie d'accord avec ce qui est dit, mais à une forte nuance près : de manière presque parallèle à la disparition d'un certain nombre de tabous, apparaissent de nouveaux tabous. Je voudrais en mentionner trois. D'après l'étymologie polynésienne, le tabou marque que l'on *désigne* une chose d'une manière assez précise et, qu'en même temps, on veut éviter de la mettre en question, parce qu'il n'y faut pas toucher. Cette chose est nécessaire à l'intelligibilité du monde, à la vie en société. Voici trois tabous qui n'existaient pas auparavant :

1° Le progrès. Aujourd'hui, la notion même de progrès désigne une chose à laquelle on ne saurait toucher. Mettre le progrès en question, aujourd'hui, c'est, pour la majorité des consciences, compromettre l'intelligibilité générale de l'évolution du monde. Cela semble une attitude asociale et peu constructive.

2° La masse, au sens sociologique du terme, a toujours raison. Il faut faire telle ou telle chose parce que la majorité ou l'ensemble des gens l'estiment nécessaire. C'est un blocage de la pensée.

3° La mort. C'est un tabou. C'est-à-dire qu'elle est en dehors des considérations relatives à l'existence. Si l'on introduit la mort dans un raisonnement, il est clair que ce raisonnement perd actuellement toute sa validité.

Une deuxième remarque. Je suis d'accord pour dire avec M. Muller que les religions en général et le christianisme en particulier ont certainement été créatrices de tabous dont on essaye maintenant de se libérer. Mais c'est aussi en partie grâce au christianisme et à son message de libération que

l'homme a pu se libérer d'un certain nombre de tabous, alors que ces tabous provenaient, d'autre part de cette religion même ! Il faut distinguer la révélation comme telle et la religion (cf. K. Barth). C'est à cause de la religion qu'il y a des tabous et grâce à la révélation qu'on s'en débarrasse. Autre aspect de la question : les tabous, et particulièrement celui de la mort, s'accroissent dans la mesure où disparaît la foi en Dieu. Dès le moment où l'homme voit sa vie en Dieu, cela lui permet de vivre le présent dans des conditions différentes.
Encore un mot à propos de l'autonomie de l'individu. Je ne suis pas sûr qu'on puisse dire que l'homme d'aujourd'hui aspire à une autonomie individuelle. Il me semble qu'il aspire tout autant à une autonomie collective. Il a besoin de la conscience des autres pour réaliser la sienne.

M. Renaud Au cours de la lecture de ce texte, je me suis achoppé au mot « tabou » qui, à mon sens se définit comme une interdiction « irrationnelle », non explicitée. Or M. Muller emploie le mot tabou en parlant de la drogue, par exemple. Ce n'est justement pas un tabou puisqu'on justifie « rationnellement » pourquoi on ne doit pas employer de drogue. Il me semble donc plus exact de parler simplement d'interdit.
Les interdits sont formulés par les contrôles sociaux que sont la religion, la magie, la morale, le droit et l'éducation. Diminuent-ils vraiment ? N'y a-t-il pas plutôt des glissements entre les contrôles sociaux ? Prenez la religion, par exemple, telle que l'expriment des groupements progressistes de l'Eglise : elle perd sa fonction réglementariste, elle cherche plutôt à donner un sens à la vie, à libérer l'homme. Et la morale ? Dans les sociétés archaïques la sanction négative de la morale (qui est l'exclusion du groupe dans lequel cette morale prévaut) pouvait avoir des conséquences extrêmement graves, la mort parfois. De même dans la société préindustrielle un fils rejeté par sa famille en subissait de très fâcheuses conséquences, notamment économiques. Aujourd'hui il n'en va plus ainsi, en particulier parce qu'il est possible de trouver un autre groupe où s'intégrer, avec une autre morale (groupe hippie, etc.). Il faudrait donc insister sur la pluralité des morales selon les cadres sociaux, les groupes, les classes sociales plutôt que sur la diminution des interdits. Ces morales coexistent et, conséquence de la mobilité sociale, entrent plus ou moins en conflit. Chaque groupe a des interdits spécifiques (interdiction de porter une cravate si

l'on est gauchiste, des longs cheveux si l'on est juge fédéral, interdiction de proclamer des idées anarchisantes si l'on est membre du clergé, etc.). Dans le domaine juridique il y a tendance à limiter les interdits à propos de l'avortement, par exemple, mais à les augmenter dans le domaine de la protection de l'environnement et de la planification centralisée.
Est-il possible de quantifier les interdits, de les appréhender autrement que subjectivement ? La question me semble ailleurs : est-ce que l'éducation ne tend pas à devenir le contrôle social prédominant, celui qui forme les interdits intériorisés de l'individu, son surmoi ? Dans ce cas quels interdits faut-il proposer aux nouvelles générations ? Sans doute la coexistence entre groupes aux normes différentes doit-elle être subordonnée à un interdit commun : l'interdit de l'agressivité, c'est-à-dire la tolérance...

P. Furter Je suis également réticent à propos de l'interprétation que M. Muller propose du phénomène religieux. Je crois qu'il n'est pas assez sensible au renouveau contemporain de la religion qui s'exprime dans de nouvelles formes, parfois inattendues, de religiosité. Mais j'aimerais soulever un tout autre point.
J'ai l'impression que la partie de son texte qui parle de l'émergence d'une nouvelle société est celle qui, paradoxalement se réfère le moins à ce qui se passe en fait. J'aurais préféré une description plus attentive à certains phénomènes très significatifs. Permettez-moi de m'expliquer en revenant sur ce que vous dites du futur de l'éducation.
Vous dites qu'à la dispersion actuelle des spécialisations, la riposte consiste dans un effort supplémentaire de formation. Mais n'est-ce pas là une interprétation trop psychologique qui ne considère que les problèmes de l'individu ? Ne faudrait-il pas plutôt insister sur la tendance actuelle qui vise, par delà la formation continue et permanente de l'individu, la réorganisation, la restructuration, l'invention de nouvelles formes collectives de formation qui permettraient de se dégager du monopole de fait de la fonction éducatrice par le système scolaire, par l'école ? Or, il ne s'agit pas là seulement d'idées, mais de l'apparition de petits groupes qui assurent de nouvelles formes de formation et qui s'organisent pour prendre en charge leur propre formation. Dans ce phénomène contemporain où de nouveaux modes de formation (dominés par l'idée d'autoformation et d'autogestion) se lient à la constitution de petites communautés et même de communes,

n'y a-t-il pas l'ébauche d'une nouvelle socialité où le privé n'exclut pas le partage ?
Mais nous savons bien que ce développement possible ne sera significatif que dans la mesure où l'organisation économique de la société le permettra. Or, dans votre texte, il y a un silence gênant sur le futur de notre vie économique.

J.-P. Kureth Plusieurs définitions du tabou ont été évoquées. Bien que celles de MM. Leuba et Renaud me paraissent plus rigoureuses étymologiquement, j'opterai pour celle que nous propose M. Muller, qui me séduit par son caractère normatif, voire « juridique », parce qu'elle rappelle, pour le pénaliste, la distinction des anciens, dans la classification des délits, entre les « mala in se » qui correspondent un peu aux tabous de M. Muller, à savoir les interdits coutumiers auxquels le groupe social adhère dans son tréfonds et les « mala quia prohibita » qui ont un aspect essentiellement formel.
Je considère qu'il y a chute d'un tabou dans mon secteur d'activité professionnelle, lorsqu'un délit traditionnellement considéré comme un « malum in se » est de plus en plus ressenti comme un « malum quia prohibitum », soit comme un comportement interdit « parce qu'interdit ».
C'est ainsi que je crois observer la chute du tabou de l'avortement commis par la mère (art. 118 du Code pénal suisse), par la relativisation de la nécessité de la protection de l'embryon dès la conception. Chute aussi du tabou de l'attentat à la pudeur des enfants (art. 191 CPS) de la débauche contre nature (art. 194 CPS) et des limites respectives de protection du mineur de 16 ans dans les relations hétérosexuelles et de 20 ans dans les relations homosexuelles. Chute encore du tabou de la publication obscène (art. 204 CPS), l'opinion publique paraissant être d'avis, contrairement à la conception du législateur, que la seule limite dans ce domaine devrait être le consentement des individus atteints par la publication. Chute enfin du tabou des stupéfiants et particulièrement de leur consommation (art. 19 de la Loi fédérale sur les stupéfiants de 1951). Je suis souvent resté perplexe devant la réflexion du jeune consommateur de haschisch ou de LSD qui me disait : « Si j'ai envie de me foutre en l'air, qu'est-ce que cela peut bien vous faire ».

N. Bonhôte D'une manière générale, je suis d'accord avec les thèses

que M. Muller défend dans son article, mais je fais trois remarques. Tout d'abord, je crois que ce qu'il appelle l'aspiration à la rencontre vécue de l'homme et du monde, à l'autonomie est un phénomène qui se manifeste certainement aujourd'hui. Mais il entre en contradiction avec l'évolution des sociétés industrielles modernes qui fabriquent des hommes que Marcuse appelle des hommes unidimensionnels, des hommes largement amputés et consentant à cette amputation. C'est le type d'homme qui leur convient, qui satisfait pleinement au système économique fondé sur la recherche du profit, de la rentabilité, de la puissance. Ce type d'homme, on le trouve du manœuvre jusqu'au « diplômé analphabète ». Comment les choses peuvent-elles se passer ? Ou bien cette aspiration à l'autonomie se cantonne dans des milieux marginaux plus ou moins en conflit avec le secteur normal, plus ou moins folkloriques aussi, ou bien alors les nouvelles aspirations investissent le secteur normal, mais alors cela ne va pas sans une transformation profonde, sans des conflits sociaux et des sacrifices en matière de productivité en particulier, sans une reconversion considérable des objectifs de l'économie. Qu'est-ce que cette autonomie si elle ne peut se manifester dans le secteur fondamental du travail ?

A propos du développement de la pornographie, M. Muller, si je le comprends bien, le considère comme une manifestation de cette aspiration à l'autonomie. On peut se demander si ce n'est pas au contraire un signe de l'amputation de l'homme et d'une misère grave, ce qui ne signifie pas d'ailleurs que l'interdit soit souhaitable. C'est faire preuve de trop d'optimisme que de voir dans les progrès de la pornographie un des signes de l'évolution de l'homme vers la maîtrise de soi. Cela risque de masquer une carence de notre civilisation. Le seul examen du rôle de la femme dans la production pornographique pourrait justifier beaucoup de doutes.

Une dernière remarque à propos de la religion. M. Muller affirme que parmi les avatars modernes de la divinité, seul manque « le grand dieu, le père des hommes et des dieux » et il ajoute plus loin que « la tâche de l'homme n'est plus d'assurer son salut individuel, mais d'aménager le monde pour que nous puissions continuer à y vivre ». Je suis d'accord, mais ce qui me frappe c'est la survie évidente dans le monde contemporain du personnage du père, avec laquelle les doctrines progressistes modernes n'ont pas assez compté : Hitler, Staline, Mao, De Gaulle. Y a-t-il de grands mouvements politiques modernes (et loin de moi l'idée de les réduire par là à

l'identique !) qui se soient produits sans l'intervention d'un père... d'un dieu ? Manifestation éclatante de la difficulté d'accès à l'autonomie !

Ph. Muller J'ai été très sensible au reproche voilé que m'a fait Monique Barrelet d'avoir peint l'avenir en tout beau et le passé en tout mauvais. Ceci n'est conforme ni à mon sentiment ni au texte lui-même qui laisse bien entrevoir que nous risquons d'être écrasés si nous ne prenons pas certaines mesures. Quant aux nouveaux tabous de J.-L. Leuba, je ne les vois simplement pas. Le progrès est une idée qui est sérieusement atteinte dans le cœur des gens. La révolte des campus, la réflexion nouvelle déclenchée par la prospective le montrent bien. Ce qui a le plus profondément blessé la conscience contemporaine à cet égard, c'est la révélation des camps de concentration allemands et russes. Qu'une grande nation comme l'Allemagne, que ceux qui ont porté les espoirs de générations d'ouvriers et de progressistes aient été capables de *ça*, cela révèle des abîmes sur l'être humain.
Que la réalité de la mort soit escamotée aujourd'hui, c'est vrai. Je dirais : enfin ! C'est un grand progrès que nous ne soyons plus constamment confrontés à elle et que nous trouvions finalement comment affronter notre mort sans trop de tremblement. Une étude faite auprès de mourants par des psychiatres américains montre bien le phénomène positif de privatisation de la mort : elle est assumée par chacun.
Cette multiplication des morales dont parle M. Renaud, c'est au fond, ce que j'appelle la chute des tabous : il n'y a plus d'interdits unanimes. Or la loi continue à interdire des choses qui n'apparaissent plus comme illégitimes. Comme psychologue, ce qui m'a frappé, c'est de voir des jeunes redéfinir, après une période de chaos, de destruction, un nouveau style de vie familiale, de travail, de loisir qui me paraît aller dans le sens contraire de ce que craint M. le juge. Plus l'individu est normal, plus il est personnalisé, plus il est diversifié dans sa façon de participer à des groupes qu'il définit lui-même.
Quant à l'avenir, il est possible que nous soyons forcés, pour parer à la catastrophe, de réintroduire des interdits brutaux. C'est là une menace qui pourrait rendre l'avenir moins rose.

P. Furter Tout ce qui se passe autour du thème environnement, me semble aussi conduire à de nouvelles formes de vie communautaire. Ce

qui me frappe dans la génération des gens de vingt ans, c'est bien sûr leur revendication du privé, mais aussi leur aspiration à une vie communautaire. Ils refusent l'opposition entre ce qui est privé et ce qui est institution.

Ph. Muller Cette revendication de vie communautaire se fait dans des institutions non « institutionnalisées » qui donnent à chacun la chance qu'il n'a jamais eue dans les formes de la vie traditionnelle, de mettre sa marque sur la vie quotidienne. On voit bien que l'individu prend en charge des choses que la société prévoyait pour lui. (A M. Kureth) Que faites-vous quand vous avez affaire à des communautés où la règle du jeu est de faire l'amour en public ? Légalement, c'est un outrage à la pudeur.

J.-P. Kureth Si les membres de la communauté, fussent-ils une centaine, se livrent en chœur à cet exercice dans un endroit parfaitement isolé, par exemple une halle de gymnastique, hermétiquement close, que chaque participant est consentant, qu'aucune publicité n'est faite à cette occasion de débauche, je vois mal quelle infraction serait réalisée. Encore faudrait-il que les participants soient âgés de plus de 16 ans (voire 18 ans) s'il s'agit de relations hétérosexuelles et de plus de 20 ans s'il s'agit de relations homosexuelles, le législateur présumant en dessous de ces limites d'âge respectives, le consentement du mineur comme n'étant pas donné valablement.

Ph. Muller C'est sur ce dernier point que vous protégez quelque chose qui est déjà dépassé dans la conscience des gens.

M. Barrelet On a assisté à la chute du tabou de l'inceste dans la littérature et le cinéma.
A propos de la décriminalisation de l'avortement, je signale qu'une enquête montre que 65 % environ des jeunes s'y opposent.

J.-P. Kureth Je ne pense pas que l'on assiste à la chute du tabou de l'inceste. Il me semble que notre société dans son immense majorité sent intimement qu'il est mal de coucher avec sa mère, alors qu'elle ne sent pas nécessairement et de la même manière qu'il est mal d'avorter à six semaines d'un embryon intrus.

J.-L. Leuba J'aimerais revenir sur le tabou du progrès. Il me semble que les réactions, l'espèce de révolte suscitée par les études de prospective

comme celle publiée dans *Time*, qui envisage une catastrophe vers l'an 2030, s'expliquent justement par ce tabou. C'est parce que l'idée du progrès est encore extraordinairement présente dans notre conscience que nous nous révoltons. A d'autres époques, on vivait l'histoire du monde comme une décadence constante.
Quant à la mort, l'homme vivait beaucoup plus près d'elle jadis. Il la vivait d'une manière beaucoup plus sociale. C'est plus tard qu'est venu le tabou : n'en parlons pas, parce que ça ne se résout pas. Ceci s'explique par l'effacement de l'idée de Dieu. Schopenhauer est le philosophe qui a inauguré la thèse selon laquelle la mort ne doit pas entrer dans les jugements parce qu'on ne peut rien en dire. Pour moi, ce n'est pas du tout une libération, mais bien un raccourcissement considérable des perspectives qui empêche finalement l'homme de vivre dans la liberté. Une notion de la vie qui n'intègre pas la mort n'est pas une notion réelle de la vie et l'inverse est également vrai. Cette séparation me paraît une des raisons profondes de la difficulté pour l'homme de penser à son avenir.

M. Barrelet Oui, je pense qu'il y a dans la civilisation actuelle une dénégation de la réalité qu'est la mort. Et pourquoi ? Parce que le progrès n'y peut rien.

Ph. Muller Quand je dis chute des tabous, je ne parle que du contrôle social exercé sur la conduite de l'individu. Dans le cas de la mort, il s'agit, de façon plus métaphysique de quelque chose dont on convient de ne pas parler, mais ce n'est pas un interdit social. Personnellement je ne crois pas que la mort soit un tabou. Aujourd'hui on reconnaît que la mort est un phénomène qui nous échappe, mais on reconnaît aussi que jamais on n'a réussi à lui échapper autant et qu'on a toutes les chances d'arriver à un âge où on désirera mourir. Ce qui est frappant, c'est de voir le nombre de gens qui désirent mourir. On est prêt à partir. Dans le fait qu'on parle moins de la mort, je vois un nouveau type de pudeur. La pudeur quitte le sexuel pour se porter sur la mort.

M. Barrelet Nous n'avons pas encore défini clairement ce que c'est qu'un tabou.

Ph. Muller M'inspirant des ethnologues, je vois dans le tabou une règle de fonctionnement social qui est reconnue par les individus. C'est par lui

que le social est présent dans l'individu. Or la part de la société diminue.

P. Furter Qu'est-ce que vous entendez par libéralisation ? Vous n'avez pas répondu à une remarque de N. Bonhôte à propos de la pornographie. Il disait : « pour finir, la pornographie, c'est résoudre ses petits problèmes en admettant une image dégradante de la femme. » Quand on donne une solution privée à ses problèmes ne risque-t-on pas de le faire aux dépens d'autrui ?

Ph. Muller Un rapport américain conclut que la pornographie ne représente presque rien dans l'ensemble de l'économie, qu'à elle seule elle ne conduit pas à la délinquance, au crime sexuel, qu'elle ne fait en somme que procurer des satisfactions privées en suggérant des choses auxquelles les gens n'auraient pas pensé sans ça. Par conséquent, la croyance répandue selon laquelle la pornographie serait nocive est infondée. Mais intervient un critère de qualité. La pornographie, c'est l'érotisme des autres. Chacun définit ses relations sexuelles à sa manière. Il n'est pas vrai de croire que dans la pornographie moderne, la femme soit particulièrement dégradée. La pornographie joue le rôle de manuel du sexe. La bataille contre la pornographie est une bataille de frontière. Ce qui était *mala in se* devient *mala quia prohibita*. L'utilisation que des gens peuvent faire de la pornographie ressortit à la vie privée. Il faut penser à tous ceux qui, dans notre société, n'ont pas les satisfactions sexuelles normales. Personne n'a le droit de leur interdire une satisfaction vicariante. Pour le sadique, mieux vaut les plaisirs imaginaires qui n'atteignent personne.

N. Bonhôte Je ne conteste pas la légitimité de la diffusion de la pornographie, mais ce qui me gêne, c'est de vous voir associer cette liberté au mouvement positif d'aspiration à l'autonomie. L'autonomie, c'est aussi celle de l'autre. Il est gênant de voir la femme réduite au rôle d'objet.

Ph. Muller J'ai mentionné la drogue, la pornographie et l'élargissement de la conjugalité comme trois exemples de l'effritement du contrôle social extérieur. Je n'ai pas considéré ça comme des signes positifs. Je ne prends pas la montée de la pornographie comme un signe de santé, mais elle révèle qu'on a passé de l'interdit transcendant à la pure interdiction policière.

J.-P. Kureth A titre strictement personnel, je suis prêt à admettre que

l'interdit général et absolu en matière de pornographie n'est pas une panacée. Il convient, toutefois, de protéger la jeunesse. Quelle limite d'âge préconiseriez-vous ?

Ph. Muller Entre 15 et 25 ans, à peu près tous les jeunes gens ont été en contact à un moment quelconque avec du matériel pornographique. Comme il me paraît difficile de les autoriser à voir quelque chose qui pourrait, dans certains cas les inciter à commettre des actes condamnables, j'admettrais tout à fait qu'on interdise l'accès à la pornographie jusqu'à 16 ans. On va généralement jusqu'à 20 ans et rien ne le justifie.

J.-P. Kureth A partir de quel âge pensez-vous que la personne humaine est à même de se déterminer librement en matière sexuelle et qu'il n'est plus nécessaire de la protéger ?
Estimez-vous, par exemple, qu'un individu qui initie un garçon de 16 ans à des pratiques homosexuelles ne doit pas être inquiété ?

Ph. Muller C'est le moment où le jeune homme passe par une phase homosexuelle. On attrape un pauvre malheureux, alors qu'il a toutes les chances d'avoir ensuite une vie normale et de ne plus jamais faire l'amour avec un autre homme.

M. Barrelet Cette phase homosexuelle est un élément structurant de la personnalité.

J.-P. Kureth J'ai instruit une enquête contre un homme qui amenait dans sa garçonnière des mineurs auxquels il commençait par montrer, pour les « mettre en condition », des revues obscènes hétérosexuelles. Il profitait de l'effet naturel provoqué sur les jeunes gens, l'alcool aidant, par cette pornographie, pour les entreprendre plus avant. Je ne pense pas que, pour les victimes, ces expériences aient été particulièrement « structurantes ».

Ph. Muller Le critère est de savoir ce que le jeune homme va faire de cette expérience. Il y a des filles qui sont marquées des années parce qu'elles ont vu des exhibitionnistes. Cela peut faire un choc terrible sur le moment, mais pas nécessairement destructurant, à la longue.

M. Barrelet Je crois que le prosélytisme est grave dans ce cas. Il y a ici séduction active qui ne s'intègre pas dans un vécu affectif. C'est destruc-

turant. S'il s'agit d'un vécu homosexuel passager même avec passage à l'acte, cela n'a pas la même importance pour le devenir de l'adulte.

M. Renaud Ce qui me choque, c'est la manière dont on veut protéger la jeunesse : par une morale légaliste plutôt que par un éveil à la responsabilité personnelle. A seize ans, j'avais suivi six cents heures de latin et une heure d'éducation sexuelle ! A quoi sert l'éducation ?

J.-L. Leuba Ph. Muller pense qu'en se libérant de l'interdit, l'homme accède à l'autonomie. Le tabou ne doit-il pas être défini comme quelque chose qui est interdit sans qu'on comprenne la raison de l'interdiction ? Dès le moment où on voit la raison de l'interdiction, il n'y a plus de tabou. Il ne faut pas opposer le tabou et la liberté de faire n'importe quoi. Ceci nous enferme dans une dialectique beaucoup trop courte. La discipline est compatible avec l'intelligibilité. Le tabou, en soi, est une chose mauvaise, mais il peut arriver qu'il soit la pétrification de quelque chose qui n'est pas mauvais. Je regrette un peu que la part de la liberté éthique n'ait pas été dégagée d'une manière suffisante par rapport à la libération à l'égard des tabous.
Le légalisme est une erreur, mais il y a une autre alternative au légalisme qu'une liberté sans contenu. Il faudrait démythiser le tabou en montrant quelle peut être la signification de ce qui s'est pétrifié, devenant ainsi inintelligible.

Ph. Muller Je souscris à ce que vient de dire J.-L. Leuba. Je ne veux pas dire que le tabou est mauvais et que l'individu doit au plus vite s'affranchir de toutes les règles. Le tabou est une règle de fonctionnement qui est donnée à l'individu et qui correspond à une sagesse séculaire. Si on suit cette règle, on arrive au stade où on sera capable de se décider tout seul. Ce qui me frappe, c'est que maintenant l'individu prend en charge l'interdit. Le contrôle exercé par la société tend à être assumé par l'individu lui-même. Dans le milieu des gymnasiens, beaucoup ne veulent pas prendre de la drogue et ils savent pourquoi. Voici quelques décennies, on pouvait penser que plus une jeune fille n'allait arriver vierge au mariage. Or ceci se révèle faux. Il n'y a plus tabou, mais l'individu définit lui-même sa règle de conduite pour enrichir sa propre vie. Il me semble que nous allons dans cette voie-là maintenant.

Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier - CH-2002 Neuchâtel

N° [59]

N'a pas été publié en tant que fascicule de la "Revue". Il s'agit de:

ROUGEMONT, Denis de. Les méfaits de l'instruction publique. QD 9311

Denis de Rougemont

Les Méfaits de l'Instruction publique

1929

aggravés d'une

Suite des Méfaits

1972

EUREKA
Lausanne

Les Méfaits
de l'Instruction publique

Denis de Rougemont

Les Méfaits de l'Instruction publique

1929

Aggravé d'une

Suite des Méfaits

1972

EUREKA
Association romande du Personnel
de Librairie et de l'Edition

AVANT-PROPOS

Le dire une bonne fois.

Il ne faut pas songer à décrire en 50 petites pages tous les méfaits de l'instruction publique. C'est à peine assez pour indiquer leur ordre de grandeur ; à quoi je me bornerai.

Il a paru sur le sujet de l'instruction publique deux petits livres[1] *excellents dont je considère les thèses comme acquises :* l'Eloge de l'ignorance, *de M. Abel Bonnard, et le* Pédagogue n'aime pas les enfants, *d'Henri Roorda. Le premier montre que la science* apprise *à l'école appauvrit l'homme de tout ce que son ignorance respectait, et ne lui donne à la place que des laideurs et de la prétention. L'autre, avec l'ironie tranquille du bon sens bafoué et qui s'en moque, décrit la stupidité de l'enseignement tel qu'il est pratiqué dans nos collèges.*

Mon dessein est assez différent, moins philosophique et point du tout technique. J'apporte un témoignage personnel, une réaction de tempérament. Je marque d'autre part la nécessité *de tout cela qui me blesse, la liaison fatale avec la démocratie, de tout ce qui moleste ma liberté et sans doute celle*

---

[1] Je ne puis naturellement pas mentionner tous les ouvrages scientifiques. Les meilleurs sortent de l'Institut Rousseau.

de beaucoup d'autres à qui forcément, je ressemble.

Nous vivons sous un régime radical à sécrétion socialiste, qui a été établi par coup de force, que les libéraux ont admis, conformément à leurs maximes, et toléré malgré leur mauvaise humeur. Ce régime de punaises jaunâtres aboutit à l'instruction publique et grâce à elle prolonge abusivement sa terne existence. Je l'ai subi ; l'on va voir comment. De pareils souvenirs légitiment toutes les haines. Je serai méchant, parce que j'en ai gros sur le cœur.

D'ailleurs, ce petit écrit ne peut servir à rien.

— Alors ?

— Justement. Il est un reproche auquel je compte ne pas échapper : celui de naïveté. Définition du naïf dans le monde moderne : individu qui soutient des idées qui ne rapportent rien. En effet, je ne représente aucun parti, aucune firme. Je ne voyage pour personne. Je ne prétends pas même parler au nom de ma génération, ne m'étant pas livré à l'enquête préalable qui seule eût pu, à la rigueur, me donner ce droit bien inutile.

Pourtant je sais qu'à droite comme à gauche, ils sont plus nombreux qu'on ne le pense, ceux qui refusent d'être complices dans cet attentat à l'intégrité humaine qu'est en fait *l'esprit démocratique.*

Là-dessus, ces messieurs se lamentent, la jeunesse d'aujourd'hui, etc. Evidemment. Mais il y a les jérémiades et il y a les raisons. Hors le domaine de

l'amour, où tout se confond miraculeusement, gémir n'est pas un argument.

Je demande le droit de démolir. Et me l'accorde aussitôt. Sans conditions. *Mon rôle n'est pas de proposer une nouvelle forme politique. Je me contente de vitupérer ce que je vois, qui est laid. Quand la soupe est brûlée, on l'a renvoie, même si l'on n'est pas capable d'en faire soi-même une meilleure.*

Mais j'aperçois là-bas, vautré derrière son bock, le Citoyen conscient et organisé pour la discussion. Il retrousse ses manches. Il s'apprête à cracher sur ce que je dirai de plus beau... Oh ! oh ! oh ! il va parler, de grâce mettez-lui les mains sur la bouche ! Donnez-lui sa choucroute, tapez-lui dans le dos, amenez-lui le Guguss[1]*, des bretzels, sa petite amie, au secours !*

Car j'ai encore deux mots à dire.

Dès qu'une voix s'élève pour mettre en doute l'excellence du principe de l'instruction publique, on crie sur tous les bancs : « Alors, *vous êtes pour un retour à la barbarie ? » Si ce réflexe indique un mépris vraiment exagéré pour la jugeotte de l'adversaire ou s'il traduit simplement cette mauvaise foi pas même consciente, cette lâcheté devant la discussion précise de leurs principes par quoi se si-*

---

[1] *Guguss*, journal comique d'une grande vulgarité qui jouait alors le rôle de nos bandes dessinées.

gnalent bien souvent nos tolérants par inertie, je ne sais. Mais je m'attends à cent « réponses » de cette sorte. Et je tiens à les classer par avance en deux catégories dont je vais régler le compte sommairement. Cela n'empêchera personne de me resservir ces arguments, bien que dûment prévus et réduits à néant ici-même ; mais — gain de temps — je n'aurai plus qu'à renvoyer aux lettres A ou B, selon.

A. Réponses du type : on ne peut pas aller contre l'époque, vous êtes un pauvre utopiste, etc.

Ce sont les positivistes qui parlent ainsi, ceux qui croient aux faits. Je leur réponds :

1° qu'ils ne peuvent me dénier le droit de juger ces faits ;

2° qu'ils ne peuvent, en vertu même de leur scepticisme quant à la valeur réformatrice des idées, m'accuser de faire une critique dangereuse ;

3° que néanmoins je crois à l'efficace de certaines utopies. (Les religions, la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, l'Europe napoléonienne, la Russie d'après Karl Marx, le vol des frères Wright, et tout bêtement, c'est le cas de le dire : l'instruction publique.)

Résumé :

1° On a le droit d'aller contre l'époque, et on le peut efficacement.

2° rira bien qui rira le dernier.

B. Réponses du type : vous êtes un rétrograde, un infâme réactionnaire, etc.

Ce sont les partisans d'une démocratie progressiste et tolérante qui se livrent à ces excès de langage. Je les renvoie en corps au chapitre 5 où je traiterai de cet aspect du problème que l'on peut appeler la question de droit.

Certains, en effet, tirent toute leur force dans les discussions de la tranquillité avec laquelle ils brouillent les faits et les principes. Tourmentés par les scrupules de leur conscience libérale, ils fuient la rigueur jusque dans leurs raisonnements. Pour moi qui cherche à démêler la vérité sans égard aux dérangements, même violents, que cela ne manque jamais de provoquer, je me propose de marquer ici la distinction classique du fait et du droit ; et c'est pourquoi je considérerai d'abord l'instruction publique dans ses réalisations actuelles, puis au terme de ce recensement lamentable, je poserai la question de savoir si tant de laideurs et d'outrages au bon sens peuvent être légitimés par le but final de notre institution-tabou.

1.

MES PRISONS

Il existe des gens qui s'attendrissent sur leurs souvenirs de classe. C'est qu'ils les confondent avec ceux de leur enfance et les font indûment participer de la même grâce. Voyez Péguy, quand il essaye de nous faire croire qu' « il n'y a rien au-dessus » de la tâche des instituteurs : « Faire de ces belles analyses logiques, et grammaticales, où tout retombait droit... Et de ces beaux problèmes d'arithmétique où il fallait si soigneusement séparer les calculs du *raisonnement*, par une barre verticale, et où il y avait toujours des robinets qui coulaient pour remplir ou pour vider un bassin (et souvent les deux), (pour emplir et vider ensemble), (drôle d'occupation), *(après combien d'heures...)* ; et il y avait toujours des appartements à meubler. Et on multipliait le tapissier par le prix du mètre courant ». Encore que je prenne les sentiments trop au sérieux pour faire ici du sentiment, je suis sensible au charme de cette fantaisie. Mais ce qui fait très bien dans un *Cahier de la quinzaine*, ça faisait de mauvaises notes dans nos carnets hebdomadaires, et une semonce à nous gâter toute une journée. Une journée d'enfance gâtée. Et d'ailleurs, multiplier le tapissier par

le prix du mètre courant n'est pas une fantaisie pour ce petit être qui s'énerve, qui embrouille les règles, qui a sommeil, qui a peur de faire faux, parce que les autres auront fait juste, et qui voudrait bien pleurer, et qui recommence à gratter son ardoise où sèchent des traînées de craie grise, où les chiffres trop gros s'emmêlent... Et c'est cela l'enfance insouciante ? Qu'est-ce qui ressemble plus au souci quotidien des grandes personnes ?

Mais l'enfance est ailleurs. Je revois ce fond de jardin où l'on trouve des cloportes dans la toile mouillée d'une tente d'Indiens, des petites guerres mystérieuses, avec des ennemis et des alliés imaginaires, des jeux en cachette, odeurs de peaux, comme dans un rêve, des matins de dimanche sonores et tout propres, la cuiller d'huile de foie de morue avant le repas, et le monsieur qui racontait gravement des choses qu'on ne comprend pas, la prière du soir pour qu'il fasse beau demain, Michel Strogoff et Rémy un fils invaincu, les tours de carrousel, les chemins dans la forêt en automne, des jeux, des feuillages, des rêveries, des recoins, une longue aventure sérieuse et incertaine, un peu sale et un peu divine, baignée d'une très vague angoisse que l'on fuyait avec des bonheurs fous dans les bras maternels, ou bien ces promenades en tenant la forte main du père qui fait de longs pas réguliers...

L'Ecole, dans ce concert de souvenirs, n'est qu'une

dissonance douloureuse.[1] Deux angoisses dominent mon enfance : les séances chez le dentiste et l'horaire des leçons. Ce malaise inavouable, cette règle méchante, ce souci qui renaît chaque jour, je pense que tout cela tient trop de place dans notre enfance.

A cinq ans, j'avais appris à lire, en cachette avec ma sœur aînée. L'année suivante, on me mit à l'école, parce que c'est la loi. La première classe fut agréable : j'alignais des bâtons en rêvant à je ne sais quoi, j'étais délicieusement seul parmi ces petits êtres en tabliers bleus qui alignaient leurs bâtons en rêvant à leur manière. Un jour cela m'ennuya. Sachant lire, je ne pensais pas devoir suivre syllabe après syllabe les ânonnements des élèves qui déchiffraient les premières phrases exemplaires. (J'aimais pourtant *Zoé lave à la fontaine*, à cause du nom.) Quand venait mon tour, je savais rarement où l'on en était. Cela m'attira des reproches acides, et naturellement, la phrase sacrée : « Il faut que tous fassent la même chose, ici ! » Dans la suite, on se chargea d'illustrer par d'innombrables exemples cet axiome qui devint la formule de mes premières douleurs morales. Après six ans de ce régime, on m'avait suffisamment rabroué pour que je ne montrasse plus aucune velléité d'originalité.

---

[1] Dans le cas le plus favorable, c'est un silence, un vide. C'était en dehors de la vie.

Mais pour être rentrée, ma colère n'en fut que plus malfaisante. L'école me rendit au monde, vers l'âge de dix-huit ans, crispé et méfiant, sans cesse en garde contre moi-même à cause des autres desquels il ne fallait pas différer, profondément hypocrite donc, et le cerveau saturé d'évidences du type 2 et 2 font 4, ou : tous les hommes doivent être égaux en tout. Deux fois deux quatre, c'est stérile, mais ça ne fait de mal à personne, et de plus, toutes choses égales d'ailleurs, dans un certain domaine, c'est vrai. (Il y a encore des poètes pour nous faire comprendre avec enthousiasme que ces vérités-là n'ont aucune importance.) Quant à l'autre « évidence » que je viens de citer, je découvris un jour qu'elle contient la cause déterminante de notre malaise.

Il me fallut un certain temps pour m'habituer à cette idée. Je tenais cette clef et n'osais m'en servir craignant peut-être des découvertes qui eussent ruiné trop de certitudes apprises. Enfin j'ouvris, c'est-à-dire que je me posai la question : est-ce vrai que tous les hommes doivent être égaux en tout ? Et la première réponse fut : Il faut que ce soit vrai, pour que la démocratie prospère et étende ses conquêtes. C'était découvrir notre asservissement. Je songeai aux vertueuses indignations de nos maîtres quand ils dénonçaient « la marque indélébile de l'éducation jésuite ». Nous étions marqués par Numa Droz, par l'esprit petit bourgeois, qui est une généralisa-

tion de l'avarice, et par les dogmes démocratiques, qui sont une généralisation de la règle de trois, aussi profondément certes qu'un Voltaire le fut par les Jésuites : du moins ceux-ci lui laissèrent-ils assez de verdeur d'esprit pour qu'il pût se dégager de leur empire. Mais on avait brisé en nous ces ressorts de la révolte et de la libération d'une personnalité : l'imagination, le sens de l'arbitraire et le sens de la relativité des décrets humains.

Le prix de mes souffrances était donc ce *conformisme* indispensable aux « immortels principes ». Je n'allai pas tout de suite jusqu'à les mettre en doute : mais un jour je compris que ce n'étaient que des principes.

Et ce fut ma seconde découverte : ce monde simplifié, si évident, si parfaitement soumis aux règles d'une arithmétique élémentaire, ce monde dont la Démocratie apparaissait comme l'achèvement idéal et nécessaire — et qui était le seul pour lequel on nous préparait, — c'était un système d'abstractions primaires, c'était le rêve raisonnablement organisé des esprits moyens, prosaïques et rassis qui tiennent aujourd'hui les charges de l'Etat, piliers d'un régime dont ils sont les seuls à s'accommoder parce qu'ils l'ont établi à la mesure exacte de leurs besoins.

Nous ne croyions plus aux démons, mais à la Commission Scolaire. Nous n'avions plus de « superstitions grossières » comme celles qui touchent à

l'action des étoiles par exemple. Mais nous avions acquis le respect des statistiques. Nous savions que les miracles ne trompent que les illettrés, mais qu'il convient de s'incliner devant les miracles de la science appliquée. On nous faisait voir tout au long de notre histoire le Progrès constant de l'humanité vers les lumières, l'incrédulité et le bien-être matériel. Nous savions qu'un fils d'ouvrier est l'égal d'un petit Dauphin — et même nous ne pouvions nous empêcher de croire que le petit ouvrier est bien plus malin. Nous savions un tas de choses douloureusement ennuyeuses qui sont dans les livres — et nulle part ailleurs. Maigre nourriture pour nos rêves. Nous arrivions dans la vie avec des mentions honorables et une inconcevable gaucherie, c'est-à-dire avec des titres pour mépriser toute valeur simplement humaine, et une honte secrète qui exaspérait ce mépris et le rendait agressif.

Mais moi, j'avais trop souffert de cette compression morale pour, une fois matériellement délivré, en supporter longtemps encore l'action. Je n'eus pas plus tôt découvert et nommé cet asservissement de l'esprit et ces mythes stériles, que je les rendis responsables de ma perte de contact avec les réalités les plus élémentaires de la vie.

2.

DESCRIPTION DU MONSTRE

Le service militaire me permit de retrouver quelques-unes de ces réalités. J'y retrouvai aussi plusieurs têtes connues d'anciens camarades d'école primaire. Comme ils avaient changé ! On s'entendait d'autant mieux qu'on était devenu plus différents. Car ces différences sont les premières marques de la vie vécue et l'on aime à y découvrir la seule fraternité véritable. Mais c'est en caserne aussi que je devais retrouver les instituteurs. Ceux-là n'avaient pas bougé. Et pour cause : ils n'étaient jamais sortis de l'école. Rien ne ressemble plus à un bon élève qu'un instituteur : de l'un à l'autre, il n'y a pas de solution de continuité, la différence n'étant qu'une question d'âge, non d'expérience vécue.

Ce que je vais dire est sans doute injuste et faux dans un très grand nombre de cas, mais pourquoi ai-je envie de le dire ? L'instituteur sous l'uniforme peut être défini par son incompréhension méthodique des hommes et son mépris pour les paysans. Qu'il soit officier ou troupier, on le reconnaît à une façon pédante d'être consciencieux, à une façon blessante d'être supérieur, à une façon livresque d'expliquer les choses, à une façon théorique de ju-

ger les êtres. Ces distributeurs automatiques (brévetés par le gouvernement) de la manne égalitaire — ne se prennent pas pour de la petite bière. Ils ont conscience d'appartenir à une élite responsable, cela se voit de loin. Il faut dire que ce ridicule n'échappe pas à ceux qu'ils méprisent le plus, et ils auraient souvent l'occasion de s'en douter s'ils étaient sensibles aux finesses de l'ironie paysanne.

Mais je n'en dirai pas plus, de peur de m'échauffer inutilement. Si l'on me poussait un peu, je crois que je m'oublierais au point d'insinuer que les instituteurs galonnés causent autant de tort à l'armée que les instituteurs antimilitaristes qui signent des manifestes en mauvais français — et je ferai de la peine à d'excellents garçons. Revenons au civil.

J'ai fait allusion au lieutenant-instituteur qui veut faire de la pédagogie avec sa section. L'instituteur-lieutenant qui veut traiter militairement ses élèves témoigne de la même maladresse professionnelle. J'en connaissais un qui avait coutume de dire à une classe de garçons de 10 à 11 ans : « J'ai bien su mâter les quarante hommes de ma section, je saurai aussi vous mâter. » On imagine à quoi peut mener l'enseignement donné par des êtres qui brouillent à ce point les méthodes.

Simple remarque pendant que nous en sommes aux instituteurs : ils sortent tous de la même classe sociale, de la petite bourgeoisie. Est-ce que l'esprit

petit-bourgeois qui imprègne l'enseignement primaire constitue l'apport des instituteurs, ou bien préexiste-t-il dans les principes mêmes de l'Ecole, et attire-t-il les petits bourgeois comme le portrait de Numa Droz attirait les mouches ? (Le verre en était toujours jaune.) Je n'ai ni le droit ni l'envie de dire du mal des petits-bourgeois. Ils sont *au moins* aussi sympathiques que n'importe quelle autre classe de la société. Mais l'esprit petit-bourgeois pris abstraitement et tel qu'il se manifeste dans l'école primaire est un véritable virus de mesquinerie, et devrait être soigné au même titre que certaines autres maladies dites « sociales ». Je reviendrai peut-être sur ce point.

Pour l'instant je ne veux que décrire l'école telle qu'on la voit. Après les personnes, le décor.

La laideur des « collèges » n'est pas accidentelle. C'est celle-même du régime. L'architecture de nos « palais scolaires » symbolise d'une façon frappante ce qu'il y a de schématique et de monotone dans la conception démocratique du monde. Entrons, c'est pire encore.

Beaucoup d'enfants ont un frisson de dégoût au moment de passer la porte, au son de la cloche : l'odeur de goudron et d'urinoirs qui imprègne les corridors et les habits des écoliers empeste encore mes souvenirs. Et la poussière dans l'air, l'encre sur les tables — c'était pourtant un refuge pour l'ima-

gination que ces initiales, ces signes, ces devises... — les estampes piquées, Numa Droz et ses crottes de mouches... Dans ce décor s'écoulent huit années de votre vie, citoyens ! Et vous pensez que c'est un grand progrès sur la Nature.

Quelle peut bien être la vertu éducatrice d'un tel milieu, moral et matériel ?

L'école publique, telle que nous la voyons est semblable à tous ces monuments « de la mauvaise époque » qui sont dans nos villes l'apport du XIXe siècle. Ils ne parviennent ni à la beauté ni à l'utilité, et ils sont déjà démodés. On dit que le style 1880 n'en est pas un : mais l'absence de style est encore un style : c'est même le pire.

3.

ANATOMIE DU MONSTRE

Ayant épanché un peu de ma rancune, à seule fin de montrer pour quelles raisons j'ai entrepris de combattre l'instruction publique — on ne me contestera pas ces raisons puisqu'elles me sont absolument personnelles et qu'elles ont la valeur d'un témoignage, ni plus ni moins — il est temps que je fasse passer un petit examen aux principes de cette institution passionnément détestée. Vous allez voir comme ils bafouillent leur « par cœur non compris ».

Aux yeux de beaucoup de gens, la passion est aveuglante : cela tient pour une bonne part à ce que ces personnes ont les yeux faibles. Il serait plus juste de dire que la passion n'a qu'une clairvoyance intéressée : mais celle-là est la plus vive.

Enfin, je tiens à reconnaître qu'ici je ne cherche point *l'équité*. Pas plus que vous, qui défendez de parti-pris ce que j'attaque. L'esprit d'équité, avec son préjugé pacifiste n'est pas toujours l'esprit de vérité, il s'en faut. Or je ne suis pas de ceux qui subordonnent la vérité à la tranquillité bourgeoise. Je tiens le « gain de paix » pour illusoire : il consiste à repousser la difficulté dans l'avenir, d'une ou

deux générations. Pendant ce temps elle s'aggrave, et nous voici avec l'héritage de cinquante ans de radicalisme sur les bras. L'écheveau est tellement embrouillé que déjà plusieurs proposent de trancher le nœud.

Je me bornerai à l'examen des caractères les plus généraux de l'instruction publique, ceux que n'atteignent dans leur principe ni les réformes de détail ni les modalités locales de réalisations pratiques.

1. *Le programme*

a) l'horaire : c'est un cadre, ou plutôt un moule, dans lequel on verse les matières les plus hétéroclites, sans égard à leurs qualités propres. De 8 à 9 arithmétique ; de 9 à 10 composition, etc. Ces disciplines se succèdent sans transition, dans un ordre absolument fortuit, de manière à prévenir toute concentration de l'esprit.

b) plan d'études. On a divisé l'enseignement en branches bien distinctes. On attribue à chacune un certain nombre d'heures par semaines, au jugé. On s'arrange pour faire tenir dans cette classification le plus possible de « connaissances » qui dès lors deviennent obligatoires. La somme et l'arrangement des parties doivent être identiques pour tous les écoliers. Ce plan régit les huit années réglementaires de la scolarité, et englobe la totalité de la science

nécessaire à tout citoyen, dans une vue aussi large que simplifiée.

Remarquons qu'il suffit pour établir ce programme de disposer d'une ou deux feuilles de papier, d'un crayon et d'une règle (pour diviser la page en casiers rectangulaires, bien proprement). Evidemment, il est préférable de savoir aussi les noms des sciences élémentaires. Mais il n'est en aucune façon nécessaire de connaître la psychologie des enfants, ni même le contenu des sciences dont on écrit les noms dans les casiers. Est-ce que l'étude du trapézoïde est particulièrement indiquée pour préparer les élèves à une composition française ? Question oiseuse et saugrenue, — naïve.

Le bon sens voudrait que l'on tînt compte des possibilités d'adaptation de l'enfant ; de la valeur fort inégale de ces disciplines ; de la diversité des besoins ; enfin des rythmes naturels de l'esprit humain, qu'il se trouve que le Créateur n'a point accordés à l'actuelle division horaire des journées...

Monsieur, répondent les fonctionnaires responsables, vous savez par expérience que nous ne comprenons pas la plaisanterie et que notre temps est précieux. D'ailleurs, les enfants ne se plaignent pas, de quoi vous plaignez-vous, vous ?

— Mais on fausse l'esprit de ces enfants...

— Mais on nous paye, et ils n'en meurent pas.

2. *Les examens*

Ce sont en principe des « contrôles » comparables, à ceux que l'on établit lors des grandes épreuves cyclistes. Les participants du Tour de Science doivent s'inscrire au terme de chaque trimestre. Ceux qui arrivent après la clôture ont à refaire l'étape. On obtient par ce moyen un peloton homogène, facile à surveiller.

Mais en matière de sport, la tricherie est difficile, tandis qu'à l'école elle est de règle. Car la qualité et la quantité des réponses « fournies » par le prévenu (l'élève examiné) n'a qu'un lointain rapport avec la qualité et la quantité des efforts « fournis » au cours du trimestre. Ce phénomène déconcertant s'explique justement par cette psychologie de l'enfant dont je disais tout à l'heure que la connaissance n'est pas exigée de ceux qui établissent les programmes et les examens.

« Les examens faussent complètement l'esprit de l'enseignement », lit-on jusque sous la plume de divers maîtres primaires et secondaires.

Ils n'en sont pas moins devenus le but même de l'instruction ; la fin qui justifie les moyens et à quoi l'on subordonne tout, plaisir, goût au travail, qualité du travail, santé, liberté, sens de la justice et autres balivernes, instruction véritable et autres

plaisanteries de gros calibre, car à la vérité ce n'est pas d'enseigner qu'il s'agit, mais de soumettre les esprits au contrôle de l'Etat, voyons donc, — n'avez-vous pas honte de vous faire rappeler sans cesse des vérités aussi élémentaires.

3. *L'égalitarisme des connaissances.*

De l'existence des programmes, qui est un fait, et de l'existence de la Démocratie, qui est une prétention (réservons le mot d'idéal), découle cette exigence théorique : tous les enfants doivent à tout instant être en mesure 1° d'ingurgiter la même quantité de « matière » ; 2° d'en rendre compte de la même façon, dans le même temps.

Contentons-nous de remarquer que ce principe est à la base du système ; qui repose donc sur une tranquille méconnaissance de la nature humaine. L'histoire enregistre bien une ou deux autres bêtises de cette épaisseur, mais il faut reconnaître que jamais on n'avait songé à leur donner une extension universelle et un caractère obligatoire.

L'école exige donc que les meilleurs ralentissent et que les plus faibles se forcent. Elle ne convient qu'aux médiocres, dont elle assure le triomphe.

L'école s'attaque impitoyablement aux natures d'exception, et les réduit avec acharnement à son

commun dénominateur[1]. Nos bourgeois assistent sans honte à ce crime quotidien, et se félicitent du régime des lumières et des compteurs à gaz. Mais ils se fâchent tout rouge quand on leur dit que la Suisse est caractérisée, aux yeux de l'étranger impartial, par sa culture intensive et extensive des veaux et des médiocres.

4. *Le gavage*

Moyen de réaliser les précédents. Plus ou moins rationalisé. Son instrument le plus parfait s'appelle le *manuel*. Un bon manuel est un résumé clair et portatif des résultats actuels d'une science.

Le bon sens voudrait qu'on étudie d'abord la science dans sa réalité, puis qu'on se réfère au résumé comme à un aide-mémoire. Mais l'école veut qu'on commence par apprendre le résumé. D'ailleurs elle s'arrête là.

Les manuels ne correspondent à aucune réalité. Ils ne renferment rien qui soit de première main, rien qui soit authentique. Ils négligent toutes les

---

[1] Ce ne sont pas seulement les meilleurs qui sont sacrifiés. Voici ce que M. E. Duvillard dit des enfants peu doués pour les disciplines scolaires : « Les épaves scolaires, faute d'un traitement pédagogique approprié, tombent dans une apathie intellectuelle qui les conduit souvent à l'imbécilité et au vice. » *L'école de demain*, page 12.

particularités, toutes les « prises » où pourrait s'accrocher l'intérêt. Ils dispensent de tout contact direct avec ce dont ils traitent. Or la valeur éducative des choses n'apparaît qu'à celui qui entre en commerce intime avec elles. On apprend plus de deux que de mille, dit un sage oriental dont j'ai oublié le nom.

Une autre conséquence du gavage, c'est qu'on ne peut laisser aux élèves le temps qu'il faut pour assimiler ce qu'ils apprennent. Ils sont *forcés* de gâcher leur travail. Or ce travail n'a qu'une valeur *éducatrice :* s'il n'est pas modèle, il est absurde. Mais où sont à l'école les modèles de ce qu'on nommait autrefois la belle ouvrage ? On va supprimer les leçons de calligraphie.

5. *La discipline*

On conçoit que la réalisation d'un programme entièrement contre-nature exige une discipline sévère. D'où notre conception pénitentiaire de l'école.

Mais, s'il est des disciplines qui renforcent, il en est d'autres qui amoindrissent. La discipline scolaire consiste à faire tenir les enfants immobiles et muets 6 heures par jour durant 8 ans. Il paraît que cela facilite le travail du maître. Il se peut. Tout dépend de ce qu'on attend de ce travail. Je doute qu'il soit de nature à légitimer l'énormité de l'effort

qu'on demande à ces petits. Là encore, il y a une exagération absurde, une généralisation si schématique et superficielle que la discipline perd tout son sens éducatif et n'est plus qu'une entrave énervante, un système de vexations mesquines, propres à étouffer toute spontanéité chez un peuple qui vraiment ne péchait point par l'excès de cette vertu.

La discipline primaire forme des gobeurs et des inertes, fournit des moutons aux partis et prédispose les citoyens suisses à prendre aux sérieux les innombrables *défense de*, petites crottes noires et blanches qui marquent un peu partout le passage de l'Etat, et dont la vue permet à ceux qui tombent du ciel sur notre sol de s'écrier sans hésiter : Liberté, liberté chérie, voilà bien ta patrie.

6. *La préparation civique*

Tous les pontifes de l'instruction publique sont d'accord sur ce point : l'école primaire doit être une école de Démocratie. Ils insistent sur le fait que les leçons d'instruction civique sont insuffisantes pour former le petit citoyen : il faut que l'enseignement tout entier soit occasion de développer les vertus sociales de l'élève. « Une classe est une société en miniature. »

Ceci est une énorme bourde. Juxtaposez trente enfants sur les bancs d'une salle d'école, vous n'aurez

rien qui ressemble en quoi que ce soit à aucun état social existant. Ce qui est vrai, c'est que le fait, absolument nouveau dans l'Histoire, que l'on oblige les enfants à vivre ensemble dès l'âge de cinq ans, favorise le développement de leurs penchants les plus « communs » : jalousie, vanité, panurgisme, concurrence sournoise, admiration des forts en gueule, — tout cela qui deviendra plus tard socialisme ou morgue bourgeoise, esprit de parti, arrivisme et parlementarisme.

La culture de l'esprit démocratique telle qu'elle est comprise par les instituteurs — *et elle ne peut être comprise autrement* — est essentiellement négative. Elle consiste à persécuter ceux qui, en quelque manière que ce soit, voudraient se «distinguer». (Le mépris que notre peuple met dans cette expression !)

Pour moi, ce que je retire de plus évident de mon expérience scolaire, c'est une grosse vérité que le bon sens m'eût par ailleurs fait voir : il n'y a pas d'égalité réelle possible tant que la loi est la même pour tous.

Je ne parle pas des manuels d'histoire, dont il est aujourd'hui démontré qu'ils donnent une image mensongère de l'ancienne Suisse, à l'usage du peuple souverain qui ne manque pas d'en être flatté.

Et puis, quelle est cette préparation à la vie qui commence par nous soustraire à l'influence de la

vie ? Quelle est cette éducation sociale qui enlève l'enfant à la famille ?[1] Quel est cet instrument de perfectionnement civique qui assure l'écrasement des plus délicats par les plus vulgaires ?

7. *L'idéal du bon élève*

Le bon sens voudrait que le bon élève soit celui qui sait utiliser pour son profit humain la petite somme de connaissances indispensables qu'on lui donne à l'école. (Cet argent de poche, ni plus ni moins). Ou encore : que le bon élève soit celui qui supporte le mieux le traitement scolaire ; celui dont la valeur humaine subsiste intacte au milieu des conditions anormales créées par l'école publique. Mais l'idéal de l'école est autre ; il est même tout contraire. On ne peut pas exiger qu'il soit tout de noblesse, de vertu et de grandeur. Mais on peut s'étonner de voir qu'il n'est que ridicule et mesquinerie. Il y a là une préméditation de médiocrité que je ne puis m'empêcher de trouver suspecte.

---

[1] Il est peut-être avantageux dans certains cas de soustraire l'enfant à l'influence d'une famille anormale. Mais d'abord c'est sanctionner cet état anormal (il y aurait sans doute d'autres moyens de sauver l'enfant *dans* sa famille). Ensuite, pourquoi fait-on *en réalité*, comme si toutes les familles constituaient un milieu délétère ?

Le bon élève est celui qui a de bons points. Or les bons points vont aux parfaits imitateurs. Oyez moi tous ces petits phonographes... ographes... graphes... graphes... Enfoncés, les perroquets. Dans une composition sur *La Neige*, Victoria, 10 ans, écrit : « C'est l'hiver. Déjà la terre a revêtu son blanc manteau ». Elle aura 10 sur 10. Mais on donnera 3 sur 10 à Sylvie pour avoir trouvé : « Quant il neige, c'est comme des petits morceaux de vouate ». Il est évident que Sylvie est supérieure à Victoria dans la mesure où l'invention est supérieure à l'imitation. Mais Victoria montre une âme docile, un rassurant défaut d'esprit critique, tandis que Sylvie appartient manifestement à la race dangereuse de ceux qui voient avec leurs yeux.

Le bon élève et aussi l'élève discipliné. L'école veut que partout la valeur cède le pas à la règle. Elle cherche à développer chez nos petits Helvètes un légalisme écœurant[1], un conformisme d'imbéciles ou d'impuissants, qui d'ailleurs ne peut être qu'à l'avantage des gens en place, vieille histoire.

On m'objectera sans doute quelques « brillantes carrières » fournies par d'ex-forts-en-thème, voire par d'ex-instituteurs. A la vérité, il s'agit de réus-

---

1 Justice démocratique, égalité, légalité, sont les meilleures armes de la bassesse contre toute valeur réelle, absolue.

sites qui, pour avoir enivré l'espoir et enflammé l'ambition d'un grand nombre de régents, ne laissent pas que d'être assez spéciales. Il arrive en effet que nos petits futurs grands citoyens ayant accompli de « fortes études primaires et secondaires » (témoignage suffisant de leurs aptitudes à la compromission sociale établie) et cueilli au passage un grade universitaire, prennent leur essor de chérubins du parti au cours de ces nombreux banquets de cercles locaux où se fondent les réputations, où se « baptisent » les hommes d'avenir. Un jour on voit s'étaler en première page des illustrés la face épanouie quoique énergique d'un de ces coqs de village qu'on vient de jucher sur la flèche de l'édifice administratif. Et c'est ce qui s'appelle une belle carrière.

Mais ces brillants météores ne troublent pas beaucoup ma superstition, par ailleurs fort grande. Tous ceux qui ont eu l'occasion de comparer les bons élèves de diverses classes d'un collège ont été frappés de constater que la force et l'originalité de leur jugement sont en raison inverse du nombre d'années d'instruction publique qu'ils ont subies.

Le dilemme.

J'ai indiqué que les principes de l'instruction publique ne coïncident qu'accidentellement avec ceux du bon sens. Je m'en tiendrai là, renonçant pour

cette fois à démontrer, ce qui serait facile, qu'ils constituent une inversion méthodique de toutes les lois divines et humaines. C'est-à-dire : UNE MÉTHODE D'ABATARDISSEMENT DU PEUPLE.

D'autre part, il est aisé de voir que tous ces principes dérivent *nécessairement* du fait que l'école est publique, obligatoire, et soumise au contrôle de l'Etat.

Alors ?

Ou bien vous acceptez le régime — mais aussi ses conséquences absurdes et fatales, par exemple l'instruction publique.

Ou bien vous combattez l'instruction publique — mais vous êtes, de ce fait, contre le régime.

Il y a là, dirait M. Prudhomme, un bien grave dilemme.

4.

L'ILLUSION RÉFORMISTE

Bien entendu, tout cela a été dit. (Un peu autrement, j'en conviens). On n'a pas attendu ma colère pour entreprendre ce travail de démolition. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir l'abondante littérature publiée sur le «problème de l'*école nouvelle*».

On appelle école nouvelle tout établissement où l'on s'efforce d'enseigner selon des principes tirés de l'observation des enfants, c'est-à-dire : en contradiction sur toute la ligne avec l'enseignement officiel.

Les promoteurs de ces mouvements tentent la gageure de réformer l'école primaire sans toucher au principe de l'instruction publique.

Les réformes qu'ils ont proposées jusqu'ici sont en général judicieuses, dictées par le bon sens[1] et retouchées par le pédantisme inhérent à toute science.

On a constaté que l'école actuelle est fondée sur une remarquable ignorance de la psychologie infantile. Où il y avait non-science, on a voulu apporter de la science. Mais c'est un art qu'il faudrait. Sinon l'on retombera dans des absurdités.

---

[1] Ou des appareils qui en tiennent lieu.

On a créé par exemple des « jardins d'enfants » où l'on apprend à des élèves âgés de trois à quatre ans à lacer leurs souliers ; et cela s'appelle de l'école pratique. Plus tard, on fait apprendre à ces mêmes enfants, et réciter par cœur et à rebours, les noms des rues et places de leur ville, comme s'ils étaient tous destinés à la profession de chauffeurs de taxis. Si cette conception du pratique prévaut, il est à craindre que l'école nouvelle n'apporte bientôt sa méthode rationnelle pour apprendre aux bambins à marcher en décomposant les mouvements avec l'aide d'un métronome pédagogique.

De même, sous le louable prétexte d'école active, on prétend faire apprendre la grammaire par le moyen de gesticulations appropriées : foin de ces analyses de textes absurdes où l'on soulignait en rouge tous les mots en al, tous les verbes déponents ; désormais l'étude des verbes actifs sera active aussi, un élève se mettra à marcher dans le couloir en s'écriant : je marche, ou : j'arpente ; un autre restera assis, en affirmant : je siège ; un troisième lèvera la main, et dira : je lève la main, — au lieu de demander ce qu'on croit. Tout porte à craindre qu'à la faveur du tumulte l'un ou l'autre proclamant : je sors ! ne traduise incontinent ce verbe en action et ne disparaisse à tout jamais dans les campagnes, tirant le meilleur parti possible de l'exercice ; car il ne manque à ce système, avouez-le, que

juste la spontanéité nécessaire pour que ça ne soit pas une lourde farce.

Ces exagérations ne sont pas bien graves, parce qu'elles sont comiques précisément. Je ferai à l'école nouvelle un reproche d'une autre nature. Elle prétend donner plus de liberté aux enfants en leur rendant le travail amusant, en leur laissant la possibilité de trouver par eux-mêmes ce qu'ils doivent apprendre. Mais qu'est-ce qu'une liberté méthodiquement organisée ? En réalité, cet amusement a pour seul but de faire avaler la pilule amère des connaissances. On songe à M. Ford, qui donne à ses ouvriers un second dimanche afin qu'ils consomment deux fois plus de machines. Jeu du chat avec la souris. On n'impose plus des résultats, on les fait trouver. Notez que cela revient au même, sauf que par la méthode nouvelle on atteint l'enfant plus profondément, on se glisse à l'intérieur de son esprit, là où s'élabore son invention ; on capte scientifiquement les sources mêmes de sa liberté. « Instruire en amusant » peut être la formule d'une tromperie subtile et plus grave que la brutalité primaire, parce qu'elle n'excite pas de réaction vive de la part des écoliers.

Enfin, je n'aime pas qu'on traite le gosse comme un organisme dont il s'agit d'obtenir le rendement le plus élevé. On cultive les petits d'hommes comme des plantes de serre dans ces jardins d'enfants. On

y parle de « l'enfant » comme on parle d'un produit chimique : On remarque chez l'enfant... Dans ce milieu l'enfant ne tarde pas à se développer... Prenez un enfant de 6 ans... Mettez ensemble trois enfants...

Je reconnais que les buts de l'école nouvelle sont honnêtement scientifiques, et désintéressés. Mais l'enfant-cobaye vaut l'enfant-citoyen. Moi je voudrais l'enfant tout court. Or il paraît que c'est très dangereux.

Néanmoins, je soupçonne dans tous ces mouvements des possibilités lointaines qui sont pour me plaire ; un grignotement du système officiel qui pourrait bien un jour l'atteindre au cœur, et je vois *tout* ce que cela entraînerait, dans une ruine d'où renaîtrait peut-être l'humanité... Je songe à un enseignement sans école. Je songe au maître antique, dont toute la personne était un enseignement, et qui n'avait pas des élèves, mais des disciples. Celui-là seul favorise le développement des individus, qui ne cherche pas un rendement mais qui dépose une semence spirituelle.

Qui sait ?...

En attendant, puisqu'il faut attendre, je salue ces jeunes gens qui appliquent avec ferveur les principes de l'école libre, qui se moquent des programmes, et dont les classes joyeuses sont de vraies foires : ils ont toute mon amitié. Cela me permet de leur faire

remarquer d'autant plus librement qu'ils trahissent le dessein profond de l'instruction publique, qu'ils trahissent leur mission officielle. Ils éduquent de futurs anarchistes[1], bravo ! Mais ce qu'on leur avait confié, c'était la fabrication en série de petits démocrates conscients et organisés. Je crains que ce malentendu ne soit décidément trop gros pour échapper plus longtemps à MM. les Inspecteurs des Ecoles. Je le crains, dis-je ; car le monde ne progresse qu'à la faveur de malentendus (si tant est qu'il progresse.)

L'école nouvelle n'échappe à l'absurdité primaire qu'à la faveur d'une équivoque. Cette équivoque frappe tout essai de réforme. Qu'il y ait là cependant une possibilité pratique d'en sortir, je ne le nie pas. Mais du point de vue de la vérité, force nous est de reconnaître que notre dilemme subsiste dans son intégrité et son urgence.

---

1 Voir à l'appendice le sens que je donne à ce mot, p. 57.

5.

LA MACHINE A FABRIQUER DES ÉLECTEURS

Je crois à l'absurdité de *fait* de l'instruction publique. Je crois aussi qu'on ne peut réformer l'absurde. Je demande seulement qu'on m'explique pourquoi il triomphe et se perpétue ; de quel *droit* il nous écrase.

La réponse est simple, terriblement simple : du droit de la Démocratie.

L'instruction publique et la Démocratie sont sœurs siamoises. Elles sont nées en même temps. Elles ont crû et embelli d'un même mouvement. Morigéner l'une c'est faire pleurer l'autre. Ecouter ce que dit l'une, c'est savoir ce que l'autre pense. Elles ne mourront qu'ensemble. Il n'y aura qu'une oraison. Laïque.

J'entends qu'on ne me conteste pas cette thèse. Elle est glorifiée dans tous les banquets officiels par des orateurs émus et il y aurait une insigne hypocrisie à feindre de ne plus la reconnaître, une fois dissipée la fumée des civets, des cigares et des idéologies enivrées. D'ailleurs, cette idée que j'ai l'honneur de partager avec mes adversaires se trouve correspondre à des faits patents et simples ; il serait

vraiment dommage de priver ces Messieurs d'une aubaine pour eux si rare.

Un fait simple, par exemple, c'est que la Démocratie sans l'instruction publique est pratiquement irréalisable. Ici, je demanderai poliment au lecteur de vouloir bien ne point trop faire la bête, sinon je me verrai contraint de lui expliquer un certain nombre de vérités tellement évidentes — que cela n'irait pas sans quelque indécence. Et d'abord, il faut pouvoir lire, écrire et compter pour suivre la campagne électorale, voter et truquer légalement les votes. Ensuite il faut de l'histoire, et de l'instruction civique, pour qu'on sache à quoi cela rime. Ensuite, il faut une discipline sévère dès l'enfance pour façonner des contribuables inoffensifs. Enfin il faut un nombre considérable de leçons, et le plus longtemps possible, pour qu'on n'ait pas le temps de se rendre compte que tout cela est absurde.

Pour qu'on n'ait pas le temps d'écouter la nature qui répète par toutes ses voix, d'un milliard de façons, que c'est absurde.

Pour qu'on n'ait pas le temps de découvrir la Liberté[1], parce que celui qui l'a embrassée une fois, une seule fois, sait bien que tout le reste est absurde.

---

[1] J'emploie ce mot au sens fort, au sens enivrant, 100 %. Beaucoup de gens mourront sans avoir jamais soupçonné ce que cela représente.

Et voilà pour les sœurs siamoises. Continuons. La démocratie doit à l'Ecole de vivre encore. Mais ce n'est de la part de notre Institutrice qu'un rendu. Car dans ce monde-là « tout se paye » comme ils disent avec une satisfaction sordide et mal dissimulée. Certes je ne prétends pas que les créateurs de l'instruction publique aient pleine conscience de ce qu'ils faisaient — et je les excuse pour autant[1]. Je dis simplement ceci : leur œuvre n'a été possible que parce qu'elle était liée aux intérêts de la démocratie. Car il faut bien se représenter qu'elle n'était encore au XVIIIe siècle qu'une utopie de partisans. Il ne serait guère plus fou de proposer aujourd'hui qu'on répande universellement et obligatoirement l'art du saxophone ou de la balalaïka. Soyez certains qu'il ne manque à cette plaisanterie, pour prendre corps, que l'appui *intéressé* d'un groupement politico-financier. Et il y aurait bien vite des députés pour célébrer les bienfaits sociaux, que dis-je, la valeur hautement moralisatrice de ces glapissants entonnoirs.

D'ailleurs cette complicité, si évidente à l'origine de l'institution, se manifeste encore de nos jours et d'une façon non moins flagrante, dans ses suites normales. Je n'en veux pas d'autre preuve que l'état grotesquement arriéré de notre instrument de progrès par excellence. Car il n'est qu'une explication

---

1 Voir note A à la fin du livre, p. 65.

vraisemblable de cette incurie : *l'école, sous sa forme actuelle, remplit suffisamment son rôle politique et social, qui est de fabriquer des électeurs* (si possible radicaux, en tout cas démocrates). Je me souviens d'un dessin humoristique publié en 1914, représentant l'œuvre de Kitchener : une machine qui absorbait des gentlemen et rendait des tommies. La machine scolaire, elle, dévore des enfants tout vifs et rend des citoyens à l'œil torve. Durant l'opération, tous les crânes ont été décervelés et dotés d'une petite mécanique à quatre sous qui suffit à régler désormais l'automatisme de la vie civique. Le cerveau standard du type fédéral ne laisse craindre aucun imprévu dans son fonctionnement. Cet avantage inappréciable sur le cerveau naturel explique que les autorités compétentes n'aient point hésité à l'adopter, malgré ses ratés assez fréquents. Maintenant je vous demande un peu quel intérêt il y aurait à perfectionner l'instrument, à l'adapter aux particularités psychologiques, voire aux besoins purement sentimentaux qui peuvent apparaître chez les enfants ? Ce serait de l'art pour l'art. On ne peut pas en demander tant aux gouvernements. La réforme scolaire, politiquement, n'est pas rentable.

Il est clair que si le but principal de l'instruction publique était d'éduquer le peuple d'une façon désintéressée, les gouvernements seraient un peu plus fous qu'on n'ose les imaginer de ne pas entrepren-

dre sur l'heure une véritable révolution scolaire ; car il ne faudrait pas moins pour que l'école rattrappe l'époque... Mais les gouvernements savent ce qu'ils font.

Tout se tient, comme vous dites, sans doute pour m'ôter l'envie de bousculer quoi que ce soit. J'aime les tremblements de terre, vous tombez mal.

J'appartiens à cette espèce de gens qui font confiance à leur sensibilité plus qu'aux idées des autres. Or, c'est une révolte de ma sensibilité qui me dresse contre l'Ecole. Mes arguments ne se mettent en branle qu'après coup. Et quand vous les démoliriez tous, ma rage n'en serait pas moins légitime. Je lui donne raison par définition. Après tout, peu m'importent les idéologies politiques, et peu m'importerait que l'Ecole soit une machine à fabriquer de la démocratie — si je ne sentais menacées dans cette aventure des valeurs d'âme auxquelles je tiens plus qu'à tout. Ma haine de la démocratie est l'aboutissement de l'évolution dont je viens de décrire la marche nécessaire[1]. On ne manquera pas d'insinuer qu'à l'origine de tout ceci il y a surtout de la nervo-

---

[1] Est-il besoin de déclarer formellement qu'une telle attitude n'est en aucune façon tributaire de l'idéologie réactionnaire à la mode. Mais que deux critiques de la Démocratie partant de points de vue presque opposés coïncident en tant de points — voilà qui m'inquiéterait, à votre place.

sité, de petites douleurs de jeune bourgeois. Essayez de venir me dire ça chez moi, n'est-ce pas, mes agneaux. C'est justement dans la mesure où je participais de l'écœurant optimisme bourgeois que je m'accommodais d'un régime nocif pour tout ce qu'il y a d'authentiquement noble en chaque homme. Si les fils du peuple souffrent moins d'un tel régime, c'est qu'ils n'ont pas d'eux-mêmes une connaissance aussi sensible. Mais attendez, si quelques-uns allaient se réveiller... Il suffit d'un peu de chaleur d'âme pour amorcer le dégel de ces principes, et ce peut être le signal de la grande débâcle printanière. Il n'y a de révolution véritable que de la sensibilité. (Le jour où l'on culbutera ces Messieurs de leurs sièges, ils comprendront le sens des images.)

6.

LA TRAHISON DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

(Ici, le procureur prit un ton plus grave).

L'école s'est vendue à des intérêts politiques. C'était là, nous venons de le voir, son unique moyen de parvenir. Elle participe donc sur une vaste échelle à cette « Trahison des clercs » décrite par M. Julien Benda. Notre époque paiera cher ce crime contre la civilisation. Elle ne croit plus qu'au péché contre les lois sociales, eh ! bien, elle apprendra que le seul péché qui n'a pas de pardon c'est le péché contre l'Esprit. Aujourd'hui qu'il suffit d'un peu de bon sens et d'information pour jouer au prophète, on nous promet de tous côtés de belles catastrophes. Je suis de ceux qui s'en réjouissent mauvaisement. (« C'est bien fait. C'était trop laid ».)

A peine capable de nous instruire, l'Ecole prétend ouvertement nous éduquer. D'ailleurs elle y est obligée dans la mesure où elle réalise son ambition : soustraire les enfants à l'Eglise et à la famille.

L'Eglise donnait des valeurs idéalistes, la famille des valeurs réalistes, sans lesquelles le monde s'en-

fonce de son propre poids dans l'abrutissement ou se laisse prendre à des théories non point fumeuses comme le veut le cliché, mais schématiques.

Or l'Ecole radicale ne peut pas être idéaliste : car elle deviendrait un danger pour le désordre établi. L'idéalisme est forcément révolutionnaire dans un monde organisé pour la production. Le culte des valeurs désintéressées ne peut que diminuer le « rendement » quantitatif de ceux qui s'y livrent.

Je ne veux pas me poser ici en défenseur des vertus patriarcales. Mais je m'adresse aux démocrates convaincus, partisans des « lumières » et qui pourtant s'indignent de voir la morale actuelle s'attaquer, voyez-vous ça, à la famille « cette cellule sociale ». Et je les traite de mauvais plaisants. Admirez mon extrême modération. Ceci fait, constatez avec moi que la famille était encore un milieu naturel, donc normatif. Le collège au contraire est un milieu anti-naturel, et les normes sociales qu'on prétend y substituer à celles de la famille sont falsifiées.

Non seulement l'Ecole ne constitue pas le pôle idéaliste nécessaire à l'équilibre d'une civilisation, — et c'est l'aspect négatif de sa trahison — mais encore elle tend à développer tout ce qu'il y a de spécifiquement malfaisant dans l'esprit moderne. C'est sa façon à elle de répondre aux besoins de l'époque. Pauvre époque ! On parle sans cesse de ses besoins. Il est vrai qu'elle est anormalement insatiable... Je

crois qu'elle a surtout besoin d'une purge violente qui chasse ce vers solitaire du matérialisme.

Et quand on m'aura démontré que les besoins de l'époque exigent une organisation à outrance du monde, je répondrai que dans la mesure où cette exigence est satisfaite naît un nouveau besoin qui est précisément d'échapper à cette organisation. Or il semble bien que nous en soyons-là, s'il faut en croire les signes de révolte qui apparaissent de toutes parts. Mais l'école empoisonne les germes d'une renaissance de l'esprit dont elle devrait être la mère. Elle favorise le culte exclusif de l'utile, l'incompréhension brutale de la nature, la haine des supériorités naturelles, l'habitude de l'ersatz et du travail bâclé. Elle apprend à lire pour lire les journaux, mais en même temps que cette drogue, elle devrait fournir son contre-poison. Au contraire, elle prépare des esclaves du mot. Il est clair, par exemple, que seules les victimes de l'instruction helvétique sont capables d'absorber sans fou-rire les discours de tirs fédéraux.

On a comparé le monde moderne à un vaste établissement de travaux forcés. L'école donne à l'enfant ce qu'il faut pour se résigner à l'état de citoyen bagnard auquel il est promis. Mais elle tue tout ce qui lui donnerait l'envie de se libérer — et peut-être les moyens.

Vaste distillerie d'ennui, c'est-à-dire de démorali-

sation — qu'on se le dise ! — puissance de crétinisation lente, standardisation de toutes les mesquineries naturelles (je ne fais le procès de la bêtise humaine qu'en tant qu'elle est cultivée par l'Etat), l'Ecole, après avoir entraîné l'âme moderne dans ses collèges, l'y enferme et l'y laisse crever de faim.

Par ce qu'elle enseigne à ignorer bien plus que par ce qu'elle enseigne à connaître, elle constitue la plus grande force anti-religieuse de ce temps. L'instruction religieuse qui prend les enfants au sortir de l'école primaire, arrive trop tard. Elle sème dans un terrain que l'instituteur a méthodiquement desséché.

7.

L'INSTRUCTION PUBLIQUE CONTRE LE PROGRÈS

Un beau titre. Et qui a meilleure façon que le reste, pensez-vous. Il faut avouer qu'avec ce je ne sais quoi de déclamatoire, de... journalistique, de bedonnant creux, cela vous a un petit air démocratique, hé ! hé !... et d'ailleurs vous aimez les idées généreuses, n'est-ce pas ? J'en étais sûr.

Cependant j'ai peur que mon progrès ne soit pas le vôtre, et même que sa nature ne l'entraîne dans une direction toute opposée.

C'est très malin d'avoir inventé un instrument de progrès : encore faut-il le mettre en marche. Et, où le conduire ? Il y a beaucoup de routes, mais vous n'aimez pas le risque, vous préférez le surplace. Ainsi l'instruction publique s'est arrêtée aux environs de 1880 et depuis lors n'a guère bougé. Le moteur n'en continue pas moins de consommer, de ronfler et de tout empester. Et peu à peu le public s'aperçoit que « l'instrument de progrès » n'est qu'un camouflage à l'abri duquel on distille du radicalisme intégral. On me fera observer que beaucoup des servants de la machine sont socialistes ou conservateurs : voilà qui ne change pas le rendement, j'imagine, ni la nature des produits excrétés.

On forme nos gosses, dès l'âge de six ans, à ne se point poser de questions dont ils n'aient appris par cœur la réponse. Regardez un écolier préparer ses devoirs, c'est frappant : il apprend les questions aussi bien que les réponses. J'avoue que je trouve ça très fort : avoir obtenu un conformisme de la curiosité. Il est vrai qu'il ne fallait pas moins pour assurer la sécurité d'un régime établi dans des fauteuils ; car un peuple d'électeurs fantaisistes serait parfois tenté de retirer brusquement ces sièges, farce connue et qui ridiculise à coup sûr sa victime.

En fait de farces, vous allez feindre de trouver bien bonne celle-ci : je prétends que l'instruction publique est une puissance conservatrice. — Pas moins! Elle est destinée à légitimer par la force de l'inertie et à perpétuer mécaniquement tout ce qui est depuis Numa Droz.

Conservatrice, et non pas réactionnaire, non, même pas. Car les forces de réaction collaborent à leur manière au progrès, elles corrigent, stimulent, vivent. L'Ecole se contente d'être figée. Est-ce un frein ? Même pas. C'est plutôt une vase où s'enlisent notre civilisation ; et où la Démocratie peut se conserver des siècles encore...

Or si je dis que l'Ecole est contre le progrès, c'est que le progrès consiste à *dépasser la Démocratie.* Et cette thèse ne va pas à l'encontre de l'évolution normale de l'humanité, comme vous ne manquerez ce-

pendant point de le dire, avec ce sens du cliché qui est un hommage à vos maîtres respectés.

La Démocratie, par le moyen de l'instruction publique, limite l'homme au citoyen. Il s'agit donc de dépasser le citoyen, de retrouver l'homme tout entier. Je distingue dans cette opération deux temps : d'abord critiquer ce qui est — par la comparaison avec ce qui fut, ou ce qui devrait être ; ensuite, préparer le terrain pour les jeux nouveaux que l'humanité de demain ne peut manquer d'inventer. Je ne puis m'empêcher de voir une intention providentielle dans cet amour de la destruction et de l'anarchie que les génies directeurs de ce temps ont inspiré à beaucoup d'entre nous — encore que peu l'avouent. Car détruire, déblayer, et faire des signes dans le vide à des hasards gros de dangers, c'est peut-être à quoi notre génération devra limiter l'efficacité de ses efforts.

Critiquer le présent au nom du passé ne signifie pas que l'on désire un retour au passé. Mais la considération de régimes anciens peut nous amener à *constater,* sans plus, que notre soi-disant progrès social correspond à un recul humain. Par exemple, est-ce un progrès que d'avoir remplacé les hiérarchies de tradition, avec tout le vaste arrière-fond de la poésie et de grandeur que ce mot comporte — quelles qu'en soient d'ailleurs les réalisations — par des hiérarchies rond-de-cuiresques dont l'origine est

un pis-aller, dont la méthode est le tirage au flanc lucratif, dont l'esprit est la jalousie rancie armée de pédantisme, et je ne parle pas du décor, des odeurs, de la poussière, des petites habitudes sordides et de cette matière rarement « hygiénique » et qui définit notre âge : la paperasse ?

Réponse ? Petits étourdis. Réponse non, c'est un recul.

Cette critique du fonctionnarisme, vous alliez le dire, est un ramassis de lieux-communs. Mais il s'en faut, hélas, de beaucoup que la majorité des électeurs les considèrent comme tels. Et je ne me tiendrai pas pour battu quand on m'aura fait remarquer que la plupart des intellectuels sont convertis depuis longtemps à ces idées anti-démocratiques : il est temps qu'elles débordent ce cercle étroit et distingué. Il y a de grands balayages à faire, un grand courant d'air à créer qui emportera toutes ces statistiques et ces journaux, il en restera toujours assez pour allumer des feux de joie, etc. Bon. Supposons tout cela fait. Respirons. Mais déjà vous m'attendez à ce tournant et vous me sommez de dire comment, *maintenant,* je vais m'y prendre pour préparer les temps nouveaux. Enorme question. Aurai-je la naïveté non moins énorme d'esquisser ici la réponse que je lui réserve ?

L'instruction publique est la forme la plus commune de la peste rationaliste qui sévit dans le monde

depuis le XVIIIe (depuis les dernières pestes noires.) Si vous creusez un peu la notion de démocratie, vous trouvez bien vite qu'elle repose sur des postulats rationalistes. En vérité, démocratie et rationalisme ne sont que deux aspects, l'un politique, l'autre intellectuel, d'une même mentalité. Elle s'est développée au XVIIIe dans l'aristocratie qui n'y voyait qu'un jeu. Durant tout le XIXe elle est descendue dans la bourgeoisie et dans le peuple ; elle y est devenue une tyrannie. Avant il y avait la Raison et les sentiments. Maintenant il y a le rationalisme[1] et la sentimentalité.

Ce rationalisme-là triomphe non seulement dans les principes démocratiques, et dans ceux de l'Ecole, mais encore dans toute la conduite moderne de la vie. C'est notre américanisme et c'est notre sécheresse sentimentale. Et c'est le grand empêchement intérieur dont souffre notre imagination créatrice ; c'est lui qui stérilise nos utopies et les empêche de devenir autre chose que des utopies. Il s'agit donc en premier lieu de le démasquer et de le pourchasser dans toutes les démarches de notre vie. Mais cette première tâche constitue un programme si riche qu'il est superflu d'en formuler une seconde. Laissons ce

---

1) La Raison de Spinoza ou de Descartes n'a que de lointains rapports de parenté avec ce maigre descendant nommé Rationalisme, produit d'une mésalliance avec l'Avarice bourgeoise — et qui sans cesse déroge.

soin, à des générations plus libres d'imaginer, bénéficiant de notre colère jacobine et de cette formidable expérience négative qui aura duré deux siècles au moins.

L'évolution de l'humanité paraît conforme à la dialectique hegelienne ; on y retrouve facilement les triades : être — négation de l'être — nouvel être. Notre époque serait le deuxième temps d'une de ces triades. Son rationalisme nie l'être sous toutes ses formes, traduit tout en relations et veut rendre toutes relations conscientes, c'est-à-dire, pour lui, calculables, *chiffrables*. Dans la mesure où il y parvient, il tue les existences particulières, ou bien c'est qu'elles sont déjà mortes. Mais le temps vient où elles renaîtront à une vie nouvelle et plus complète, à un degré supérieur d'inconscience, si je puis dire. Alors ce sera au tour de l'instinct d'intégrer la raison.

Je crois que nous approchons de ce temps. Et que le véritable progrès veut qu'on s'attaque à tout ce qui entrave cet avènement. C'est pourquoi je réclame l'expulsion de la congrégation radicale des instituteurs.

On me demande encore ce que je mettrais à la place. Et parce que je ne propose rien de bien précis, on triomphe grossièrement.

J'aurais voulu vous voir demander à un sujet de Louis XIV ce qu'il concevait à la place de la royau-

té absolue. Il eut fallu certes une imagination prodigieuse au dit sujet pour se représenter même très vaguement notre actuelle civilisation. Et même Diderot, même Rousseau, à la veille de la Révolution, soupçonnaient-ils que la république qu'ils appelaient serait livrée cent ans plus tard à peine à la folie démocratique, à cette danse de St Guy politique dont rien de leur temps ne pouvait offrir la moindre préfiguration ?

Eh ! bien, induisez de cette similitude les possibilités formidables que nous réserve le siècle à venir, et vous commencerez à comprendre que votre scepticisme à l'endroit de la forme sociale que nous appelons sans la connaître et qui s'élabore déjà secrètement, que ce mépris et ce scepticisme sont d'un ridicule écrasant, sous lequel vous ne tarderez pas à périr.

Appendice.

UTOPIE

Un os à la meute.

(Et figurez-vous que j'ai la ferme intention de vous faire rigoler, si cela peut rassurer quant à ma santé morale.)

La question est de savoir si nous serons des hommes de chair et d'esprit, ou des pantins articulés. (Qui tiendra les ficelles, peu importe.)

Les économistes (mot stupide) et les philosophes[1] les mieux informés de ce temps s'accordent sur un point : le salut de l'Europe est lié à la naissance d'une nouvelle attitude de l'âme. Ceci revient à dire que seule une grande vague de l'imagination collective peut désensabler le vieux bateau occidental.

Un nouvel état d'esprit : voilà bien ce que l'Ecole empêche même de concevoir.

Elle cultive ce qu'il y a d'*anti-rationnel* dans la nature de l'homme. Elle punit froidement la spontanéité et l'invention. Elle dénature le sens de la liberté. Elle détruit tout ce qui permettrait d'échapper à la mécanique. Bref, elle perpétue ce manque

---

[1] Economistes et philosophes ; ces Messieurs n'apparaissent ici que pour impressionner le public. Je n'ai pas besoin de leurs *attendus* pour juger.

d'imagination dont les conséquences seront matériellement catastrophiques pour peu que cela continue. Qu'on ne s'y trompe pas : le sens technique qui tient lieu d'imagination à l'homme moderne n'est pas créateur d'êtres spirituellement vivants, ni d'aucune grandeur supérieure à la somme de ses éléments. Il n'engendre pas, il ajuste. Quand nous aurons épuisé toutes les combinaisons de vitesse et d'ennui à quoi présentement nous usons le plus clair de nos forces, — le Poète dira un mot, ou bien fera un acte, et ces peuples de somnambules s'éveilleront du cauchemar où les plongent toutes vos drogues : presse, ciné, faux-luxe, suffrage universel, instruction publique. Cela promet des grabuges inouïs. Il ne tient peut être qu'à une forte équipe d'idéalistes pratiques d'en faire sortir le beau miracle d'une civilisation aux ordres de l'Esprit. Mais il faudrait que dès maintenant se constituent ces élites, et cela ne se peut que si les tenants de l'ordre spirituel retrouvent le courage d'être, malgré les mots[1], des anarchistes et des utopistes.

J'appelle anarchiste, tout ce qui est violemment et intégralement humain. L'anarchie est un degré d'in-

---

[1] Ces deux mots en effet, terrorisent à tel point les bourgeois qu'ils n'en distinguent plus même le sens. Ils les lancent à la tête de tous ceux qui les dérangent, comme des pavés, ou plutôt des grenades, avec la frousse que ça ne leur éclate dans la main.

tensité dans la vie, non pas un parti. Tout extrémiste, de droite comme de gauche, se trouve être dans une certaine mesure un anarchiste s'il défend son opinion de toutes ses forces. Mais c'est un anarchiste de la mauvaise espèce, un anarchiste embrigadé. L'anarchiste que j'aime est simplement un homme libre qui a une foi (ou un amour) et qui s'y consacre. (Mais alors !... Je vois à votre mine stupidement rassurée que vous vous dites : c'est tout-à-fait moi ! — Détrompez-vous. Vous ne savez pas ce que c'est que *libre*, ou *consacré.)*

L'utopiste, c'est l'inventeur. Les sots vont répétant que c'est un être qui ignore le réel. C'est justement parce qu'il le connaît mieux qu'eux qu'il y a vu des fissures et des possibilités nouvelles. Tenir compte du réel ne signifie pas s'y soumettre sans combat. L'utopiste est celui qui ne se résigne à aucun état de choses. Il est pour le « mieux » contre le « bien ». Sans lui l'humanité s'avachirait totalement. Mais il est dans l'ordre qu'elle beugle longuement tout en le suivant.

Que faire, diront les gens de bonne-volonté dont mon imagination romantique suppose l'existence. Que *faire ?* Voir et penser juste d'abord. Simplement. Ensuite, soutenir cette opinion : les effets suivront infailliblement. Par exemple, je vous demande une fois pour toutes si vous tenez, oui ou non, M. W. Rosier, auteur de manuels d'histoire et de géo-

graphie bien connus, pour l'esprit le plus dangereusement plat qui soit. (Il est plus-que-plat : il est creux). Si beaucoup de personnes répondent oui, cela finira par créer un courant d'opinion. Et l'opinion publique mène le monde, paraît-il. A ce propos : que les journalistes s'engagent désormais à ne publier plus un seul article de fond où ne perce leur mépris pour l'instruction publique. Ils peuvent dire ce qu'ils veulent à propos de n'importe quoi, comme on sait, et ils auraient là l'occasion de racheter bien des choses. Ce n'est rien de moins qu'une rédemption du journalisme, ce que je propose-là. Et c'est ainsi qu'on peut imaginer sans trop d'invraisemblance de petites réformes.

Mais j'en ai assez dit pour éviter ce malentendu : je ne crois pas à la possibilité d'une réforme suffisante. C'est une révolution qu'il faut. Alors, supprimer les écoles, raser les collèges, renvoyer les instituteurs aux pommes-de-terre ? Impossible. Le peuple *qui déteste l'école* a pourtant faim d'instruction[1], et se croirait lésé dans un de ses droits fondamentaux.

Le peuple veut s'instruire et on lui bourre le crâne pour l'en empêcher. Il s'agit de lui faire com-

---

1 Cf. ce que dit Tolstoï sur cette haine et sur ce besoin dans ses *Articles pédagogiques* encore très actuels, du fait que l'école n'a pas bougé depuis.

prendre que l'école est le plus gros obstacle à sa culture. Et c'est cela, préparer le terrain.

D'autre part, il faut partir de ce qui est. Mais comment retourner contre l'ennemi ses propres batteries ? Autrement dit : quel emploi utopique de l'organisation existante peut-on imaginer ?

L'école devrait donner à l'enfant ce que son entourage ne peut plus lui donner : des modèles de pensées. Un entraînement de l'esprit, au lieu d'une somme de connaissances mortes. Une technique spirituelle. Et puis, qu'il en fasse ce qu'il voudra.

Les Orientaux appellent *Yoga* cette culture des facultés physiques, intellectuelles et mystiques. Toute leur force vient du Yoga. Et tout le Yoga repose sur la concentration. En vérité, toute force résulte d'une concentration, dans quelque domaine que ce soit.

Si l'Occident comprenait cette vérité élémentaire et en tirait des conclusions immédiates, non seulement il serait sauvé du désastre, mais il recouvrerait la domination du monde[1] et non plus en barbare cette fois-ci. Ce qui l'empêche de comprendre, ici encore, c'est la peur scolaire des mots. Ce terme hindou agace, trouble ou fait sourire les étriqués. On croit devoir se défendre : on se moque. On me dit :

---

[1] On promet des confitures à l'enfant, s'il est sage. Moi je m'en moque. Je n'aime que la liberté.

vous ne voyez tout de même pas une classe de gamins répétant la syllabe sacrée *Aûm* ou se livrant à des exercices de contrôle de la respiration.

Il ne s'agit nullement de cela. Nous ne sommes pas aux Indes, je vous jure que je m'en doute. Mais l'Occidental aussi pratique son Yoga à lui : toutes les fois qu'il veut obtenir une grande *intensité* avec un minimum de moyens. J'en citerai deux exemples : la discipline jésuite et le drill militaire.

Le drill correspond remarquablement dans le plan physique, aux exercices élémentaires que l'on exige d'un initié. Le fameux *arrêt de la pensée* dont on sait l'importance primordiale dans le Yoga correspond au *garde à vous !* par quoi l'on impose au corps une immobilité absolue. L'un et l'autre de ces exercices montrent que le candidat possède une énergie suffisante pour aller plus loin, — et en même temps constituent des sources d'énergie nouvelle. Le parallèle peut être poussé dans les détails. Il s'agit bien d'un geste identique, exécuté dans deux plans différents. Le drill est un Yoga corporel, le Yoga est un drill de l'esprit. Je sais que ces deux mots sont bien dangereux et impopulaires. Tout comme ce qu'ils désignent d'ailleurs. Tant mieux.

Il y a beaucoup de gens qui ne peuvent pas séparer une méthode des fins auxquelles on l'applique généralement. Ces gens-là diront que je veux mili-

tariser l'enseignement ou transformer les collèges en couvents. Tant pis.

Le drill offre un exemple d'éducation efficace. L'armée de milices suisses fait des soldats en moins de trois mois. Si l'école appliquait en les transposant des méthodes de concentration analogues, même dans la mesure sans doute faible où la nature des enfants le supporte, on économiserait plusieurs semestres de travail. Si chaque matin l'enfant parvenait à mettre sa pensée au garde-à-vous durant quelques instants, il s'épargnerait de longs énervements. Il n'y a pas là de quoi se tordre. Car tout cela nous donnerait des années de liberté en même temps qu'un peu de calme. Ces années de liberté nous permettraient de vivre, seule façon de s'instruire inventée à ce jour. Ce calme nous permettrait de comprendre beaucoup de choses qui restent cachées aux agités ; la nature par exemple.

Je ne demande pas qu'on nous enseigne le goût de la nature. Mais qu'on nous laisse le temps de la regarder. De faire connaissance.

Je ne sais s'il est très exagéré de dire que tout homme gagnerait à posséder une plus grande puissance intellectuelle, une meilleure mémoire, une sensibilité plus aiguisée. En tout cas, c'est à cultiver ces facultés atrophiées que devrait s'employer l'école. Nous avons vu qu'elle préfère les étouffer.

Cependant je ne crois pas qu'il soit bon que tous

progressent de la même manière. Dans un système de culture spirituelle, les différences s'accuseraient, mais se légitimeraient du même coup ; car sur ce plan elles ne font que traduire la diversité des besoins individuels.

Méditez un peu ces truismes : On apprend plus d'une chose longuement contemplée que de mille aperçues au passage. *Ab uno disce omnes.* Une minute de concentration intense dégage dans l'individu plus d'énergie que des heures d'exercices gémissants. De même, le bien supérieur de quelques-uns est plus utile à tous que le bien médiocre de beaucoup. La valeur vaut mieux que le nombre parce qu'elle le contient en puissance. Et c'est pourquoi l'aristocratie de l'esprit est nécessaire au bien public.

Certains proposent en rougissant de leur hardiesse quelque chose comme l'instruction privée : et moi je la voudrais secrète. Vous verrez bien. Cela se fera sans vous. Déjà revient le temps des mages : ils comprennent les théories d'Einstein, ils composent de la poésie pure, ils mesurent des sensibilités secondes et tout un arc-en-ciel de sentiments dont les accords imitent la blancheur éclatante de l'amour... Que dirons-nous ?... Par la force des choses et de l'Esprit, l'homme sera-t-il sauvé de sa folie démocratique ?

AREUSE, 26 décembre 1928 — 10 janvier 1929.

NOTE A.

On est toujours tenté d'attribuer à ses adversaires des intentions noires et consciemment criminelles. Ce travers a été développé jusqu'au ridicule par la démocratie. Les journaux, les cercles, les coulisses de parlements et autres potinières ne vivent que de semblables accusations. Du moment que n'importe qui juge et contrôle n'importe quoi, il faut bien inventer des *dessous* pour redonner quelque saveur à ses jugements. C'est pourquoi l'on ne peut plus attaquer un fonctionnaire dans son activité publique sans que des personnes bien intentionnées viennent vous dire : « Mais Monsieur, M. Machin que vous attaquez est pourtant un très brave homme, il fait partie du Conseil de la paroisse, etc... » — Il semble qu'en attaquant ses idées et leurs réalisations on ait porté atteinte à la dignité morale de ce M. Machin, membre du conseil de paroisse.

Je préciserai donc : je tiens l'Ecole pour criminelle. Mais je ne tiens pas tous les instituteurs pour gibier de potence. Ils font beaucoup de mal, mais ils sont les premières victimes du système qu'ils propagent et qui les fait vivre. La question se complique dès que l'instituteur prend conscience de la nocivité de son action...

Ils sont consciencieux, certes, mais sont-ils dans la même mesure conscients des fins qu'on assigne à leur activité ?

Un peu de rigueur dans la pensée empêcherait souvent des catastrophes que beaucoup de rigueur morale ne saurait même pas prévoir.

NOTE B.

La culture de notre sensibilité nous aiderait à retrouver l'accord avec l'ordre naturel. La culture de notre force de pensée nous rendrait une liberté sans laquelle nos efforts resteront vains pour instaurer cette nouvelle attitude de l'âme. Mais ces méthodes ne prendraient tout leur sens et toute leur efficace que dans

un système religieux. Pour quiconque a une foi et la conscience de cette foi, il n'est d'enseignement véritable que religieux. Mais les questions confessionnelles enrayent et faussent tout. Imaginez une culture spirituelle indépendante de toute destination religieuse particulière. On peut faire des haltères et rester pacifiste.

NOTE C.

Vous parlez de la grande vulgarité de mes attaques. Ce qui est vulgaire, au plein sens du mot, c'est le genre distingué de la bourgeoisie qui se monte le cou.

SUITE DES MÉFAITS

1972

SUITE DES MÉFAITS

1972

Ecrit d'un jeune homme en colère, aussi injuste qu'un pamphlet doit l'être, j'ai le triste plaisir de constater que mon texte n'a pas vieilli, parce que l'Ecole n'a pas changé. C'est du moins ce que m'incitent à croire les descriptions récentes qu'on en publie, et les jugements portés sur elle par ses critiques les plus sérieux et par ses usagers, élèves et maîtres.

Je la traitais de simple « machine à fabriquer des électeurs », de « rêve rationnellement organisé » à la seule mesure des « piliers du régime » et à seule fin de conditionner les jeunes esprits dans le sens requis par l'Etat. Pierre Emmanuel écrit aujourd'hui : « L'Education nationale est à l'image exacte du système étatique dont elle est l'un des compléments vitaux »[1].

Loin de partager l'illusion romantique d'un Victor Hugo[2]*, d'un Grundtvig, je décrivais l'Ecole comme une prison ou une caserne, et dénonçais la « conception pénitentiaire » de sa discipline. P. Em-*

---

[1] Pierre Emmanuel, *Pour une politique de la culture*, Paris 1971, pp. 151 à 161.

[2] « Ouvrir une école, c'est fermer une prison », V. Hugo. Si c'était en ouvrir une autre ?

manuel parle d'une « longue incarcération » et d'une « école-caserne, abstraitement omnisciente, uniforme et centraliste, enrégimentant, pour les couper du monde, des générations entières pour des périodes de dix à vingt années... » J'écrivais qu'elle « punit froidement la spontanéité et l'invention » et « perpétue le manque d'imagination » ; Emmanuel l'accuse à son tour d'assassiner la poésie par ses « explications de textes ».

J'observais que les instituteurs « ne sont jamais sortis de l'école » et que du « bon élève » à l'instituteur la différence n'est qu'une question d'âge, non d'expérience de la vie ; et j'entends un jeune professeur de lycée parisien dire de ses confrères : « Ils ont choisi l'enseignement pour fuir, dirait-on, les difficultés de la vie. Ils ont passé de l'état de brillants élèves à celui de professeurs érudits. En somme, ils n'ont pas quitté l'école »[1].

Je parlais d'une « vaste distillerie d'ennui », d'une « puissance de crétinisation lente » dont le seul but était le « rendement » et la vraie religion, celle de la production ». Le 28 mars 1972, un élève du Gymnase de Lausanne monte en chaire à la Cathédrale, au cours d'une cérémonie de promotions, et s'écrie : « Nous voilà au terme de six à sept ans d'efforts

---

1 Cf. *Les Professeurs écartelés* — par un groupe d'entre eux, « Preuves », No 11, Paris 1972.

inutiles, gratuits souvent. Nous avons accompli cette période dans ce sentiment d'ennui total qui caractérise les écoliers. Nous nous ennuyons continuellement... Qu'est-ce qu'ils ont à vouloir nous abrutir dans cette société basée sur le seul profit de l'argent ? »

Après l'élève, l'Enseignant.

Dans le petit livre publié en 1971 par un instituteur français, je retrouve les thèses les plus insolentes de mon pamphlet de 1928. « Toutes les écoles sont de parfaits abattoirs où des fournées de gosses vont quotidiennement se faire socialiser, encadrer, régimenter, en un mot 'é d u q u e r'. Ces lugubres endroits, ces temples de la docilité, de l'abdication et de l'esclavage mystifient encore une foule innombrable de gens, d'éducateurs, de parents... Basée sur l'humiliation, la répression, l'égalisation de tous en êtres uniformes... l'Education apparaît comme un des meilleurs piliers de nos sociétés, un des meilleurs garants du Pouvoir... Le Pouvoir enfante l'Enseignant. Les Enseignants enfantent le Pouvoir. »

Enfin, l'Arbitre scientifique, après les deux intéressés au premier chef.

Au terme d'une enquête[1] *qui a porté sur 7000 élèves, le professeur G. Vincent, de l'Institut d'études politiques de Paris, constate que l'Ecole d'au-*

---

[1] G. Vincent, Les Lycéens, Paris 1972.

jourd'hui « émascule l'imagination » et au surplus le fait à dessein, « parce que si l'on développait l'imagination dans un système d'éducation, on multiplierait les anomiques et les contestataires. Le monde n'a pourtant avancé que par eux... ». Et contre la volonté scolaire d'imposer le même rythme et le même ennui disciplinaire à tous, il envisage comme probable que « dans les dix ou quinze années qui viennent... toutes les idéologies sous-entendues par une aspiration égalitaire soient remises en cause »[1].

Faut-il vraiment que l'Ecole ait peu changé, pour provoquer des réactions aussi peu différentes, par le ton et les thèmes, de celles de mon pamphlet quadragénaire !

*

* *

« Mais alors ? direz-vous, (tel que je me connais) oserez-vous prétendre qu'il faut détruire l'Ecole ? »

Je le disais implicitement. Ivan Illich, aujourd'hui le proclame.[2] *Car, écrit-il, « le système scolaire obligatoire représente finalement pour la plupart des hommes une entrave au droit à l'instruction ».*

---

1 Interview dans *l'Express* du 9 avril 1972.

2 (Mgr.) Ivan Illich, *Une Société sans école*, New York 1970, Paris 1971.

En effet, l'Ecole s'est chargée — ou plutôt : l'Etat l'a chargée — de l'ensemble des attributions qui furent naguère celles de l'Eglise et de la Morale publique et de la Famille, en plus de celles du maître ès arts. « Elle est la gardienne des enfants, elle a la charge de la sélection, de l'endoctrinement, de l'instruction » (p. 51). Elle repose sur trois postulats : « Les enfants doivent aller à l'école ; ils apprennent à l'école ; l'école est le seul endroit où ils puissent apprendre ». Mais confondre l'éducation et la scolarité obligatoire « c'est confondre le salut et l'Eglise ». (p. 27) L'Ecole est devenue la religion de l'Etat-nation. (p. 27) Elle doit en inculquer les dogmes, tels que celui de la « fidélité inconditionnelle à l'idéologie de la croissance économique ». (p. 115) A cette fin, « les enfants deviennent de plus en plus une sorte de ressource naturelle, dont le traitement revient aux écoles, afin qu'ils soient prêts à être absorbés par la machine industrielle ». (p. 114)[1]

Mais l'Ecole s'est laissé étatiser, l'Etat en retour s'est laissé scolariser, et toute la société en subit les effets. « On peut dire que de nos jours, non seulement l'éducation, mais la réalité sociale elle-même, se sont scolarisées. » (p. 13)

Un cercle vicieux s'institue (dès la fin du XIXe

---

[1] Je disais cela un peu partout dans ma brochure, p. ex. pp. 37-38, 47, etc.

siècle) : « La sagesse institutionnelle nous dit que les enfants ont besoin de l'école. Elle nous affirme qu'ils s'y instruisent. Mais cette sagesse, d'où la tenons-nous, sinon des écoles ? » (p. 56)

Ivan Illich propose alors trois thèses :

— *« La Société est susceptible d'être déscolarisée » (p. 9)*

— *« Nous avons maintenant besoin d'une séparation de l'Etat et de l'Ecole » (p. 27)*

— *Il nous faut remplacer l'Ecole par « des structures qui mettent les hommes en rapport les uns avec les autres et permettent, par là, à chacun, de se définir en apprenant et en contribuant à l'apprentissage d'autrui ». (p. 122)*

C'est sur la première thèse que je bute : si convaincu que je sois de la nécessité de libérer l'homme des modes de vivre, d'agir et de penser conditionnés par nos écoles, je ne crois pas que notre société soit « susceptible » d'être déscolarisée. Si elle le pouvait, ce serait une autre société.

On ne changera pas l'Ecole sans changer l'Etat qui l'a faite. Or, les hommes de l'actuelle société, ceux qui pourraient changer l'Etat, ont été formés par l'Ecole pour le servir : ils n'admettront jamais l'idée de modifier ses structures centralisées, ni par suite les finalités nationales de l'Education. L'utopie de l'Etat rénové, contrairement à ce que chacun croit, est réalisable en pratique, mais impossible en

imagination. L'obstacle est dans les têtes, non dans les faits.

Quant à séparer l'Ecole de l'Etat, qui pourrait le faire aujourd'hui ? Ni l'Etat, qui s'y refuse évidemment, ni la société qu'il a scolarisée à son profit.

Si donc la forme de l'Etat vient un jour à être changée, cela ne pourra se produire que par l'intervention de facteurs économiques ou écologiques absolument indépendants à la fois de l'Etat et de l'Ecole, et qui imposeront une redistribution des pouvoirs et niveaux de décision, au-delà et en-deçà des Etats nationaux, vers l'Europe et vers les Régions — syndicats fonctionnels de communes autonomes. Alors seulement l'Ecole pourra redécouvrir ses finalités véritables, qui sont universelles et personnelles.

*

* *

Illich est convaincu que l'homme naît bon, mais que l'Ecole étatique le corrompt. Livré à lui-même, en revanche, l'homme n'aurait pas de plus cher désir que de s'instruire et de se laisser éduquer. Il le ferait beaucoup mieux avec l'aide de camarades compétents ou d'aînés, que par obligation scolaire. Un système de location facile des instruments éducatifs, doublé d'un réseau d'appels à ce que je m'excuse de nommer des call boys *scientifiques, permet-*

trait l'acquisition plus rapide, plus vivante et plus efficace des connaissances qui peuvent aider un homme à se réaliser, à devenir soi-même — plutôt qu'un rouage producteur et un client consommateur.

Je coïncide intégralement avec les intentions d'Illich, et avec ses critiques de l'Ecole actuelle, souvent anticipées par mon pamphlet.

Je crains pourtant qu'une société occidentale subitement déscolarisée — par miracle ou par accident imprévisible — ne tombe en proie aux modes successives propagées par les mass-media, ne succombe aux slogans partisans, et ne se voie livrée sous peu à toute espèce de chefs de gangs économiques, intellectuels, religieux ou sadiques, jouant sur le besoin moderne d'autorité sécurisante.

Ces craintes, je le reconnais, ne sont guère moins arbitraires et guère moins sujettes à caution que les espoirs d'Illich, ou de certains gauchistes, ou de l'Ecole nouvelle sous toutes ses formes.

*
* *

« Notre enseignement est irréel. Il se condamne à l'échec parce qu'il continue de proposer les images et les mythes d'une société qui n'est plus la nôtre. Il rend nos enfants méfiants à l'égard de ce qui sera la réalité de leur vie. »

Ainsi parle, à Paris, le plus récent ministre de l'Education nationale.[1] *Faut-il croire que le problème a mûri ?*

On me presse de dire sans plus attendre « ce que je mettrais à la place » de l'Ecole dénoncée comme irréelle, ou de l'aimable anarchie proposée par certains de ses adversaires. J'avoue que je n'en sais rien encore, conditionné que je suis par le système qu'il s'agirait précisément d'éliminer.

Avant d'imaginer l'Ecole de demain, il faudra surmonter l'éducation d'hier. Toute la difficulté de l'opération peut se mesurer à celle que vous éprouverez en lisant ces lignes d'Illich, qui décrivent l'élève moderne :

« ... Son imagination, soumise à la règle scolaire, se laisse convaincre de substituer à l'idée de valeur celle de service : qu'il imagine, en effet, les soins nécessaires à la santé, et il ne verra d'autres remèdes que le traitement médical ; l'amélioration de la vie communautaire passera par les services sociaux ; il confondra la sécurité individuelle et la protection de la police, celle de l'armée et la sécurité nationale, la lutte quotidienne pour survivre et le travail productif. Santé, instruction, dignité humaine, indépendance, effort créateur, tout dépend

---

1 Cité par *Le Monde* du 30 juillet 1972.

alors du bon fonctionnement des institutions qui prétendent servir ces fins, et toute amélioration ne se conçoit plus que par l'allocation de crédits supplémentaires aux hôpitaux, aux écoles et à tous les organismes intéressés. »

*
* *

Que pourrions-nous imaginer d'un régime idéal de l'Ecole pour demain ? J'ai indiqué la seule hypothèse prospective qui me paraisse utilisable : l'avenir de l'Ecole sera lié — comme le fut sa genèse — au sort de l'Etat national.

Napoléon crée le modèle de la Nation centralisée en vue de sa mobilisation rapide par l'appareil de l'Etat. Il s'agit d'aligner les corps par la conscription universelle et obligatoire ; les esprits par l'instruction publique et obligatoire ; et les curiosités par la presse dirigée qui s'alimente aux seules agences nationales. Ces trois ambitions jacobines, longuement combattues par tous les libertaires, finissent par triompher, presque en même temps, dans presque tous les pays de l'Europe, peu après 1880.

Les deux guerres mondiales de 1914 et 1939 sont les résultantes nécessaires du stato-nationalisme et elles le renforcent par rétroaction. Soit que l'Etat s'avoue franchement totalitaire, ou qu'il se donne encore pour libéral, l'Ecole devient un instrument

de conditionnement économique et militaire. Si l'Etat exige que tous les enfants soient scolarisés, c'est parce qu'autrement il y aurait déficit dans la main-d'œuvre ou dans les effectifs, d'où retard (par rapport au voisin) dans la production industrielle (diminution relative du PNB) ou affaiblissement du « prestige » national, au bénéfice d'un certain « bonheur » qui risquerait de faire envie à d'autres...

Mais à mesure que les Régions, surtout transfrontalières, se constituent, les données de base de l'Ecole deviennent susceptibles de modification. Voici comment :

Les Régions sont formées quant à leur territoire et à leur administration, par des syndicats de communes *librement associées en vue de résoudre tel problème et de gérer telle fonction publique, sociale, économique, éducative, écologique, énergétique, etc. En devenant* responsables, *les communes se libèrent de la tutelle centrale, stato-nationalisante. Elles permettent et appellent enfin la* participation *des citoyens. Les conditions d'une vraie* communauté *étant ainsi restituées, une intégration plus éducative et plus heureuse des activités d'instruction à la vie de la Cité devient praticable. Et alors, une Ecole nouvelle peut se créer selon les besoins réels de la communauté, mais aussi de la formation des personnes, — dans la tension féconde, et qu'il faut assumer, entre ces deux finalités.*

Tout cela, pour plus tard, si l'Europe se fédère. Pour aujourd'hui, nous ne pouvons ni savoir ni voir clairement ce que sera l'Ecole demain. Nous pouvons seulement reconnaître que le fait de forcer tous *les enfants, six heures par jour pendant six ans et quels que soient leurs dons ou leurs désirs, à suivre le même cours d'études, dans les mêmes branches et sans bouger, est une bien trop longue brimade, une torture, à la limite, pour les meilleurs. L'école est devenue synonyme de malheur quotidien pour des millions d'enfants.*

Nous pouvons dénoncer l'inefficacité — et cependant la nocivité — de ce système ; mais non pas décrire le système qui, un jour, permettra d'animer la société même dont il sera l'expression, tout en ayant contribué à la former, — par rétroaction circulaire mais inverse du cercle vicieux.

Anticipant et préparant comme à tâtons des changements aussi peu prévisibles que les chefs-d'œuvre des arts à venir, avançons quelques suggestions et commentaires dont l'utilité et la gratuité se révèleront peut-être un jour complémentaires.

*
* *

Il est clair qu'on apprend beaucoup plus vite, dans le bonheur et l'excitation, avec des amis qu'à l'école ; avec n'importe qui d'accidentel ou de clan-

destin qu'avec un « enseignant » professionnel. J'ai dit comment j'avais appris à lire en trois semaines, et comme j'ai dû payer cela pendant toutes mes années d'école primaire.

Benjamin Constant, dans Le Cahier Rouge, *raconte que son premier précepteur, un Allemand, avait eu « une idée assez ingénieuse, c'était de me faire inventer le grec pour me l'apprendre. Il me proposa de nous faire à nous deux une langue qui ne serait connue que de nous ; je me passionnai pour cette idée. Nous formâmes d'abord un alphabet, où il introduisait les lettres grecques. Puis nous commençâmes un Dictionnaire, dans lequel chaque mot français était traduit d'un mot grec. Tout cela se gravait merveilleusement dans ma tête, parce que je m'en croyais l'inventeur... J'étais alors âgé de cinq ans ».*

Et voilà qui confirme Illich, si l'on admet toutefois que les meilleurs esprits présentent autant d'intérêt que les esprits moyens — ce que nie systématiquement l'Ecole primaire.

*
* *

Il serait donc possible, et l'on en voit le profit, de raccourcir de moitié ou des deux tiers la durée des études immobiles, et de consacrer tous les après-

midi (à l'exemple de l'école chinoise) à des travaux pratiques aux champs, en ville, ou à l'usine.

La vieille histoire de l'alignement sur le dernier cargo n'a pas de sens dans une classe d'école : le dernier de la classe et le premier n'ont pas la même destination.

« Le jour viendra — et peut-être est-il déjà venu — où les enfants apprendront beaucoup plus et beaucoup plus vite au contact du monde extérieur que dans l'enceinte de l'école... Les innovateurs en matière de scolarité se plaisent à raconter que les enfants de l'école maternelle passent leurs récréations à discuter vitesse, rayon d'action et caractéristiques de vol du dernier avion supersonique, après quoi ils retournent en classe « aligner encore quelques-uns de ces bons vieux bâtons... » (Marshall Mac Luhan, Mutations.)

S'il nous faut conserver l'école actuelle, pour un temps, nous pouvons demander au moins qu'elle offre *un cadre au lieu de l'imposer, et qu'elle cesse d'exiger que tous les élèves marchent au même pas minuté. Si l'un sait déjà lire, qu'on l'avance d'une classe, puis s'il écrit plus vite et mieux que les autres, de deux ou trois, etc. Qu'on le laisse trotter à son pas, galoper s'il le peut à travers les programmes, bride sur le cou.*

*

* *

*Mais l'*Ecole se replie sur elle-même *et se prend pour sa propre fin, c'était fatal.*

Qu'est-ce qu'un enseignant ? C'est un enseigné qui se lève au premier rang pour monter sur l'estrade et s'asseoir dans la chaise du professeur. Il n'a rien vécu entre temps.

Et à quoi servent les diplômes ? « Disons-le : l'enseignement a pour objectif réel le diplôme. Le diplôme est l'ennemi mortel de la culture. » (Paul Valéry) Car la fin du diplôme n'est pas la connaissance, ni la sagesse, ni l'art ou science d'un équilibre dynamique ou d'une morale, mais l'accès à une profession qui profite à la Société, c'est-à-dire au Produit National Brut et aux divers services de l'Etat central.

*
* *

Pourquoi faut-il absolument que tous fassent la même chose et en même temps ? Pourquoi cette discipline de la classe qui n'est nullement une discipline de l'esprit ? Cette « correction » contraire à tout sens créateur — et qui consiste à ne pas « dépasser » quand on colorie une image ?

Pourquoi faut-il réduire l'enfant, — considéré comme une matière première — à la docilité de l'uniformité ?

Parce que le but tacite et dernier de l'Ecole est

de former des agents d'accroissement du PNB, si l'on est aux Etats-Unis ; des sujets obéissants d'une Nation prêts au sacrifice militaire, si l'on est en Europe de l'Ouest ; ou enfin des militants conditionnés dans les pays totalitaires. (Ces trois motivations existant à vrai dire partout, mais assez inégales). Quel que soit le régime régnant, capitaliste ou socialiste d'étiquette, c'est encore l'Etat qui domine, expression nécessaire de la classe bourgeoise selon Karl Marx, et cependant pareil en Russie soviétique à ce qu'il est dans nos démocraties, républicaines ou monarchiques d'ailleurs — expliquez cela.

*
* *

Je ne disais que du mal de la Démocratie dans ces Méfaits. *Notez que le maréchal Staline n'en a jamais dit que du bien. C'est donc assurément de la même chose que nous parlions. Mais était-ce le fait d'un « fasciste » ou d'un « réactionnaire » que de l'attaquer ?*

Anarchistes, gauchistes et scientifiques, conservateurs et progressistes de tous bords s'accordent aujourd'hui pour critiquer non pas l'égalité devant la loi, mais l'égalitarisme, l'uniformisation, l'alignement sur le dernier cargo et l'accroissement systématique de l'entropie, c'est-à-dire très précisément ce que j'appelais en 1928 « démocratie ».

Il est clair que le mot peut avoir d'autres sens, supporter d'autres définitions, notamment dans mes propres écrits, depuis ce temps-là...

Rousseau, suivi en cela par Proudhon, a soutenu que la vraie démocratie n'est concevable et pratiquée en fait que dans les petites *communautés. «Plus l'Etat s'agrandit, plus la liberté diminue... Le gouvernement démocratique convient aux petits Etats... ceux où le peuple est facile à rassembler.»*[1] *Plus un Etat est populeux, plus le pouvoir doit y être concentré. A la limite, il faut un dictateur.*

Et ceci nous ramène aux Régions, fondées sur les Communes, seuls groupes « démocratiques ».

*

* *

Car démocratie signifie ou bien passivité de la plèbe, représentée par le tyran qu'elle plébiscite à 99 % des voix ; ou bien participation active des citoyens à la vie de leur communauté.

Or, la communauté n'est pas réelle au niveau de l'Etat-Nation, mais bien plus haut — l'Europe, le Monde — ou bien plus près — la Région, la Commune.

Si l'on veut que le citoyen participe à la vie pu-

---

1 *Contrat social*, III, 1 à 3.

blique, en tant qu'homme libre et responsable, il faut lui en donner les moyens ; qui sont d'abord une ou plusieurs communautés réelles, ensuite l'information requise pour y agir.

La Déclaration finale *votée par la première Assemblée des Régions frontalières, au Conseil de l'Europe, en juillet 1972, demande deux choses que je tiens pour décisives :*

« Régionaliser *aux degrés primaire et secondaire l'enseignement de la géographie, de l'histoire et de l'écologie et, partant des réalités proches et visibles, aboutir à une prise de conscience de la communauté de culture des Européens, ouverte sur le monde ;*

« *Introduire dans l'Ecole l'enseignement des* réalités économiques et sociales, *qui se trouvent être, comme les* réalités écologiques *d'ailleurs, les plus propres à faire comprendre la nécessité de la coopération régionale transfrontalière.* »[1]

*

* *

L'enseignement vivant de l'écologie « partant des réalités proches et visibles », me paraît le plus propre à déclencher le processus de la révolution socia-

---

1 Conseil de l'Europe (Assemblée Consultative), *Confrontation européenne des Régions frontalières*, Strasbourg, 29 juin - 1er juillet 1972.

le et scolaire que j'appelle : elle n'est ni de gauche ni de droite, elle n'oppose au profit sacralisé que l'honneur et le bonheur humain, et c'est d'elle que dépend l'avenir non seulement de l'Ecole mais de l'Europe et du Monde. Je la résume en une seule phrase :

Le civisme commence au respect des forêts.

*

* *

Les Amish, membres d'une secte américaine d'origine hollandaise, suisse, alsacienne et rhénane, arrivés aux Etats-Unis vers 1680, refusent d'envoyer leurs enfants à l'école, comme la loi veut les y obliger. Ils viennent de remporter une première victoire, après des décennies de procès régulièrement conclus à leurs dépens : « Attendu que l'Etat du Wisconsin n'a pas prouvé que l'éducation scolaire officielle était indispensable pour faire un bon citoyen... », la Cour suprême acquitte un père accusé d'objection scolaire.[1]

Les Amish vont pouvoir élever leurs enfants dans leurs propres écoles, qui ressemblent à ce que demande Ivan Illich : une classe unique, les aînés ai-

---

1 Cf. *Les Amish au seuil de l'an 2000* par Renée et Pierre Gosset, Journal de Genève, 26 juin 1972.

dant les plus jeunes à apprendre à lire, à compter, à écrire en calligraphie, à parler l'anglais et l'allemand, à observer les lois de l'hygiène et à connaître l'Evangile. La communauté des Amish produit tout ce dont elle a besoin et refuse le tracteur et l'auto. Le Président de la Cour Suprême des Etats-Unis a prêté une oreille attentive au rapport des autorités locales : « Jamais, de mémoire d'homme, un Amish ne comparut devant un tribunal pour un délit autre que le refus d'envoyer ses enfants à l'école. »

On peut lire dans les attendus du jugement de la Cour suprême :

« Une façon de vivre qui nous paraît étrange et même erratique, mais qui n'interfère pas avec les droits ou les intérêts d'autrui, ne saurait être condamnée parce qu'elle est différente. Et rien ne nous permet de présumer que la majorité actuelle a raison de vivre comme elle vit et que les Amish ont tort de mener leur vie comme ils la mènent... »

Je tiens ces phrases pour simplement sublimes.

à Ferney, juillet 1972

OUVRAGES DE L'AUTEUR :

Les Méfaits de l'Instruction publique	Les Petites Lettres de Lausanne, 1929 Réédition Eurêka, 1972
Le Paysan du Danube	Payot, Lausanne, 1932
Politique de la Personne	Editions Je Sers, Paris, 1934 Ed. revisée, 1946
Penser avec les mains	Albin Michel, Paris, 1936 Réédition Gallimard, « Idées », 1972
Journal d'un intellectuel au chômage	Albin Michel, Paris, 1937
Journal d'Allemagne	Gallimard, Paris, 1938
Nicolas de Flüe, légende dramatique	Institut Neuchâtelois, 1939
texte de l'oratorio, musique d'Arthur Honegger	Foetisch, Lausanne, 1939
L'Amour et l'Occident	Plon, Paris, 1939. Rééditions en 10/18, 1964, 68, 70 Edition définitive 1972
Mission ou démission de la Suisse	La Baconnière, Neuchâtel, 1940
The Heart of Europe	Duell, Sloan & Pierce, New York, 1941
La Part du Diable	Brentano's, New York, 1942 et 1944. Gallimard, Paris, 1946
Les Personnes du Drame	Pantheon Books, N. 4, 1944 Gallimard, Paris, 1946
Lettres sur la Bombe atomique	Brentano's, N. 4, 1946 Gallimard, Paris, 1947
Vivre en Amérique	Stock, Paris, 1947

Doctrine fabuleuse	Ides et Calendes, Neuchâtel, 1947
Journal des deux mondes	Gallimard, Paris, 1947
L'Europe en jeu	La Baconnière, Neuchâtel, 1948
Suite Neuchâteloise	Ides et Calendes, Neuchâtel, 1948
Lettres aux Députés européens	Ides et Calendes, 1948
La Confédération helvétique	Editions du Rocher, Monaco, 1953
L'Aventure occidentale de l'homme	Albin Michel, Paris, 1957 Réédition Ed. Sauret, Monaco, 1972
Comme toi-même	Albin Michel, 1961. Réédition sous le titre « *Les Mythes de l'amour* » Gallimard, « Idées », 1965
Vingt-huit siècles d'Europe	Payot, Paris, 1961
Les Chances de l'Europe	La Baconnière, 1962
The Christian Opportunity	Holt, N. 4, 1963
La Suisse, ou l'histoire d'un peuple heureux	Hachette, Paris, 1965 Le Livre du Mois, Lausanne, 1969
Journal d'une époque	Gallimard, Paris, 1968
Lettre ouverte aux Européens	Albin Michel, Paris, 1970
L'Un et le Divers	La Baconnière, 1970
Le Cheminement des Esprits	La Baconnière, 1970
Les Dirigeants et les finalités de la Société occidentale	Centre de Recherches Européennes, Lausanne, 1972

Autres publications de l'A.R.P.L.E.
à l'enseigne de 13/12

pour son dixième anniversaire :

Pierre Girard : Reine de la Nuit
(Prix Schiller)

pour son vingtième anniversaire :

Plaisirs du Livre :
recueil d'aphorismes sur le livre avec une litho de Erni et des poèmes de circonstance de Paul Ferrier et d'Albert Regamey

et pour son vingt-cinquième anniversaire :

Le livre d'Or de l'A.R.P.L.E.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
le vingt-cinq septembre mil neuf cent septante-deux
sur les presses de l'Imprimerie Butty S.A.
à Estavayer-le-Lac,
pour le compte de l'Association romande
du Personnel de Librairie et de l'Edition
à l'occasion du 30ème anniversaire de sa fondation.

En outre, il a été numéroté 500 ex.
pour les abonnés de la
REVUE NEUCHATELOISE
hors commerce

Exemplaire № 000222

CHANTAL SANDOZ

GUIDE DE L'ART MONUMENTAL DU 20e SIÈCLE DANS LE CANTON DE NEUCHATEL

REVUE NEUCHATELOISE
ÉDITIONS DE VALEYRE

CHANTAL SANDOZ

GUIDE DE L'ART MONUMENTAL DU 20e SIÈCLE DANS LE CANTON DE NEUCHATEL

REVUE NEUCHATELOISE
ÉDITIONS DES MOULINS DE VALEYRE

Plusieurs expositions récentes ont surtout démontré que l'art actuel est provocation plus que contemplation, Foire du Trône, emballage ou déballage, ne se souciant pas de durer. Au Grand Palais, cet été, Daniel Spoerri exposait cinquante-six camemberts et quelques rigottes de Crémieu. Après plusieurs semaines d'abandon, devant le désastre, un enfant disait à sa mère : *Oh, dis! ça pue !* Parallèlement, un critique écrivait : *On peut espérer que le dialogue est en train de se renouer entre le public et les artistes.* Certes, il se fait, mais le plus souvent au niveau de l'injure ou de l'éclat de rire. Est-ce suffisant ?

Alors que les moyens d'information dirigent généreusement leurs projecteurs sur ce qu'on a pu appeler « la néantisation de l'art » ou « les recherches convulsives », une grande discrétion entoure un vaste mouvement qui, bien que méconnu du public, gagne en importance chaque jour. Nous voulons parler de l'essor sans précédent que connaît actuellement l'art monumental. Partout, des peintres et des sculpteurs sont appelés à décorer de grands ensembles. L'art n'est plus seulement dans le musée, il est dans la rue, à l'école, à l'usine, à l'église, offert à tous. Pourquoi dès lors tant d'efforts passent-ils généralement inaperçus ?

Il y a bien quelques raisons évidentes : la collection est dispersée, elle n'apparaît jamais dans sa totalité, elle est difficile à trouver.

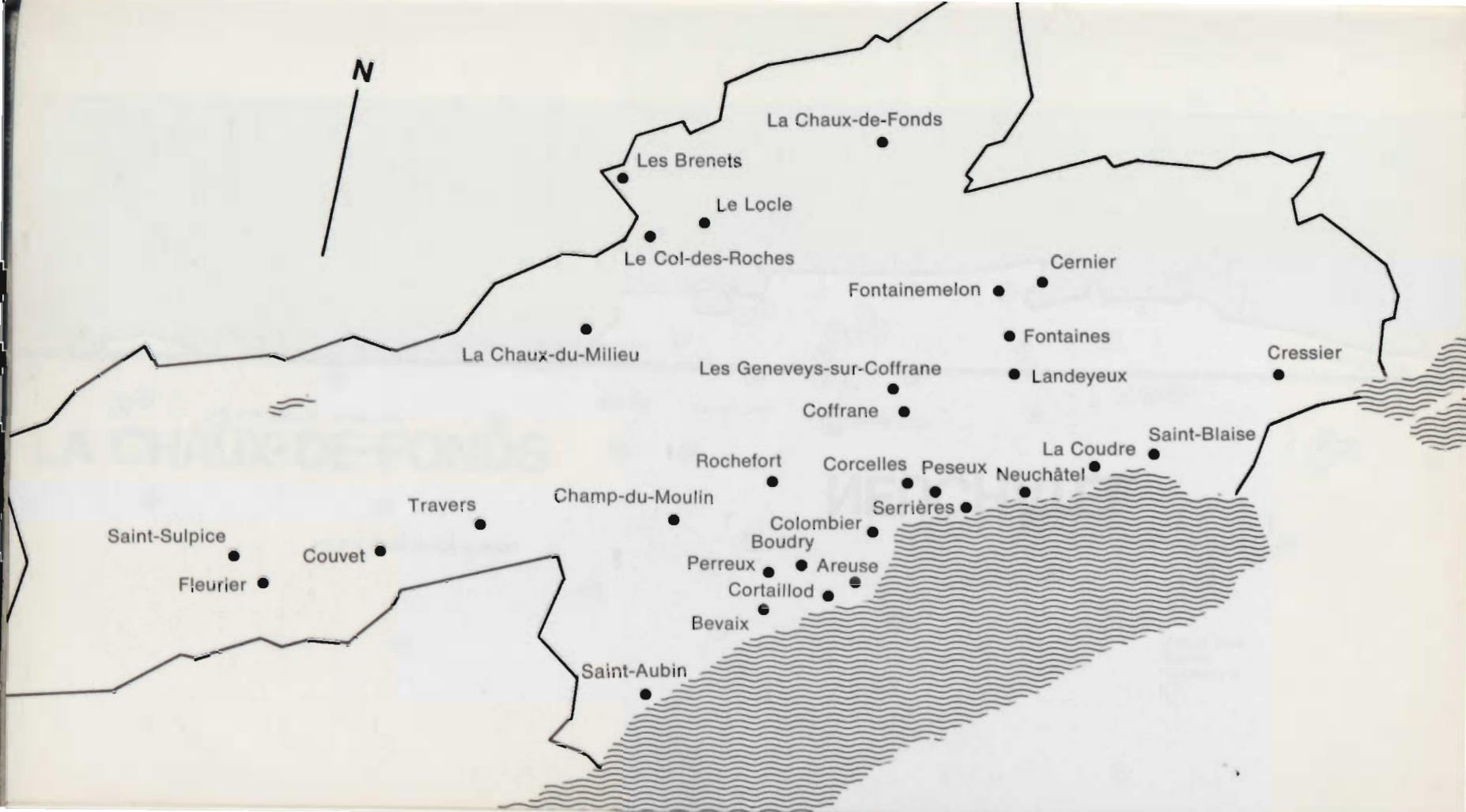
Pourtant, elle existe.

Dans le canton de Neuchâtel, elle est d'une richesse dont aucun musée n'aurait pu rêver. Depuis qu'il a été admis qu'un certain pourcentage du coût de toutes les constructions publiques irait à leur décoration, les réalisations se sont multipliées. Ce qui était exceptionnel est devenu quotidien, mais du même coup, l'intérêt s'est estompé. Si l'on se souvient des violentes réactions suscitées par le premier grand concours organisé, celui pour la décoration de la salle du Grand Conseil, en 1953, le silence qui entoure ceux d'aujourd'hui paraît presque suspect. Ayant à rendre compte de l'exposition des projets, Madame Dorette Berthoud écrivait : *Mais, grands dieux ! Quel kaléidoscope ! Quel mélimélo ! Quelle salade de têtes énormes, de gros yeux ronds, de géométries agressives, de surfaces fulgurantes et de fâcheuses*

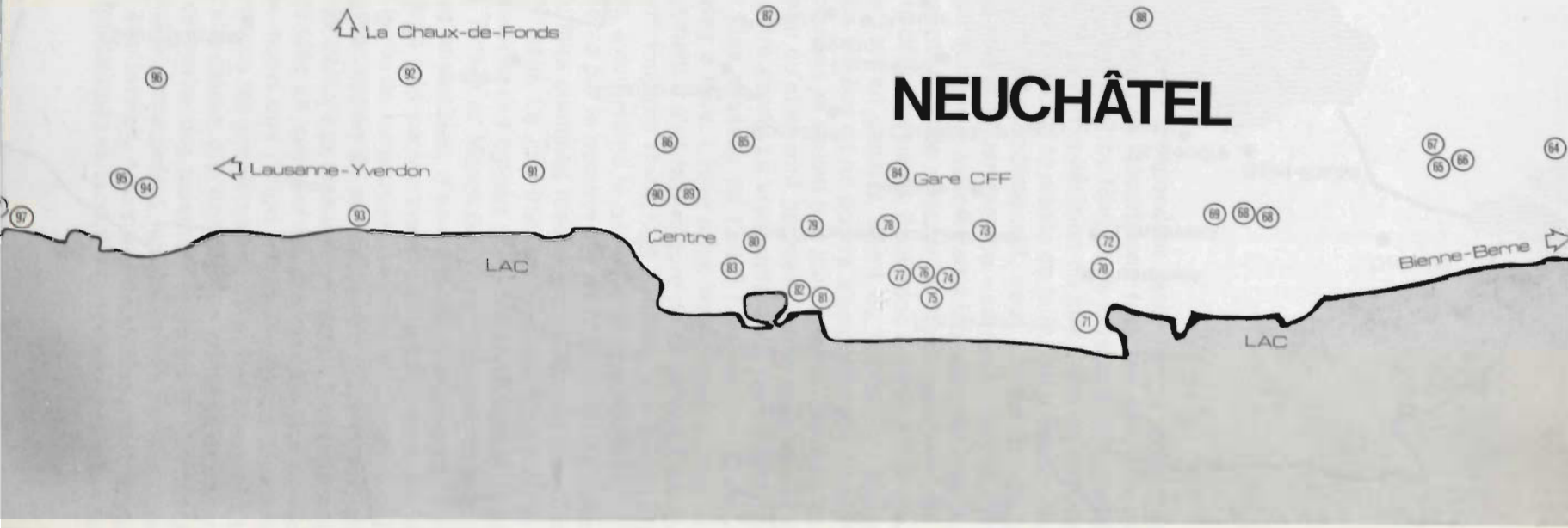
réminiscences ! Un correspondant lassé de la controverse suggérait de changer les décorations tous les cinq ans pour qu'elles ne choquent pas trop longtemps le regard. On n'oubliait pas de critiquer le jury et la décision du jury avant de conclure : *« Ces projets ont au moins le mérite de faire parler d'eux »*. Avec le recul que nous avons maintenant, nous voyons que le jury avait cependant su distinguer dans ce « carnaval neuchâtelois » les noms de ceux qui par la suite se sont imposés. Au rappel de ces joutes, il est possible de mesurer le chemin parcouru.

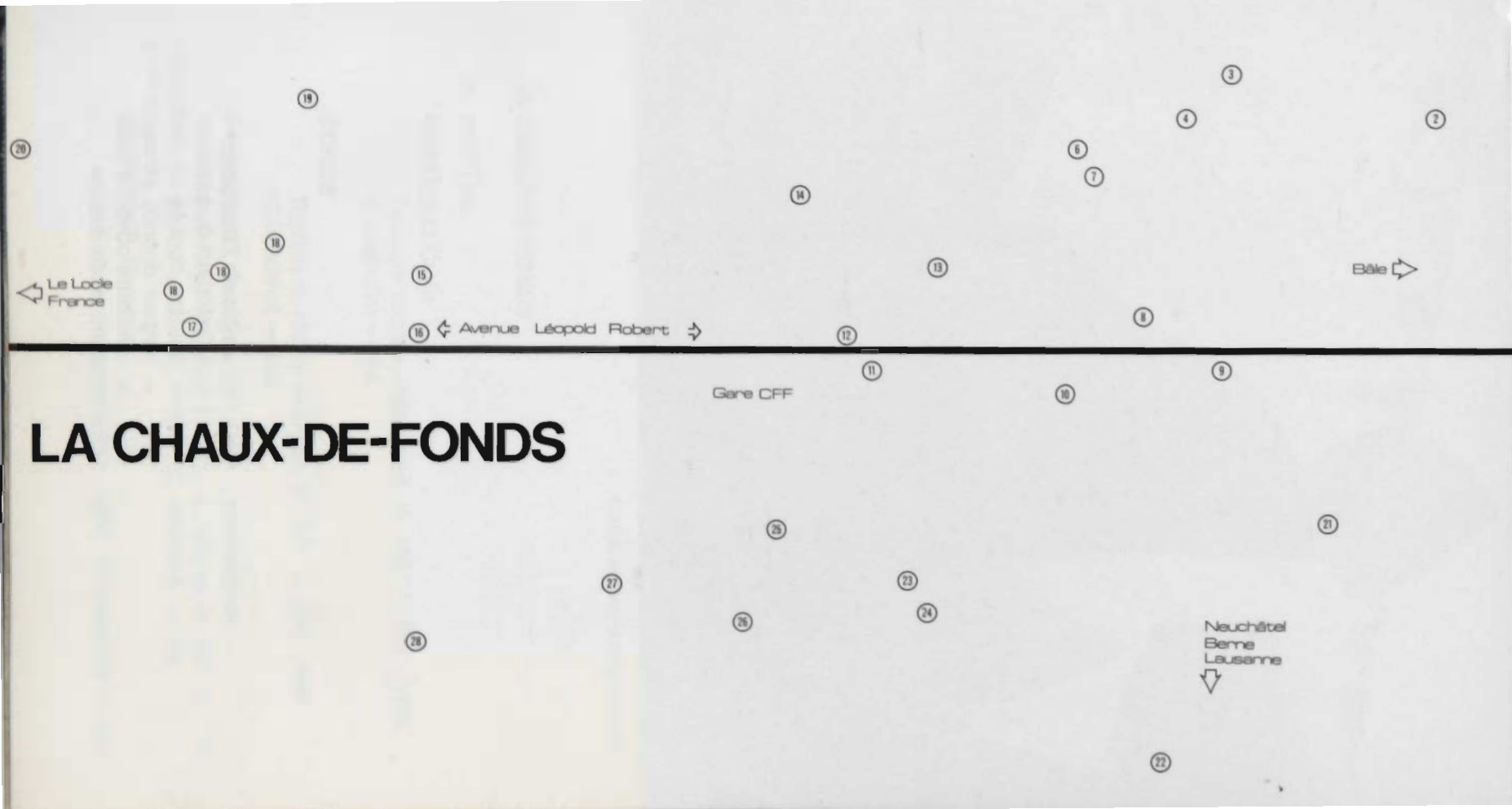
Ce guide part du début du siècle, il est donc le témoin d'une évolution, celle de l'art en général, allant du figuratif à l'abstrait. En remontant les années on ne pourra s'empêcher de constater que certaines oeuvres se situent très loin de nous. Gardons-nous pourtant de croire qu'elles sont périmées parce qu'elles ont été faites dans un autre esprit. La vraie différence tient plutôt dans une intégration plus poussée de l'art à l'architecture. Dans ce domaine, tout était à faire. L'idée a fait son chemin. L'idée surtout, car pratiquement il s'en faut encore de beaucoup pour que la décoration soit toujours réellement pensée, en collaboration avec l'architecte, avant même le début de la construction.

Peut-être désorienté par le nombre des oeuvres à voir, le visiteur sera-t-il tenté de faire quelques réserves, d'autres régions lui paraîtront plus favorisées. Le Jura français et suisse, tout proche, a la chance de posséder des églises décorées par Bissière, Léger, Adam, Bazaine, Estève et Manessier. Il est vrai que nous manquons de grands ensembles, d'oeuvres très marquantes. Il est vrai que notre pays très compartimenté se replie volontiers sur lui-même. Il est facile de remarquer que chaque ville commande à ses artistes la décoration de ses bâtiments communaux, que seuls les concours cantonaux amènent un certain brassage entre les régions, secondés en ceci par les commandes des églises. Il n'en reste pas moins que l'effort mérite l'attention. L'ignorer, ce serait fausser tous les problèmes de l'Art, car l'oeuvre d'art s'appuie hors d'elle-même, elle doit être un échange et comme une respiration commune des créateurs et du public. En fait, ce n'est pas que l'intérêt fasse défaut, mais pour être curieux d'une chose, il faut en être instruit. Assez malencontreusement la plupart des guides touristiques se taisent à l'approche de l'art vivant.


N
La Chaux-de-Fonds
Les Brenets
Le Locle
Le Col-des-Roches
Cernier
Fontainemelon
Fontaines
La Chaux-du-Milieu
Cressier
Les Geneveys-sur-Coffrane
Landeyeux
Coffrane
Saint-Blaise
La Coudre
Rochefort
Corcelles
Peseux
Neuchâtel
Champ-du-Moulin
Travers
Serrières
Colombier
Saint-Sulpice
Boudry
Couvet
Perreux
Areuse
Fleurier
Cortaillod
Bevaix
Saint-Aubin

NEUCHÂTEL

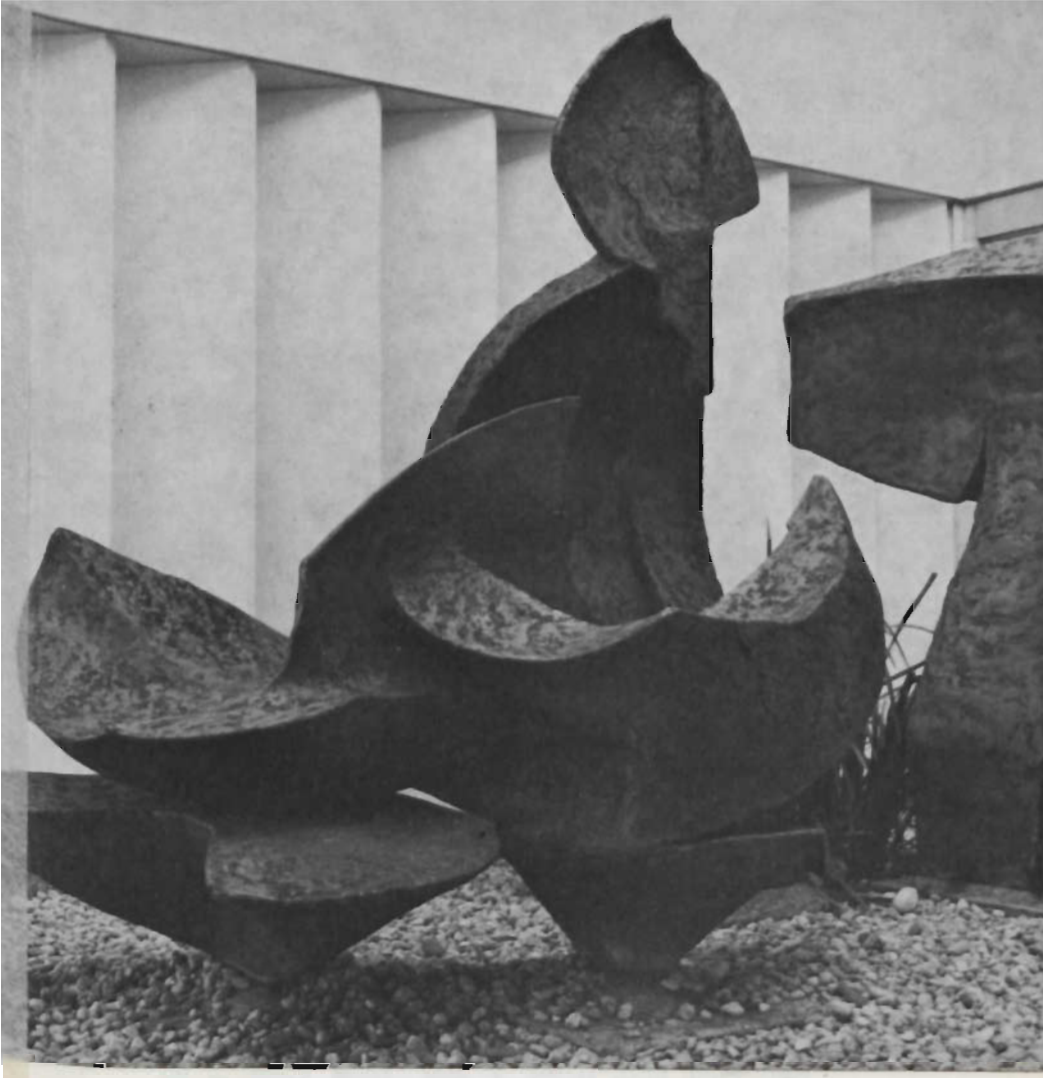

La Chaux-de-Fonds
Lausanne-Yverdon
Gare CFF
Centre
LAC
LAC
Bienne-Berne



LA CHAUX-DE-FONDS

Abréviations :

Ext.	=	visible de l'extérieur
Int.	=	à l'intérieur du bâtiment
H.	=	hauteur donnée en centimètre
L.	=	largeur donnée en centimètre
C.	=	concours ouvert à tous
Com.	=	commande directe



1. CONDÉ, Hôpital, La Chaux-de-Fonds

LA CHAUX-DE-FONDS

1 HOPITAL

BARATELLI Carlo

Peinture murale, dispersion, H. 130 L. 650 1966
C. restreint — Int.

CONDÉ

Sculpture, résine époxyde, H. 250 L. 340 1966
C. restreint — Ext.

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Peintures murales, H. 140 L. 300 et H. 200 L. 150
Espoir et *La vie* 1966 C. restreint — Int.

SCHNEIDER Georges

Sculpture, bronze, H. 230 1966 C. restreint — Ext.

SCHWOB Lucien

Décoration murale, céramique, H. 210 L. 600 1965 C. restreint — Int.

2 COLLÈGE DE LA CHARRIÈRE

BAILLODS Edouard

Peintures murales, 8 fois H 200 L. 400 *Fables* 1956 C. — Int.

3 COLLÈGE DE LA CITADELLE

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Mosaïque, marbre, H. 265 L. 520 1963 Com. — Ext.

4 ÉGLISE CATHOLIQUE DU SACRÉ-COEUR

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Vitraux, dalle de verre, 3 fois H. 450 L. 300 *La Foi, l'Espérance et la Charité dans un paysage jurassien* 1967 Com.

LOEWER Claude

Peinture murale, 10 m2 *Baptême du Christ* 1942 Com. — Int.

5 CLINIQUE MONTBRILLANT

BERTHOUD Francis

Bas-relief, bois, H. 60 L. 400 1970 Com. — Int.

6 TECHNICUM

LANDRY Paul

Peinture murale, dispersion, H. 280 L. 600 *L'art, l'artisanat et la technique* 1957 C. — Int.

7 CENTRE NUMA-DROZ - COLLÈGE INDUSTRIEL

BARATELLI Carlo

Mosaïque, marbre, H. 220 L. 230 Entr. Wasem 1960 Com. — Int.

HUMBERT Charles 1891-1958

Peintures murales, huile sur toiles marouflées, 75 m2 *Les sciences, les lettres et les arts* 1922 Com. — Int.

Sénèque a dit un jour : *Les grands écrivains immortalisent ceux dont ils parlent.* Charles Humbert ceux qu'il a peints

7. HUMBERT, Centre Numa-Droz, La Chaux-de-Fonds

il y a quelque 50 ans. C'est bien toute une époque de l'histoire locale et de ses personnages qui revit dans cette oeuvre monumentale et impressionnante.

LOEWER Claude

Tapisserie, H. 230 L. 320 *La musique* Lissier Picaut 1958 Com. — Int.

PERRIN Léon

Sculpture, bronze, H. 350 Fonderie Brotal 1957 C. Ext.

ROBERT Maurice

Décoration murale, céramique, H. 183 L. 640 *Murs et forêts* Poterie Clerc 1960 Com. — Int.

8 AVENUE LÉOPOLD-ROBERT

PERRIN Léon

Monument à Léopold-Robert 1944 Com.

9 HOTEL DE VILLE

LOEWER Claude

Tapisserie, H. 250 L. 510 *Allégorie du mariage* Lissier Picaut 1954 Com. — Int.

10 MUSÉE DES BEAUX-ARTS

HUMBERT Charles 1891-1958

Mosaïques du hall 1927

L'ÉPLATTENIER Charles 1874-1946

Bas-relief, pierre *Le Génie des arts* 1926 C. — Ext.

11 GARE CFF

DESSOUSLAVY Georges 1898-1952

Fresques du hall, 100 m2 1950-51

12 CHAMBRE SUISSE D'HORLOGERIE

PERRIN Léon

Fontaine monumentale, Ext. Bas-reliefs des entrées, pierre 1957

13 MAISON DES JEUNES, rue du Parc 53

DIACON Jean-François

Peinture murale, dispersion, H. 150 L. 450 *L'été* 1956 Com. — Int.

14 TEMPLE PROTESTANT DE L'ABEILLE

ROBERT Maurice

Mosaïque, smaltes, H. 120 L. 600 *Vers la lumière* Exécution Cancian 1966-67 Com. — Choeur

15 FABRIQUE VOUMARD, rue Jardinière 158

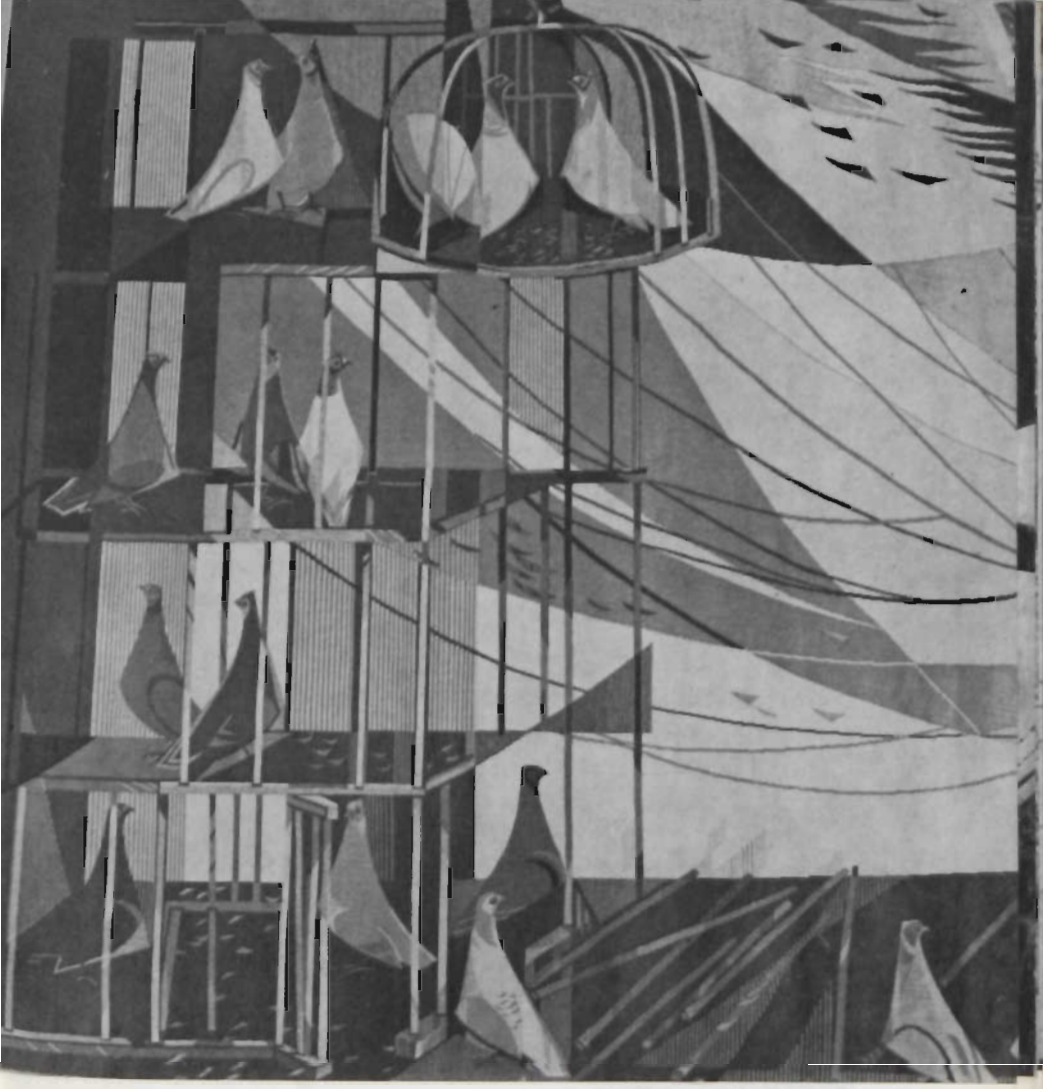
DIACON Jean-François

Fresque, H. 250 L. 600 *Machines* Maçon N. Devaud 1951 Com. — Hall

16 IMMEUBLE RUE DU LOCLE 3

CONDÉ

Fontaine, polyester, H. 420 *Lieu de rencontre* Entr. Paci et Polyform 1971-72 Com. — Ext.



9. LOEWER, Hôtel de Ville, La Chaux-de-Fonds

17 CARREFOUR RUE DU LOCLE-AVENUE DES FORGES

LOEWER Claude et JACOT-GUILLARMOD Robert

Bas-relief, cuivre et laiton, H. 960 *Totem* 1964
Com. — Ext.

18 CENTRE MULTILATÉRAL DES FORGES

DIACON Jean-François

Mosaïque, smaltes, H. 140 L. 250 *Acrobates* 1964
Com. — Ext.

JACOT-GUILLARMOD Robert

Sculpture, cuivre, H. 300 *Sagesse et grandeur* 1956
C. — Ext.

KAISER Pierre

Décoration murale, céramique, H. 350 L. 850 1971
Com. — Int.

LIEGME Adrien

Mur-relief, aluminium, 1964 Com. — Ext. ouest

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, H. 240 *Cerf* 1956 C. — Ext.

ROBERT Maurice

Décorations murales, céramique, H. 200 L. 470, H. 200 L. 350 et H. 125 L. 250 *Le petit château* Poterie Clerc 1957 C. — Int.

SCHWOB Lucien

Décorations murales, céramique, 2 fois H. 350 L. 600 Int.

THEURILLAT Herbert

Peinture murale, keim, H. 350 L. 650 1957 C. — Int.

19 GYMNASE CANTONAL

BRUNNER Daniel et BRUNNER Suzanne

Décoration murale, émail, aluminium et instrument de musique, H 360 L. 940 *Xylopop* 1971 C. — Hall

FROIDEVAUX Dominique

Sculpture murale, acier, H. 250 L. 500 *Atlant* 1971 C. — Aula

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, L. 300 *Sirius* 1971 C. — Ext.

20 COLLÈGE DES ENDROITS

BERTHOUD Francis

Bas-relief, fer, H. 268 L. 268 *Abondance* 1970 Com. Ext.

CLAUDÉVARD

Tapisserie lacunaire, H. 270 L. 1040 *Forêt enchantée* Lissiers Jeanne-Odette Claudévard et Claudévard 1970-71 Com. — Int.

21 CENTRE SCOLAIRE DE BELLEVUE

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

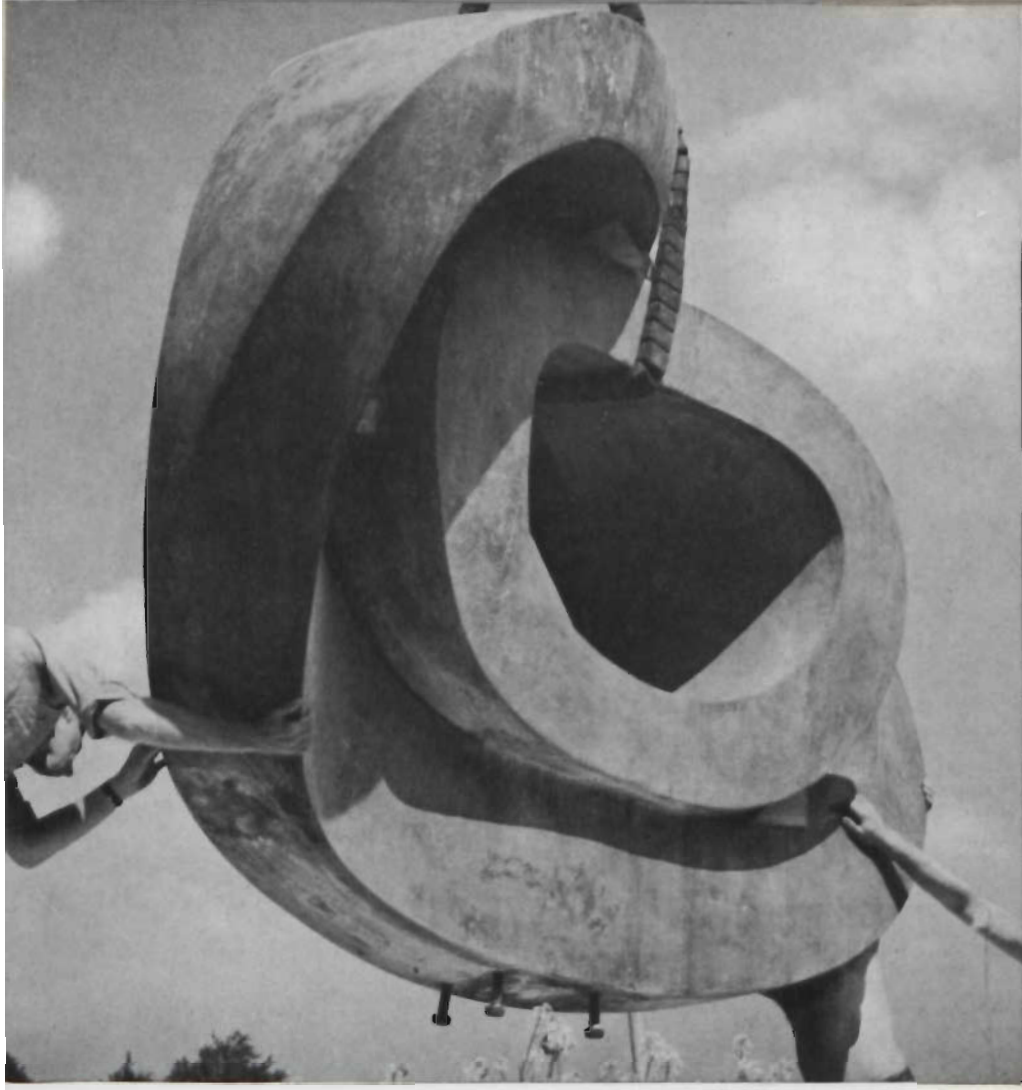
Décoration murale, Peraluman, H. 300 L. 700 *Envol* Entr. Pfister 1967 Com. — Int.

KAISER Pierre

Décoration murale, céramique, H. 250 L. 500 1971 C. restreint — Int.

QUELOZ Hubert

Sculpture, fer soudé, H. 600 *Bientôt l'envol* 1967 Com. — Ext.



19. RAMSEYER, Gymnase cantonal, La Chaux-de-Fonds

22 CHEMIN DES CERISIERS

CLAUDÉVARD

Bas-relief, béton décoffré, H. 235 L. 465 *Les andins* 1967 Com. — Ext.

23 PISCINE DES MÉLÈZES

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Mosaïques, smaltes, 2 fois H. 220 L. 190 1958 Com. — Int.

PERRIN Léon

Sculpture, bronze, H. 220 *Apollon* 1969 Com. — Ext.

24 MAGASIN COOP, RUE DE LA REUSE

CLAUDÉVARD

Peinture murale, keim, H. 235 L. 390 1961 Com. — Ext.

27. LATOUR - SCHWARZ, Temple Saint-Jean, La Chaux-de-Fonds

25 COLLÈGE DES GENTIANES

BARATELLI Carlo

Mosaïque, marbre, H. 260 L. 2770 Entr. Gurtner 1958 Com. — Ext.

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Mosaïque, marbre, H. 260 L. 2770 Entr. Gurtner 1957 Com. — Ext.

26 CARREFOUR DES GENTIANES

CONDÉ

Sculpture, laiton, H. 500 *Radar* 1960 Com. — Ext.

27 TEMPLE PROTESTANT SAINT-JEAN

LATOUR Jean

Décoration des portes, croix, table, chaire et lutrin, fonte d'aluminium 1971-72 Com. — Int.

28. BERTHOUD, Rue Abraham-Robert 49, La Chaux-de-Fonds

SCHWARZ Paulette

Mur-vitrail 1972 Com.

28 IMMEUBLES RUE ABRAHAM-ROBERT 45 et 49

BERTHOUD Francis

Sculptures, fer, 2 fois H. 225 L. 430 *Graphismes* 1971-72 Com. — Ext.

LE LOCLE

29 RUE GIRARDET

PERRIN Léon

Monument à la mémoire des Girardet 1948

34. LERMITE, Collège secondaire, Le Locle

30 FABRIQUES D'ASSORTIMENTS RÉUNIES

Horloge *Battant géant* 1964

31 ÉGLISE CATHOLIQUE

BAILLODS Edouard

Trente-huit vitraux et ensemble de peintures murales 1951-53 Com.

32 GRANDE RUE

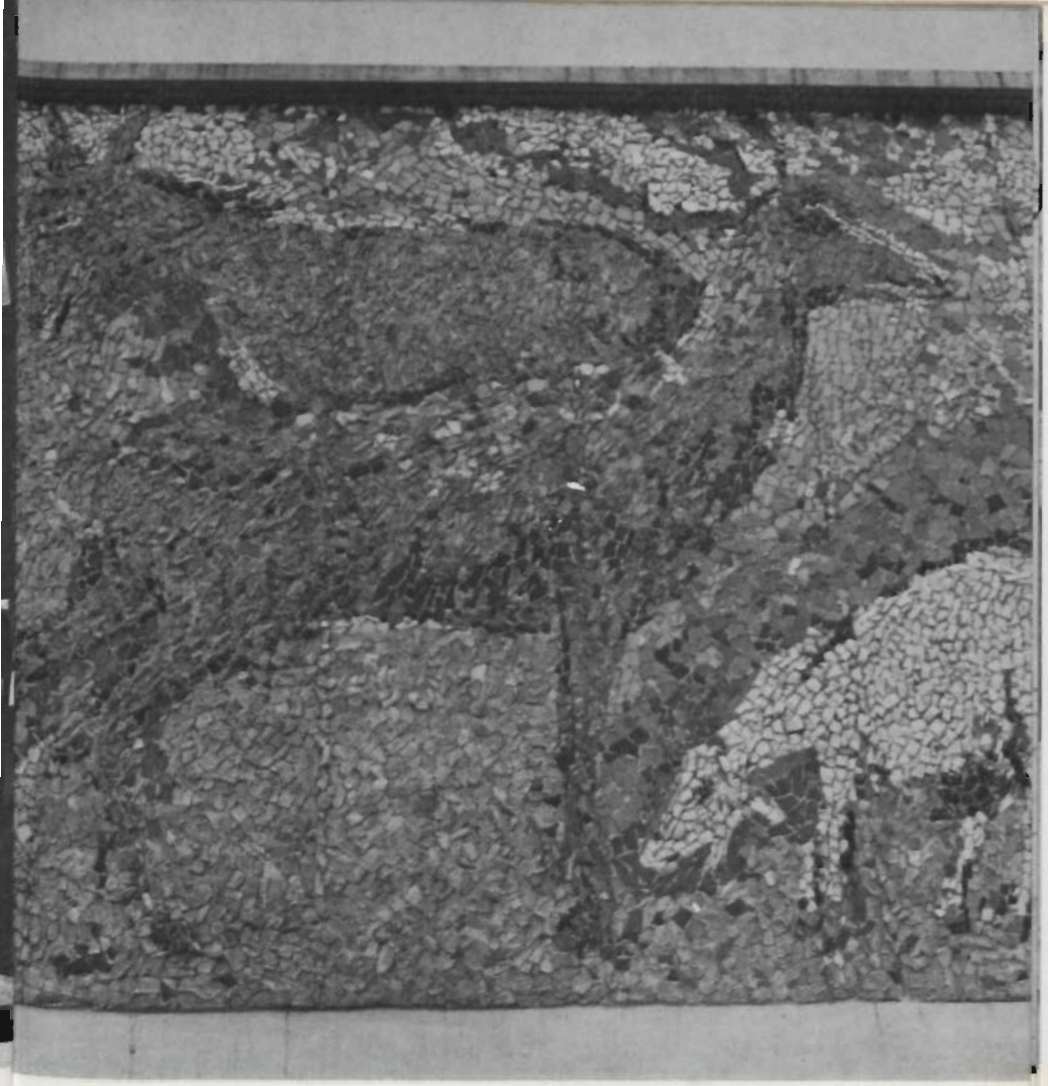
QUELOZ Hubert

Monument du centenaire de la République 1948 C.

33 HOTEL DE VILLE

BIÉLER Ernest 1863-1948

Peinture murale et mosaïque de smaltes 1920



35. PIERRE-HUMBERT, Collège des Jeanneret, Le Locle

34 COLLÈGE SECONDAIRE
LERMITE
Vitrail, H. 170 L. 1400 *Univers 72* Verrier Kübele 1971-72 Com.

35 COLLÈGE DES JEANNERET
PIERRE-HUMBERT Charles
Mosaïque, smaltes, H. 250 L. 1200 *Bestiaire jurassien* 1966 Com. — Ext.

36 USINE DIXI SA
QUELOZ Hubert
Bas-relief, pierre, H. 100 L. 500 1965 Com. — Hall

37 PISCINE
JACOT-GUILLARMOD Robert
Sculpture, cuivre, H. 300 *Jeu d'eau* 1960 Com. — Ext.

38 ÉGLISE CATHOLIQUE DES JEANNERET

GALINA Pietro

Bas-reliefs, aluminium, 4 fois H.200 L. 58 1968 Com. — Int.

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Vitraux, dalle de verre, 2 fois H. 158 L. 780 Verrier Aubert 1967 Com.

39 STATION D'ÉPURATION DES EAUX, COL-DES-ROCHES

CLAUDÉVARD

Bas-relief, béton décoffré, H. 170 L. 720 1968 Com. — Ext.

LES BRENETS

40 TEMPLE PROTESTANT

PERRENOUD Raymond

Fresque, 80 m2 *Les instruments de la Passion* 1951 Com. — Int.

LA CHAUX-DU-MILIEU

41 MAISON COMMUNALE

SCHÖPFER Eddy

Bas-relief, fer soudé, H. 400 1972 Com. — Ext.

42 TEMPLE PROTESTANT

LERMITE

Vitrail, H. 260 L. 100 *Communion* Verrier Kübele 1965 Com.

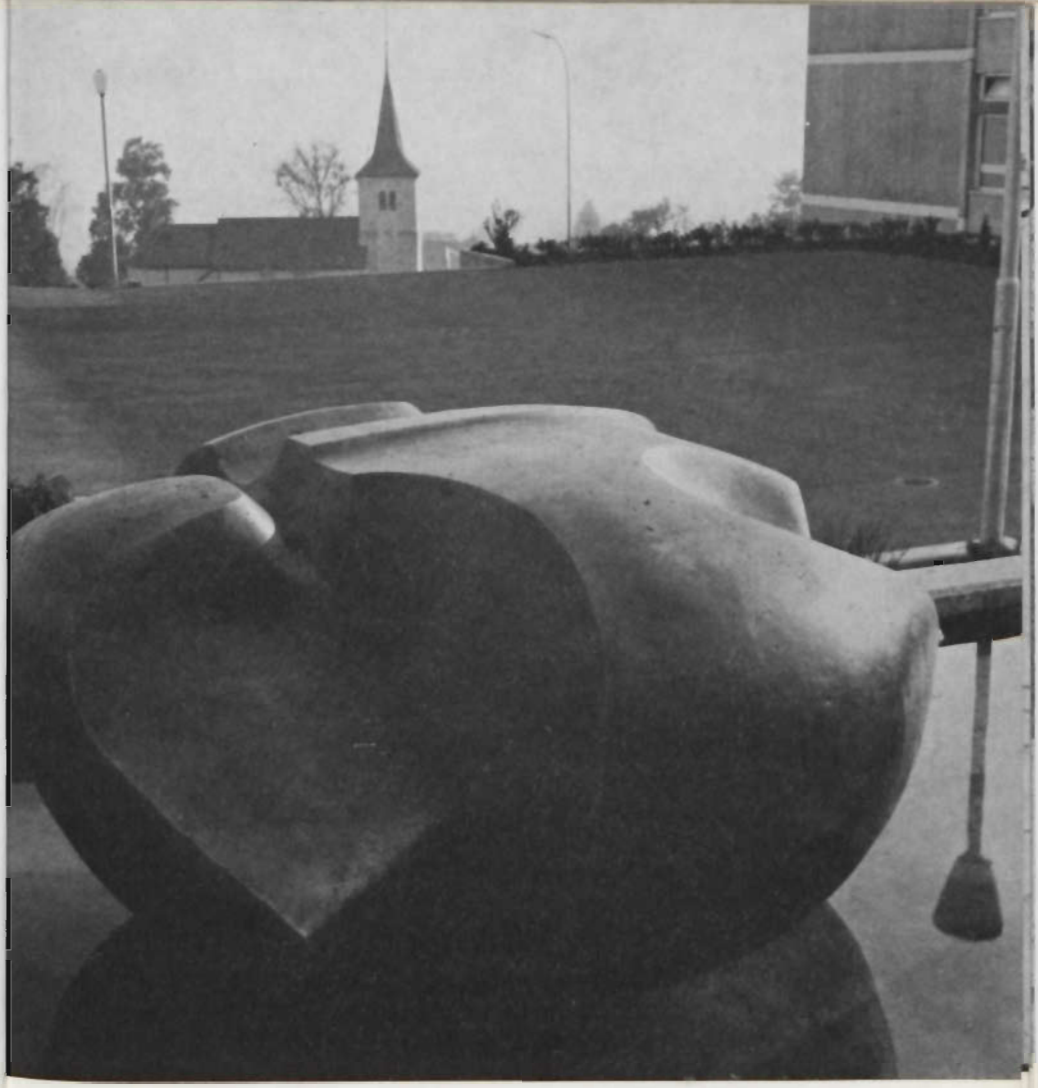
Du Val-de-Ruz, chacun connaît les chênes de Bonneville et les fresques du temple d'Engollon contemporaines de Jean d'Arberg. Sur la route des décorations récentes, le choeur de l'église primitive, le Christ à la mandorle de la voûte, marquent le début de l'aventure.

CERNIER

43 COLLÈGIE DE FONTENELLE

DEVAUD Jean-Pierre

Sculpture, bronze, L. 347 *Les galets* Fonderie Reussner et Donzé 1972 C. — Ext.



43. DEVAUD, Collège de Fontenelle, Cernier

JACOT-GUILLARMOD Robert

Sculpture, acier inoxydable, H. 300 L. 650 *Onde réfléchie* 1972 C. — Int.

FONTAINEMELON

44 FABRIQUE D'HORLOGERIE

RÖTHLISBERGER Paulo

Bas-relief pierre jaune, H. 250 L.1100 *Le Génie créateur, l'Industrie, l'Abondance* 1955-56 Com. — Ext.

Marqueterie, pierre, H. 190 L. 300 *Le canton de Neuchâtel* 1963 Com. — Int.

FONTAINES

45 COUR DU COLLÈGE

RAMSEYER André
Fontaine Henri Meyer 1951 Com.

46 HOPITAL DE LANDEYEUX

Décoration du hall en cours de réalisation

LES GENEVEYS-SUR-COFFRANE

47 BANQUE CANTONALE NEUCHATELOISE

PERRENOUD Raymond
Décoration murale, céramique, H. 260 L. 300 *Relations* Poterie Clerc 1969 Com. — Int.

48 MAGASIN COOP

BERTHOUD Francis
Bas-relief, fer, H. 300 L. 300 *Arbre* 1968 Com. Ext.

49 FABRIQUE LE PRÉLET SA

PERRENOUD Raymond
Mosaïque, smaltes, H. 200 L. 180 *Le jour et la nuit* 1958 Com. — Ext.

Décoration murale, keim, H. 210 L. 600 *Évasion* 1956 Com. — Int.

50 CENTRE SCOLAIRE

HAINARD Robert
Sculpture, bronze, H. 70 *Lynx* 1970 Com. — Ext.

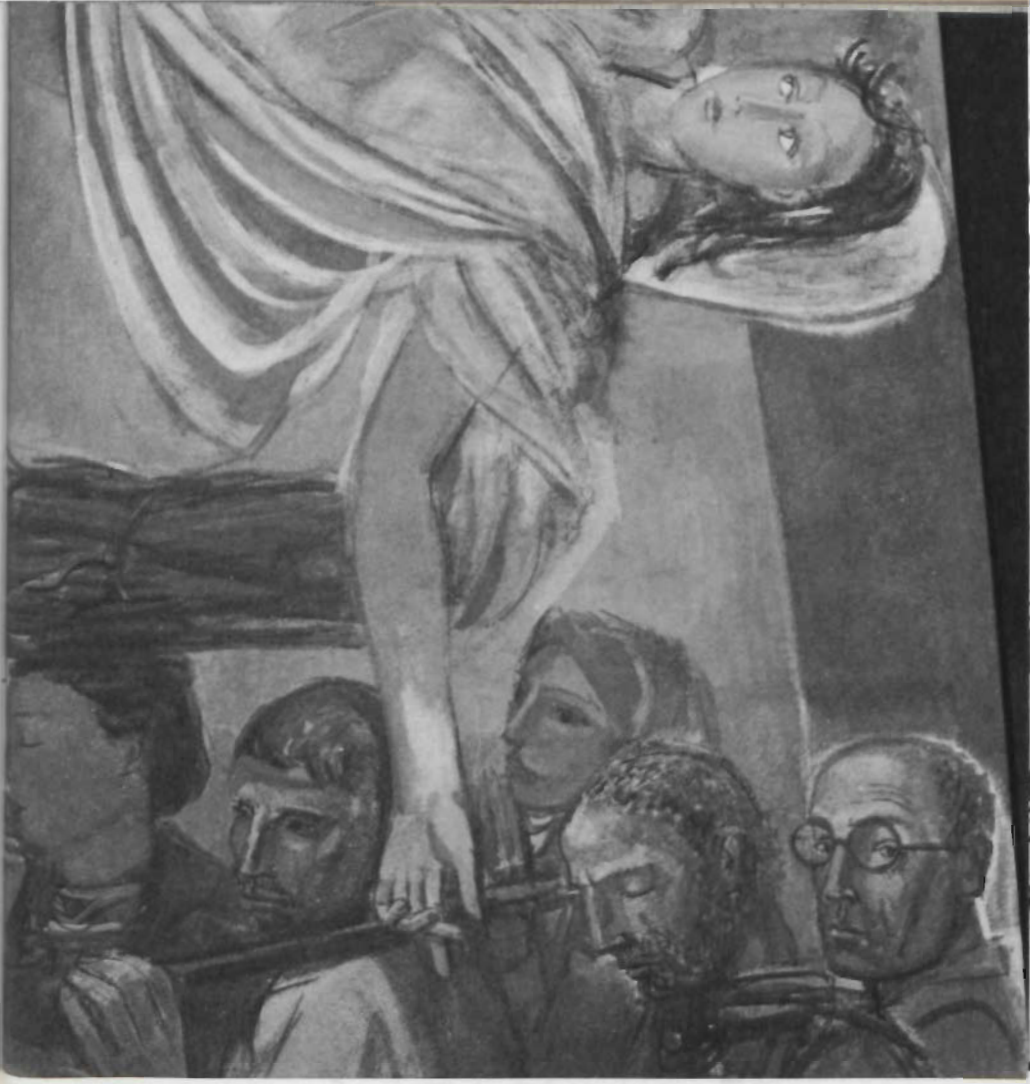
COFFRANE

51 TEMPLE PROTESTANT

L'ÉPLATTENIER Charles 1874-1946
Peintures murales, détrempe, 35 m2 *Annonciation, Déposition de croix* et *Le tombeau vide* 1933 Com.

PERRENOUD Raymond
Vitraux, 4 fois H. 300 L. 150 *La Sainte-Cène, le Baptême, la Multiplication des pains* et *Les ouvriers envoyés dans la moisson* Verrier Perrenoud 1957 Com.

A l'entrée du Val-de-Travers, Rochefort possède les plus anciens vitraux en dalle de verre du canton. Pour les réaliser,



53. BARRAUD, Eglise catholique, Travers

le pasteur de la paroisse avait fait appel au verrier Labouret de Paris qui venait d'inventer ce nouveau procédé. Placés dans l'église en 1936, ces vitraux sont une belle démonstration des ressources du verre éclaté.

CHAMP-DU-MOULIN

52 USINE HYDRAULIQUE DES MOLLIATS

ROBERT Maurice

Décoration murale, céramique, H. 300 L. 730 *Force et lumière* Poterie Clerc 1964 Com. — Ext.

TRAVERS

53 ÉGLISE CATHOLIQUE

BARRAUD Maurice 1889-1954

Peinture murale, keim, H. 450 L. 600 *Sainte Famille* 1946 Com. — Int.

Maurice Barraud, l'un des plus grands peintres suisses de l'entre-deux-guerres joue habilement avec ses personnages. Il a décoré la gare de Lucerne d'un panneau mesurant 19 m. sur 11 m., l'escalier du musée d'Art et d'Histoire de Genève et le Musée des archives fédérales à Schwyz.

LANDRY Paul
Vitraux, 16 fois H. 200 L. 50 Verrier Chiara 1939 Com.

COUVET

54 COLLÈGE

DUCOMMUN Louis
Peintures murales, 2 fois H. 170 L. 500 *Les animaux sauvages du Jura* et *Les animaux sauvages des Alpes* 1960 Com. — Int.

55 TEMPLE PROTESTANT

BODJOL
Vitraux, 3 fois H. 250 L. 105 Verrier Schmit 1967 Com.

KAISER Jean-Pierre
Vitraux, 2 fois H. 250 L. 105 Verrier Schmit 1967 Com.

56 SALLE DE MUSIQUE

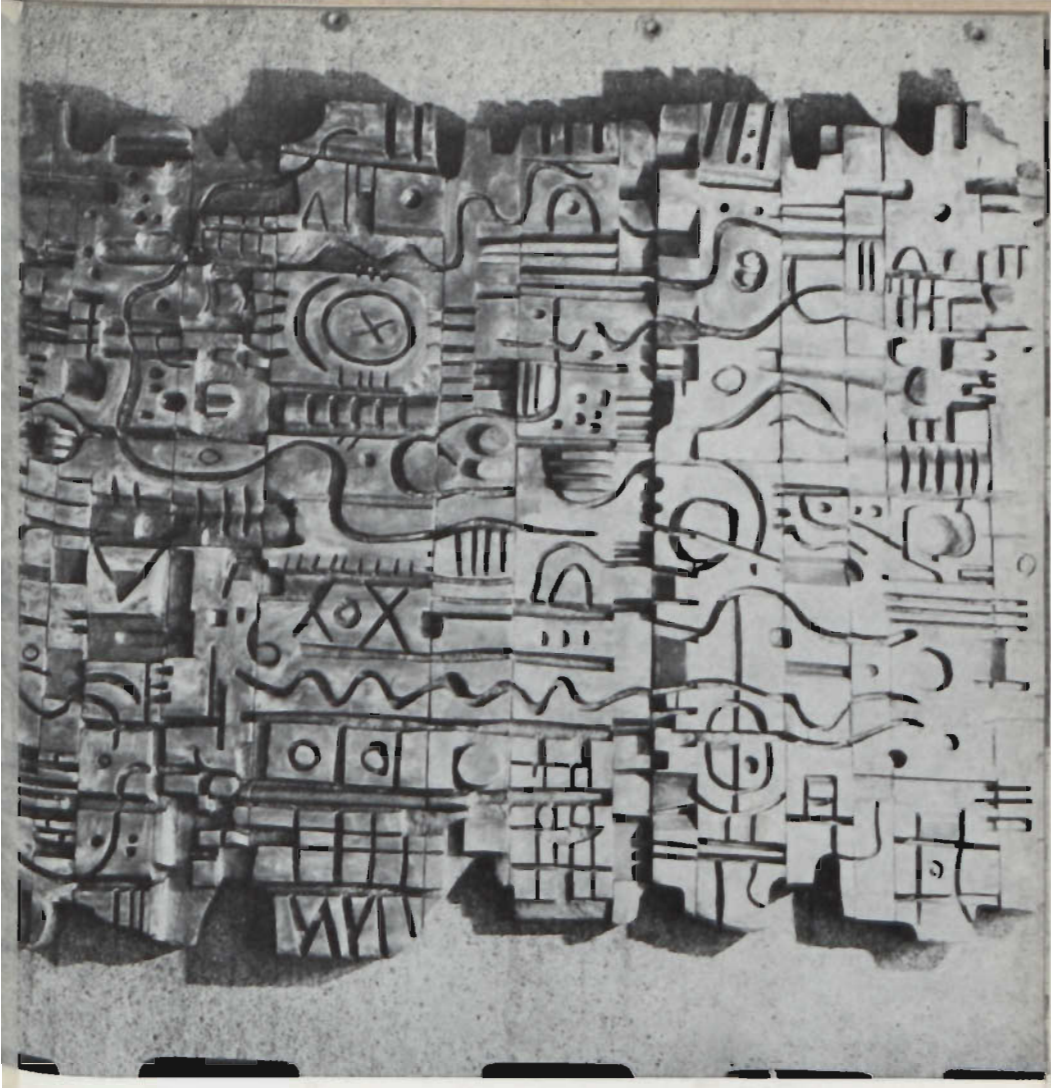
LERMITE
Vitraux, 6 fois H. 340 L. 95 *Hommage à la musique* Verrier Kübele 1961-64 Com.

Entre Couvet et Fleurier, Môtiers, séjour de Rousseau, est connu pour ses maisons, son Hôtel de Ville, son Prieuré. Au village, on peut voir deux réalisations modernes : un petit vitrail d'Edouard Baillods dans l'église gothique du 13e s. et un monument *L'aigle à Martin* de Charles Reussner érigé en 1936 sur le lieu de chute d'un avion, alors qu'au château qui domine la localité, se trouve rassemblée l'oeuvre du sculpteur Léon Perrin. Installée récemment, cette importante collection a pris place dans les salles rénovées et dans la cour d'honneur.

FLEURIER

57 FABRIQUE ÉBAUCHES SA

DEVAUD Jean-Pierre
Décoration murale, céramique, 14 m2 1969 Com. Int.



73. CRIVELLI, Cité universitaire, Neuchâtel

58 ÉGLISE CATHOLIQUE

YOKI

Vitraux, dalle de verre, 2 fois H. 900 L. 350 *L'eau* et *Le feu* Verrier Eltschinger 1972 Com.

59 COLLÈGE RÉGIONAL

LATOUR Jean

Décoration murale, batik, H. 220 L. 500 1968 Com. Int.

LERMITE

Vitrail, H. 190 L. 855 *Un jour nouveau* Verrier Kübele 1968 Com.

L'inventaire poétique du temps a passé par Fleurier. Dans l'aurore nouvelle, le soleil incandescent monte dans un ciel rutilant, claironne les matins glorieux, exalte la vie, la cha-

leur et l'espoir. Placé à gauche de la composition, le *jour nouveau* va continuer sa route, franchissant le temps en longues traînées cadencées ; il se pose sur la nature, flâne sur les ocres de la terre, rentre dans l'automne mélancolique de sa vie, s'attarde encore sur les réminiscences orangées de son printemps, jetées là comme des derniers éclats de vie. Puis il abordera définitivement l'autre rivage, son déclin. Mais comme la joie puissante de vivre ne se tarit jamais, il renouvelle son histoire : encore un jour, la vie, l'espoir, le point du jour.

REUSSNER Jean-Claude
Sculpture-fontaine, H. 520 *Bourgeon* Fonderie Reussner et Donzé 1968 Com. — Ext.

SAINT-SULPICE

60 TEMPLE PROTESTANT

LERMITE
Volets d'orgue, mine de plomb, 2 fois H. 140 L. 35 *La harpe de David* et *Le transport de l'Arche* 1956 Com. — Int.

CRESSIER

61 ÉGLISE CATHOLIQUE

YOKI
Vitraux, 3 fois H. 600 L. 86 *Descente de croix, Résurrection* et *Pentecôte* Verrier Kirsch 1970-71 Com.

SAINT-BLAISE

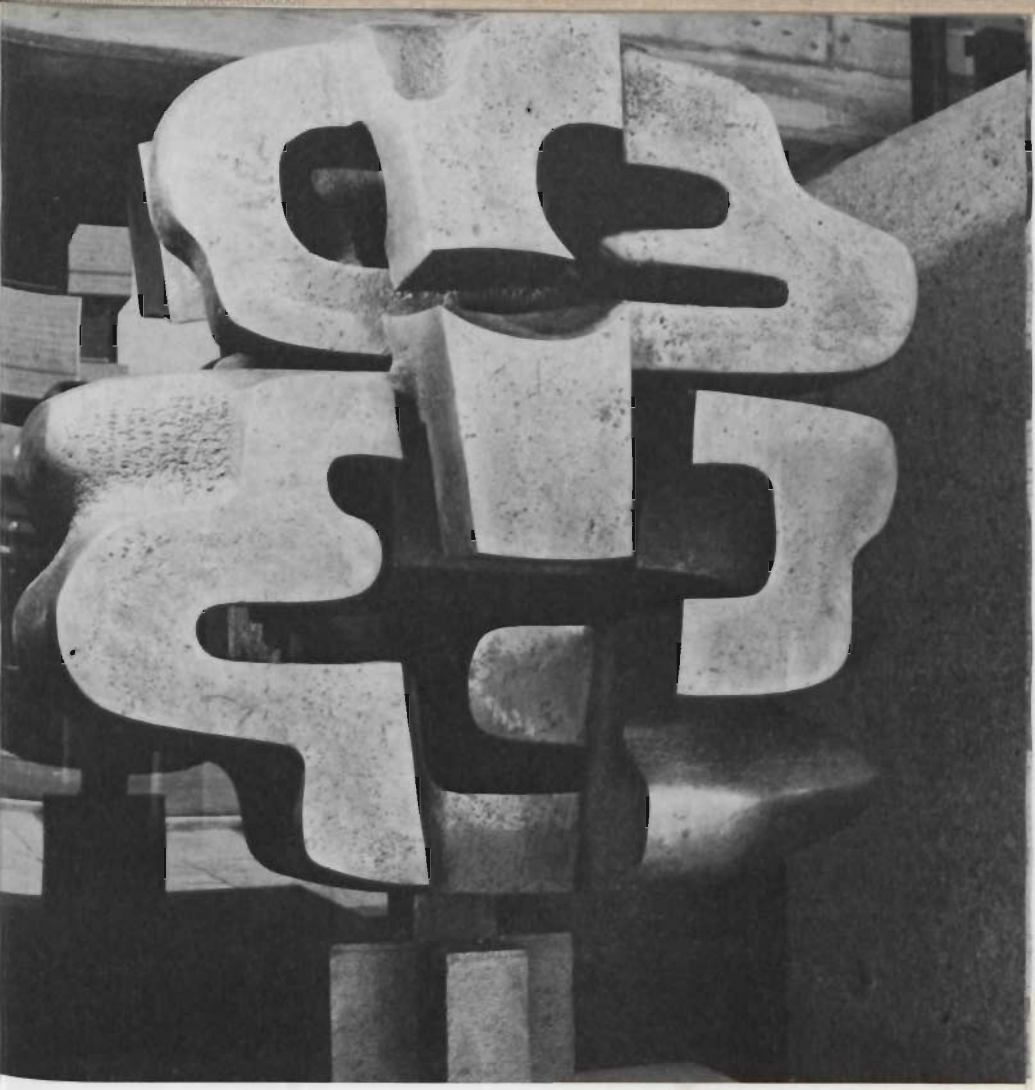
62 ÉGLISE CATHOLIQUE

ROBERT Théophile 1879-1954
Peintures murales, 48 m2 *Crucifixion, Chemin de croix* et *Nativité* 1938-39 Com. — Int.

Vingt-cinq ans après la grande *Crucifixion* à fresque de Saint-Paul de Lucerne, celle de Saint-Blaise est la dernière oeuvre murale du maître qui connut à Paris la célébrité, dans les années 1920-1925, au point culminant d'une carrière tantôt éclatante, tantôt effacée.

63 TEMPLE PROTESTANT

BILLE Edmond 1878-1959
Vitraux, 24 m2 *L'appel aux disciples, le Baptême du Christ, la Nativité, la Résurrection, la Crucifixion* et *l'Enfant prodigue* Verrier Fleckner 1949-52 Com.



73. PERRIN, Cité universitaire, Neuchâtel

NEUCHATEL-LA COUDRE

64 MAISON DE CHAMPRÉVEYRES, rue de la Dîme 60

PERRENOUD Raymond
Vitraux, 2 fois H. 80 L. 62 *L'Agneau mystique* et *Comme une colombe* 1964 Com. — Chapelle

65 TEMPLE PROTESTANT

MONTANDON Aimé
Tapisserie, H. 164 L. 215 *L'entrée à Jérusalem*
Lissière Blanche Bovet 1960 Com. — Int.

SIRON André
Vitraux, dalle de verre, 66 m2 *Crucifixion* et *Résurrection* 1957 Com.

66 NOUVELLE ÉCOLE DE LA COUDRE

FROSSARD Claude
Sculpture en cours de réalisation 1972 C. restreint Ext.

67 COLLÈGE

FAVRE Jean-François
Marqueterie, linoléum, 4 fois H. 250 L. 500 *Spectacles* Entr. Masserey 1955 Com. — Hall

NORTH Marcel
Marqueterie, linoléum, 25 m2 Entr. Masserey 1956 Com. — Int.

NEUCHATEL

68 CENTRE SECONDAIRE DU MAIL

Quand il s'agit de servir la beauté sans nuire au fonctionnel, les réussites sont rares. Pourtant, les pyramides du Mail de l'architecte Alfred Habegger ont probablement atteint cette limite. Des solutions audacieuses, telle l'utilisation d'éléments de 5 à 9 tonnes, préfabriqués, en galets du lac, marquent une étape dans l'art de construire. Deux concours successifs, le deuxième étant ouvert à tous les artistes neuchâtelois, ont largement associé le travail des peintres et des sculpteurs à l'oeuvre de l'architecte.

JACOT-GUILLARMOD Robert
Sculpture, acier, H. 300 L. 300 *Jeu d'orgue* 1970 C. — Int.

LERMITE
Mosaïque, granit, H. 260 L. 750 *Terre merveilleuse* Entr. Facchinetti 1969-70 C. — Ext. sud

MATHYS Marcel
Bas-relief, pierre, H. 300 L. 300 *Bison* 1968 C. — Ext. sud

PERRENOUD Raymond
Mur cinétique, aluminium éloxé, H. 344 L. 420 *Vibration* Entr. Hartmann 1969-70 C. — Ext. sud

PERRIN Fred
Sculpture, aluminium, H. 320 *Savaux* Fonderie Reussner et Donzé 1971 C. — Ext. nord

RAMSEYER André
Sculpture, bronze, H. 175 *Jeu d'eau* 1967 C. — Ext. sud

68. PERRENOUD, Centre secondaire du Mail, Neuchâtel

69 INSTITUT DE CHIMIE

FROSSARD Claude

Bas-relief, cuivre, H. 280 L. 640 1968 Com. — Int.

70 CENTRE SCOLAIRE PROFESSIONNEL

DIACON Jean-François

Décoration murale, peinture acrylique, 5 fois H. 350 L. 250 *Outils de l'artisan* 1966-68 Com. — Int.

71 STATION D'ÉPURATION DES EAUX USÉES

FROSSARD Claude

Décoration murale, tôle émaillée, H. 300 L. 1100 *Eaux d'ébène* Entr. Emalco 1972 C. restreint — Ext.

Dans les tons aussi bien que dans les formes, c'est l'univers de la sobriété. Les grandes découpes noires, serties

d'échappées blanches plus rares, prennent vie pour l'oeil ; elles rayonnent de tous côtés et débordent largement leurs propres limites, accordant à l'ensemble une juste répartition de la surface, à l'échelle du bâtiment. Réalisée dans une belle matière, elle donne en plus l'impression de solidité. C'est une oeuvre forte et robuste à laquelle Frossard a même ajouté une touche de poésie : son titre Eaux d'ébène.

72 ÉCOLE DES ARTS ET MÉTIERS

SIRON André

Marqueterie, pierre et ciment, 2 fois H. 340 L. 190 1956 Com. — Ext.

73 CITÉ UNIVERSITAIRE

CRIVELLI Ugo

Bas-relief, aluminium, H. 240 L. 340 Fonderie Brotal 1971 Com. — Int.

LATOUR Jean

Décoration murale, batik, H. 220 L. 550 1971 Com. Int.

PERRIN Fred

Sculpture, bronze, H. 170 Fonderie Reussner et Donzé 1972 Com. — Ext.

74 GYMNASE CANTONAL

CRIVELLI Ugo

Peinture murale, huile, H. 110 L. 150 1962 Com. - Int.

MONNIER Anne

Peinture murale, huile, H. 100 L. 80 1962 Com. - Int.

SIRON André

Marqueterie, marbre, H. 125 L. 115 1961 C. - Int.

75 LABORATOIRE SUISSE DE RECHERCHES HORLOGÈRES

RÖTHLISBERGER Paulo

Bas-relief, pierre jaune, H. 400 L. 1200 *Le char du soleil* 1942 Com. — Ext.

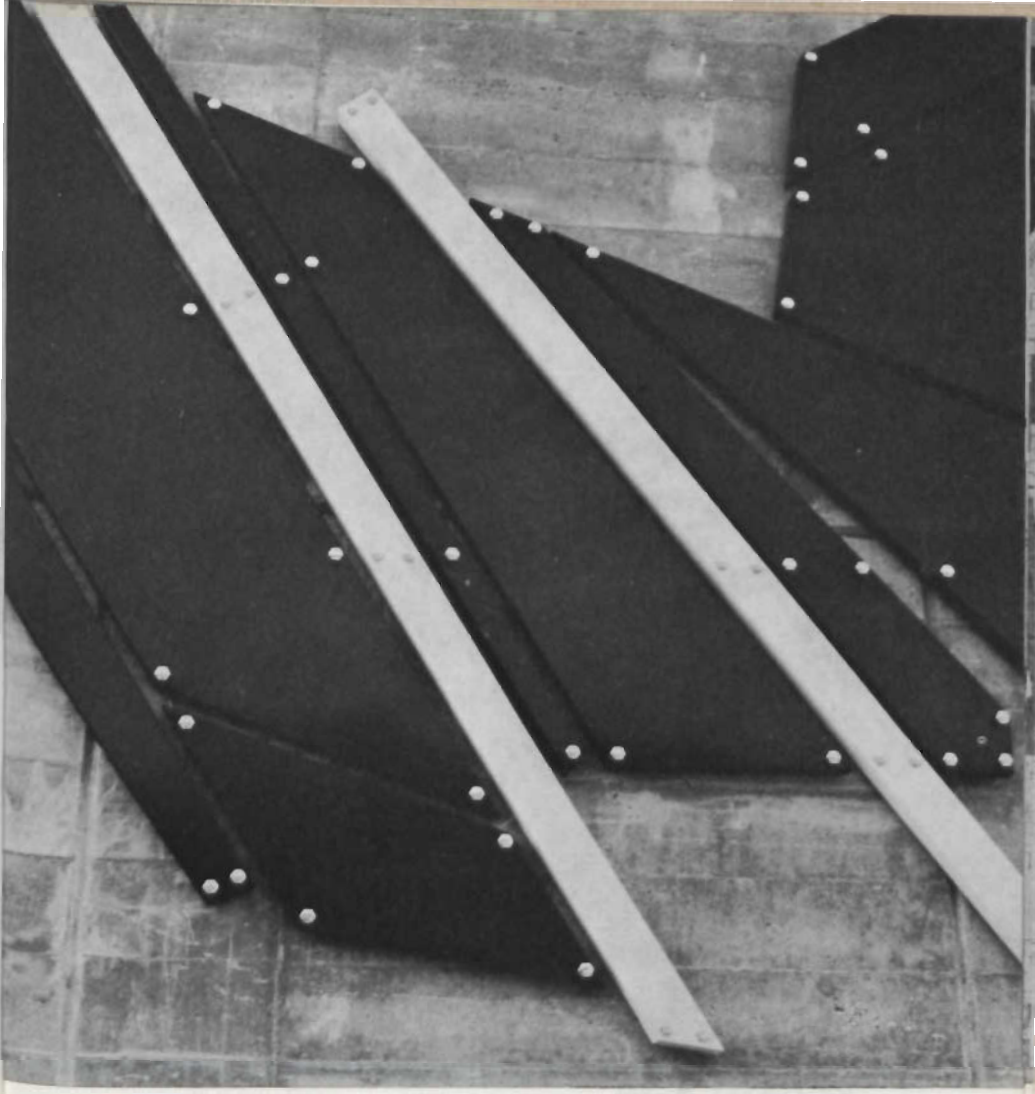
76 INSTITUT DE PHYSIQUE

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, L. 265 *Constellation* 1960 Com. Ext.

SIRON André

Bas-relief, bronze, H. 148 L. 155 1972 Com. — Int.



71. FROSSARD, Station d'épuration, Neuchâtel

77 UNIVERSITÉ

EVRARD André

Tapisseries en diptyque, H. 240 L. 350 et 200
Prospero Lissière Denise Emery 1970-71
C. restreint — Aula

78 NOUVEAU GYMNASE

CLAUDÉVARD

Tapisseries, 2 fois H. 250 L. 500 *Méditation* et
Récréation 1969-70 Tissage Jeanne-Odette
Claudévard et Claudévard C. restreint — Int.

PERRIN Fred

Sculpture, bronze, H. 180 Fonderie Brotal 1969
Com.

79 HOTEL DU PEYROU

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, H. 155 *Baigneuse* 1948 Com. Ext. sud

RÖTHLISBERGER Paulo

Sculpture, pierre *L'enfant au poisson* 1942 Com. Ext. nord

80 ÉBAUCHES SA, FAUBOURG DE L'HOPITAL 1

BILLE Edmond 1878-1959

Vitraux, 2 fois H. 200 L. 200 *La mesure du temps* 1956 Com.

81 MUSÉE DES BEAUX-ARTS

BILLE Edmond 1878-1959

Vitraux, 2 fois H. 270 L. 180 *Hommage à Hodler* 1953 Com.

82 COLLÈGE DE LA PROMENADE

RÖTHLISBERGER Paulo

Bas-relief, pierre de briantaille, H. 360 L. 600 *L'évasion* 1959 Com. — Ext.

83 IMMEUBLE WINTERTHUR ASSURANCES

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, H. 560 *Envol* 1960 C. restreint Ext.

84 GARE CFF

DESSOUSLAVY Georges 1898-1952

Peintures murales, 150 m2 *Le port, la pêche, le bain* et *Le tourisme* 1936-38 Com. — Hall

85 COLLÈGE DES SABLONS

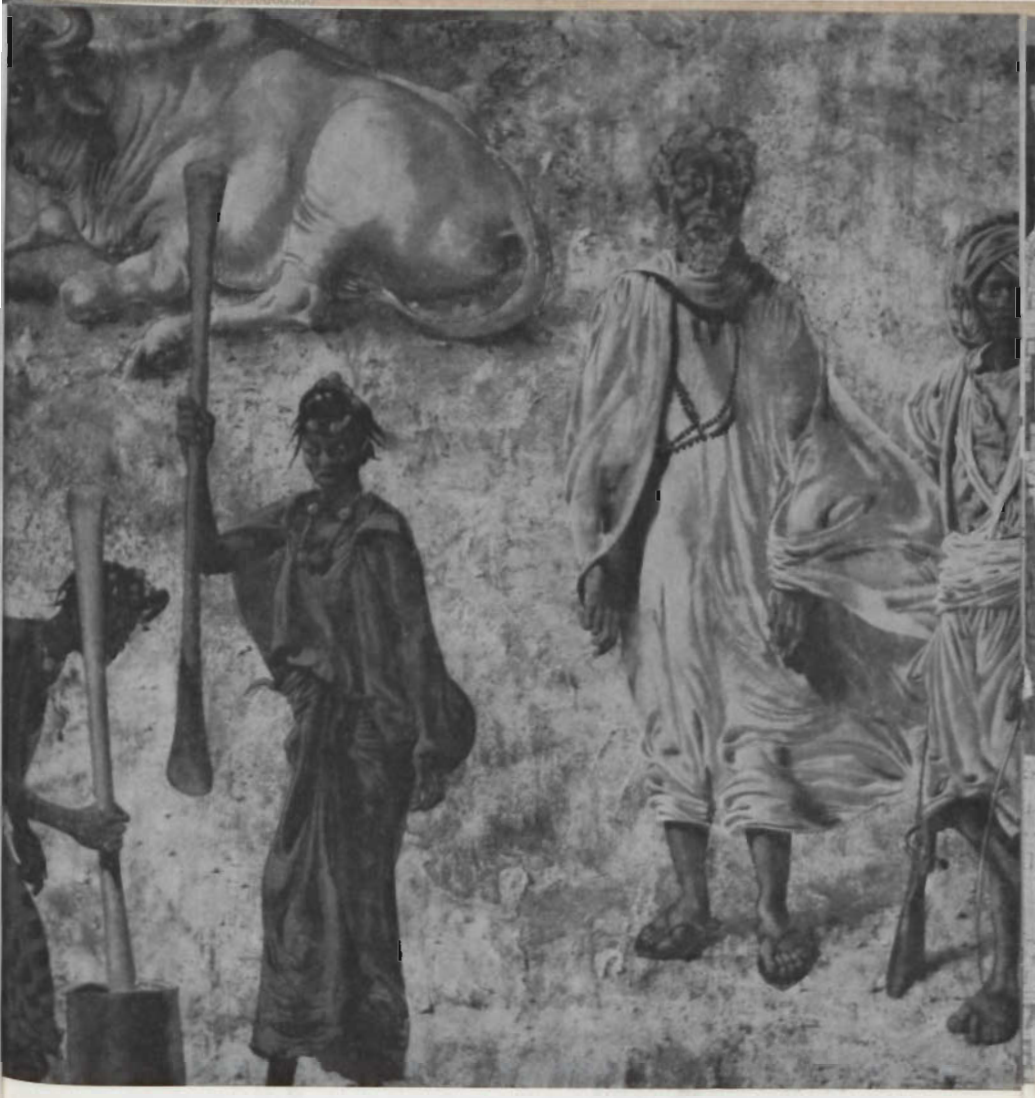
KIENHOLZ Marianne

Peinture murale, dispersion, H. 150 L. 1800 1968 C. restreint — Ext.

86 CENTRE SOCIAL PROTESTANT, RUE DES PARCS 11

MONNIER Anne

Vitraux, H. 230 L. 100 et H. 45 L. 60 Verrier Chiara 1970-71 Com. — Chapelle



91. ERNI, Musée d'ethnographie, Neuchâtel

87 HOPITAL DES CADOLLES

DIACON Jean-François

Dessin, fusain, 8 fois H. 70 L. 100 *Évasion* 1963-64 Com. — Int.

LERMITE

Décoration murale, cire, H. 140 L. 140 et H. 100 L. 600 *Paysage pour demain* 1969-70 Com. — Hall

MONNIER Anne

Vitraux, dalle de verre, H. 290 L. 720 et H. 100 L. 350 Verrier Chiara 1967 Com. — Chapelle

88 CENTRE FORESTIER DE CHAMP-MONSIEUR

JACOT-GUILLARMOD Robert

Sculpture, cuivre, H. 350 *Union* 1965 Com. — Ext.

89 CHATEAU, SALLE DU GRAND CONSEIL

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Tapisserie, H. 350 L. 1000 *Travail et prospérité* 1954 C. — Int.

90 COLLÉGIALE

PONCET Marcel 1894-1953

Vitraux, 6 fois H. 200 L. 50 *Esaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Moïse* et *St-Jean Baptiste* Verrier Poncet 1951 Com.

Marcel Poncet a été, avec Alexandre Cingria, dès 1913, à l'origine de la rénovation du vitrail qui, parfait techniquement mais dépourvu de toute sensibilité artistique, était alors en pleine décadence. Poncet réalisait lui-même ses vitraux, sa connaissance réelle du métier se sent immédiatement ; il crée, ici, autour de ses personnages solidement charpentés une subtile harmonie de jaunes, de verts et de violets.

91 MUSÉE D'ETHNOGRAPHIE

ERNI Hans

Fresque, 130 m2 *Les conquêtes de l'homme* 1954 Com. — Ext.

Fresques, 30 m2 *La vie sociale et l'artisanat de Mauritanie* 1952 Com. — Int.

MONTANDON Aimé

Peinture murale, keim, H. 482 L. 411 *Le roi déchu* 1962 Com. — Ext.

92 TEMPLE PROTESTANT DES VALANGINES

MEYER Jean

Vitrail, H. 440 L. 96 *Sainte-Cène* Verrier Kirsch 1954 Com.

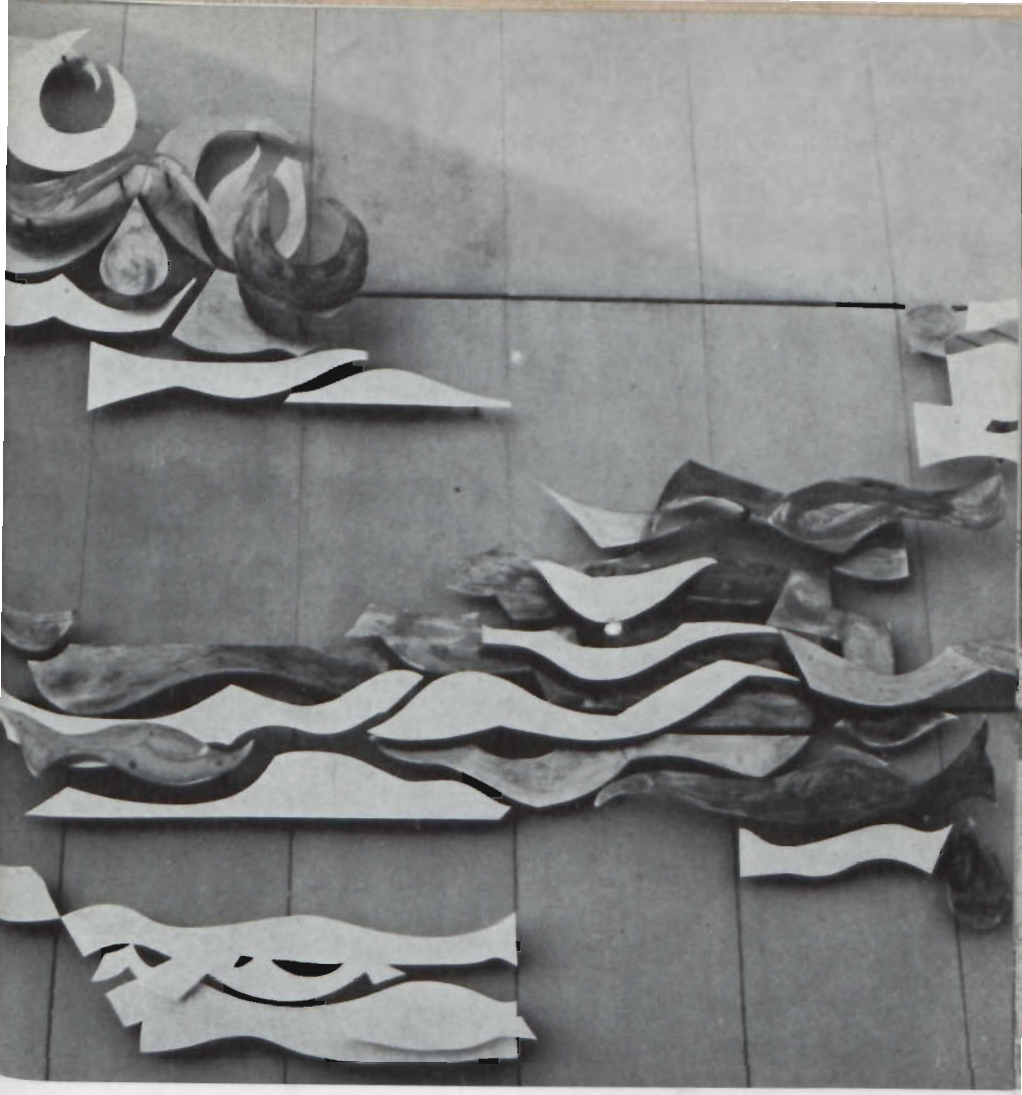
PERRENOUD Raymond et EICHENBERGER Jean-Pierre

Fresques, 135 m2 *Abraham, Jacob, Moïse, l'Annonciation, la Passion* et *La Transfiguration* 1948 Com. Int.

93 STATION DE POMPAGE

SIRON André

Décoration murale, aluminium éloxé, H. 600 L. 800 1971 Com. — Ext.



93. SIRON, Station de pompage, Neuchâtel

NEUCHATEL-SERRIÈRES

94 FABRIQUE DE CHOCOLAT SUCHARD SA

MONNIER Anne

Décoration murale, aluminium éloxé *Soleil* H. 190 L. 150 1967 Com. — Ext.

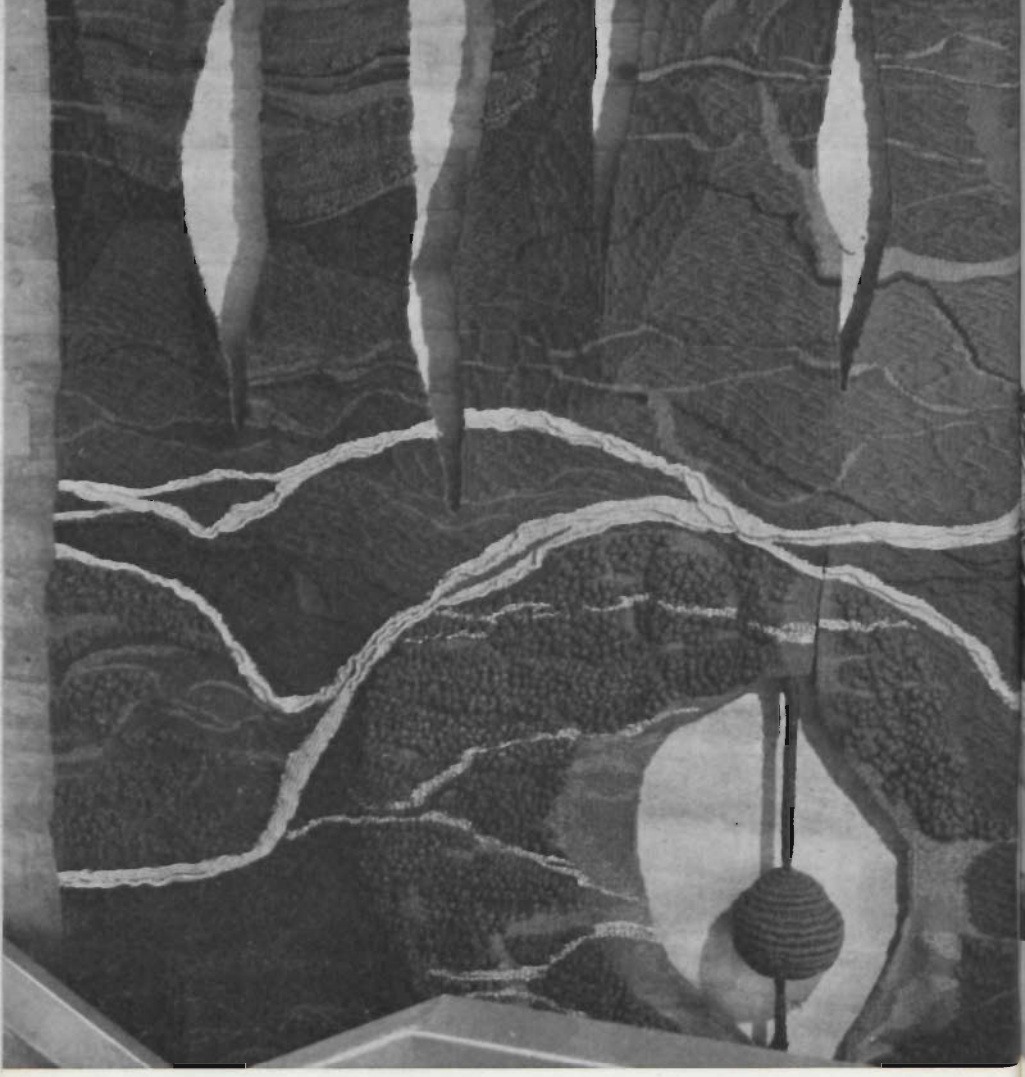
DIACON Jean-François

Peinture murale, dispersion sur Novopan *Exotisme* H. 200 L. 300 Com. — Int.

95 PAPETERIES DE SERRIÈRES SA

DIACON Jean-François

Peintures murales, huile sur panneau marouflé H. 175 L. 220 et H. 270 L. 70 *Le travail du papier au Moyen-Age* 1953 Com. — Int.



97. CLAUDÉVARD, Fabriques de tabac réunies, Serrières

96 COLLÈGE DES CHARMETTES

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, L. 174 *Galaxie* 1963 Com. Ext.

SIRON André

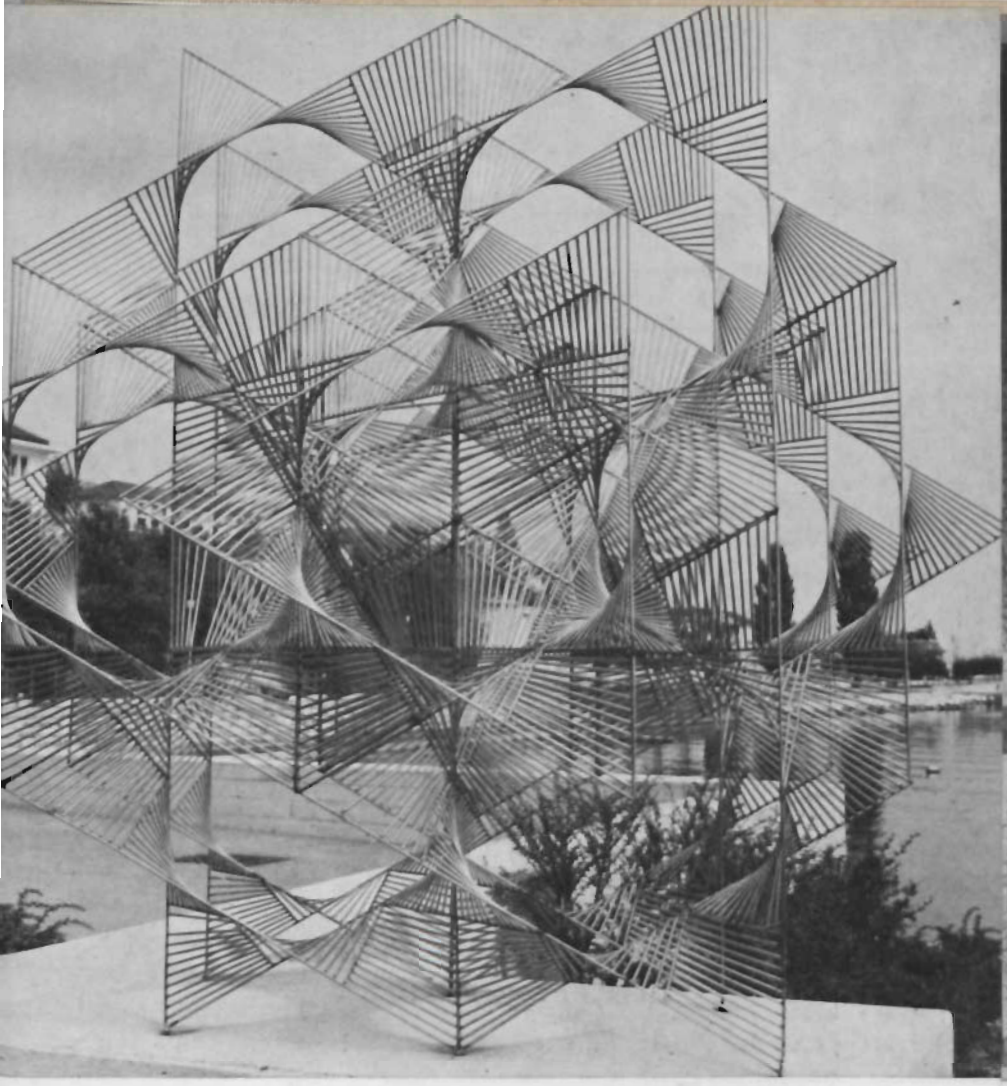
Décoration du préau, pierre, pavés, bitume 1963 Com.

97 FABRIQUES DE TABAC RÉUNIES

CLAUDÉVARD

Tapisserie lacunaire, H. 740 L. 255 *Grande écorce* Lissiers Jeanne-Odette Claudévard et Claudévard 1972 Com. — Int.

Écorce en lambeaux aux dégradés chaleureux du bois et de son feuillage automnal dans lesquels s'effilochent des stries vagabondes.



97. DUARTE, Fabriques de tabac réunies, Serrières

CRIVELLI Ugo

Relief mural, aluminium, H. 285 L. 130 *Logos* Fonderie Reussner et Donzé 1972 Com. — Ext.

DUARTE Angel

Structure métallique, acier inoxydable *E 16 Al* 1966-70 Com. — Ext.

FROSSARD Claude

Tapisserie, H. 300 L. 460 *Flash* Lissière Andrée Frossard 1972 Com. — Int.

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, H. 150 *Rythme* Fonderie Bronzart 1964 Com. — Ext.

98 CENTRE SCOLAIRE DES COTEAUX

MONNIER Anne

Décoration murale, aluminium éloxé, H. 190 L. 160 *Voiles* et *Vignes* 1967 C. — Int.

RAMSEYER André

Sculpture, bronze, L. 160 *Source* 1967 Com. - Ext.

SIRON André

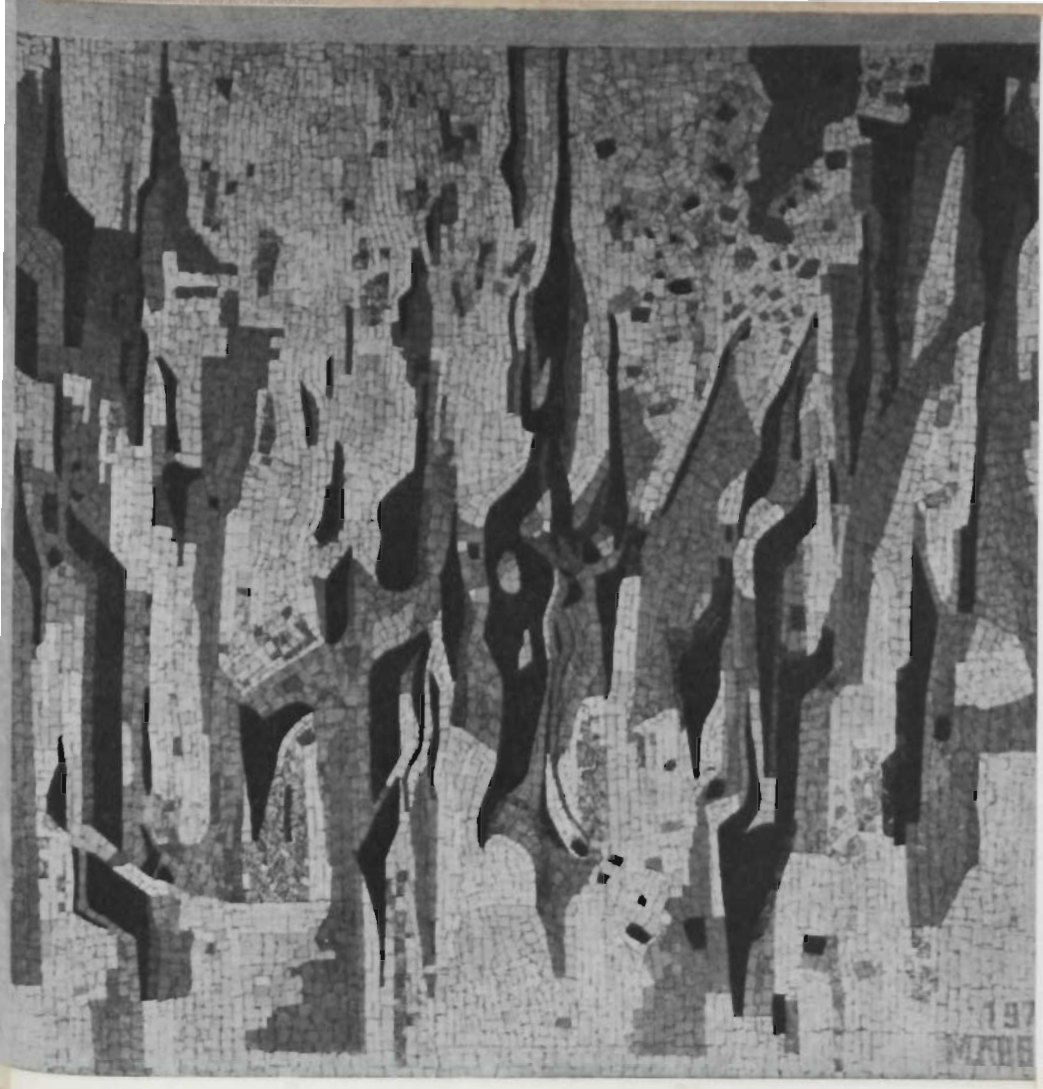
Décoration de deux portes, aluminium éloxé 1967 Com. — Int.

99 ÉGLISE CATHOLIQUE

COGHUF

Vitraux, 24 fois H. 126 L.155 et un lanterneau *De la Création aux Prophètes* et *Promesse d'un Sauveur* 1968-69 Com.

Chez Coghuf, il y a tout ce que l'art du vitrail a inventé. Dans les couleurs, dans les formes, dans la matière, c'est une profusion de recherches, de découvertes qui nous laisse essoufflés et parfois... déconcertés.
Il y a tout d'abord la hardiesse des couleurs : Coghuf renouvelle à l'infini les audaces de ses associations puis les équilibre immédiatement par des ensembles harmonieux, utilisant en maître la palette complète du verrier : couleurs généreuses et ardentes comme chargées de promesses qui déversent dans l'église un souffle puissant de vitalité.
Puis il y a les formes : grands assemblages pensés à côté de petites fragmentations qui tourbillonnent au gré semble-t-il d'un caprice.
A l'intérieur d'un vitrail, la simplicité extrême prend parfois place : deux formes noires peu élaborées et un mince filet blanc sont toute sa composition à travers laquelle la lumière se fraie péniblement un passage pour éclater en fanfaronnade quelques nuances plus loin.
Puis les formes se distordent et s'élancent hors de leurs cadres. Les émotions à peine suscitées se succèdent et s'effacent puis se recréent au fur et à mesure des tonalités.
Devant cet art très parlant, déployé en abondance, il n'y a qu'une chose à faire, écouter, pris au jeu et au charme de ce grand alchimiste de la lumière.



103. ROBERT, Centre professionnel, Colombier

CORCELLES

100 TEMPLE PROTESTANT

ROBERT Philippe 1881-1930

Peintures murales, 50 m2 *Gethsémané, le baiser du traître, la Crucifixion, la voie douloureuse* et *Outrages au prétoire* Vitraux, 2 fois H. 260 L. 120 1924
Choeur

COLOMBIER

101 CHATEAU

RÖTHLISBERGER Paulo

Bas-relief, pierre jaune, H. 200 L. 150 *Mouchet* 1952
Com. — Ext.

Le bas-relief est placé à mi-hauteur de la tour du portail, il représente Abraham Mouchet secourant Henri 1er d'Orléans-Longueville désarçonné et sans armes, à la bataille d'Ivry, en 1590. A l'intérieur du château qui est aussi un musée des toiles peintes et un musée militaire, Charles L'Éplattenier a réalisé deux vastes décorations : à la salle des Chevaliers, *La mobilisation de 1914* et à l'étage au-dessus, *Le serment du Grütli, Morgarten, Sempach* et *Nicolas de Flue.* Il terminait cet ensemble au moment de sa mort, en 1946. A proximité de la colonnade romaine se dresse, du même artiste, la statue du marcheur Linder, deux fois vainqueur de la course à pied Paris-Strasbourg.

102 TEMPLE PROTESTANT

BOUVIER Pierre-Eugène

Vitraux, 4 fois H. 350 L. 115 *La Terre, le Feu, l'Eau, l'Air* et 2 pleins cintres : *La Passion* et *La Résurrection* 1957 Com.

103 CENTRE PROFESSIONNEL

DUBOIS Christiane

Bas-relief, cuivre, H. 320 1972 Com. — Ext.

HIRSCHY Charles-Martin

Bas-relief, fonte grise, L. 600 Fonderie Zénith 1972 Com. — Ext.

ROBERT Maurice

Mosaïque, marbre, H. 300 L. 400 *Arpège* 1971 C. restreint — Int.

AREUSE

104 ARCHE DE LA COMMUNAUTÉ DE GRANDCHAMP

PERRENOUD Raymond

Mur-vitrail 1958 Com.

CORTAILLOD

105 CHAPELLE CATHOLIQUE

CRIVELLI Ugo

Vitrail, dalle de verre, 18 m2 *Fons vitae* Verrier Chiara 1962 Com.

106 COLLÈGE PRIMAIRE

CRIVELLI Ugo

Bas-relief, marbre synthétique, H. 400 L. 800 *Graphite pour ombres et lumières* Usine Piersa SA 1969 Com. — Ext.

107. FROIDEVAUX, Eglise catholique, Boudry

BOUDRY

107 ÉGLISE CATHOLIQUE

FROIDEVAUX Georges 1911-1968

Vitraux, 60 m2, Verrier Fleckner 1966 Com.

RENGGLI Edy

Vitraux, dalle de verre, 24 m2 Verrier Renggli 1965 Com.

Autour de l'autel où l'oeil est attiré par le rayonnement des deux oeuvres latérales de Froidevaux, nous entrons dans la ronde :
A droite, houles, amples balancements, ondulations cadencées, coquilles, courbes volumineuses et souples qui successivement gonflent le vitrail comme une voile, puis le creusent, donnant un deuxième souffle à sa respiration.

S'il reprend la même gerbe nuancée de bleus, de rouges et de verre incolore, à gauche Froidevaux a su renouveler son inspiration ; les courbes sont retombées en minces rubans de velours, paraboles rythmées qui dansent et s'entrelacent en une farandole animée. Chacun d'eux utilise son propre langage mais s'ils se retrouvent, c'est pour correspondre, se compléter, se rejoindre au point commun : leurs tonalités chatoyantes mais étouffées. Teintes somptueuses que l'artiste a voulues discrètes pour laisser peut-être parler plus librement les volumes. Couleurs vibrantes dans lesquelles filtre la lumière feutrée ; bleus de l'apaisement, où éclatant ça et là, en sourdine, les rouges de la joie. Atmosphère douce, mystique mais sans gravité. Sérénité et joie tranquille que fidèles et profanes ressentiront au plus profond d'eux-mêmes.

108 CHATEAU - MUSÉE DE LA VIGNE ET DU VIN

PERRIN Léon

Sculpture, bronze, H. 200 *Moine défricheur* Fonderie Brotal 1962 Com. — Ext.

PERREUX

109 HOPITAL PSYCHIATRIQUE

FAVRE Jean-François

Vitrail, dalle de verre, H. 100 L. 1500 *Credo* Verrier Chiara 1960-61 Com. — Chapelle

JACOT-GUILLARMOD Robert

Sculpture, fer, H. 400 *Espoir* 1960 Com. — Ext.

BEVAIX

110 CHAPELLE CATHOLIQUE

YOKI

Vitraux, dalle de verre, H. 320 L. 260 Verrier Eltschinger 1972 Com.

111 MAISON LEIDI

JACOT-GUILLARMOD Robert

Sculpture, aluminium, H. 450 *Troglodyte* 1971 Com. Ext.

110. YOKI, Chapelle catholique, Bevaix

SAINT-AUBIN

112 BANQUE CANTONALE NEUCHATELOISE

BAILLODS Edouard

Vitrail, dalle de verre, H. 180 L. 160 1971 Com. — Int.

JACOT-GUILLARMOD Robert

Bas-relief, cuivre, H. 55 L. 700 *Écriture liée* 1971 Com. — Int.

SOURCE DES ILLUSTRATIONS
Les photos sont de l'auteur à l'exception de celles des photographes suivants :
Pierre Hugentobler : 91, Jean Maeder : 68, Jean Mülhauser : 110, Fernand Perret : 19 et 28.
Les plans sont dus à Yvan Misteli.

REVUE NEUCHATELOISE **15e année**
Case postale 906, 2001 Neuchâtel **N° 60**

Rédaction : Pierre von Allmen - Marlyse Etter - Anne-Lise Grobéty - † Christian Hertig - Jean-Paul Humbert - Roland Kaehr - François Landry - Yvan Misteli - Raymond Perrenoud - Carlo Robert-Grandpierre.

Administration : Abonnement pour une année : 4 numéros : Fr. 12.—
Mise en service avec le numéro d'hiver
Sauf avis contraire, les abonnements sont renouvelés d'office
Abonnement de soutien dès Fr. 20.—
Compte de chèques postaux : 20-6841

REVUE NEUCHATELOISE 16e année Hiver 1972-1973 N° 6

J.-L. FERRIER
SALVADOR DALI
L. GOLDMANN
T.C. McLUHAN

REVUE NEUCHATELOISE
Case postale 906, 2001 Neuchâtel

16e année
Hiver 1972-1973
N° 61

Rédaction : Pierre von Allmen - Marlyse Etter - Anne-Lise Grobéty - Jean-Paul Humbert - Roland Kaehr - Sabine Millecamps - Yvan Mistell - Raymond Perrenoud - Carlo Robert-Grandpierre

Administration : Abonnement pour une année : 4 numéros : Fr. 12.—
Mise en service avec le numéro d'hiver
Sauf avis contraire, les abonnements sont renouvelés d'office
Prix du numéro : Fr. 3.50
Abonnement de soutien dès Fr. 20.—
Compte de chèques postaux : 20 - 6841

Dans le prochain numéro de la REVUE NEUCHATELOISE
Maurice Favre exposera ses réflexions sur : « Les deux morales de l'avortement ».

L'art à l'âge de la science, d'Anna O. à Guernica

Jean-Louis Ferrier

Le 21 janvier 1971, Jean-Louis Ferrier — qui fut professeur à Neuchâtel — donnait une conférence à l'Ecole Polytechnique Fédérale de Zurich sur le thème : « L'art à l'âge de la science », qui est le sujet de la thèse d'Etat en Sorbonne à laquelle il travaille actuellement. Nous reproduisons ci-dessous la deuxième partie de cette conférence relative au surréalisme. On constatera qu'il y développe brillamment la méthode sociologique de Pierre Francastel — son maître à l'Ecole pratique des Hautes Etudes — méthode qu'il utilise déjà dans son précédent ouvrage, *La forme et le sens*.

Le surréalisme qui prend toujours plus d'importance de nos jours, ses implications, ses prolongements, ne participent pas moins des rapports de l'art et de la science que le cubisme et Vasarely.

La psychanalyse freudienne, en effet, qui a été le moteur du surréalisme, est, autant que la physique nucléaire ou les géométries non euclidiennes, partie intégrante de l'âge de la science. Il ne s'agit pas seulement de relever que les termes psychanalytiques sont souvent empruntés au vocabulaire des sciences, comme la notion de « sublimation » qui vient tout droit de la chimie ou celle de « transfert » empruntée, semble-t-il, à l'économie. La relation est beaucoup plus profonde. Quand Freud accepta de soigner Anna O., la patiente dont l'intelligence et la réceptivité lui permirent les premières séances de psychanalyse qu'elle appelait joliment « ramonage de cheminée », on sait que ses maux étaient si divers et si sérieux qu'à supposer son cerveau lésé, il eût été hors de question qu'elle puisse même continuer à vivre. Autre circonstance troublante : ses aphasies, contractures musculaires, apparaissaient et disparaissaient successivement, ou revêtaient des formes variables. C'était l'indication impérieuse que la conception mécaniste des localisations cérébrales était, pour le moins, insuffisante, ou mieux, qu'elle n'était vraie que relativement à un certain niveau d'organisation nerveuse. La psychanalyse, comme la physique moderne, en finissait avec le déterminisme. A cela s'ajoute qu'elle était opératoire, donc de type scientifique, puisqu'elle est née de besoins cliniques, et que sa seule preuve consiste dans la guérison du malade.

Si je l'interprète correctement, Jung aussi voit dans la psychanalyse une dimension majeure de la société scientifique dès lors qu'elle est née avec celle-ci et que l'inconscient, s'il a toujours existé, se projetait autrefois dans le miroir de la matière comme il l'a montré dans ses remarquables travaux sur l'alchimie. Mais peut-être n'a-t-il pas tout à fait raison quand il regrette, d'autre part, que cette société qui les a mises à nu ne vive pas, ainsi qu'elle le devrait, en symbiose avec ses pulsions inconscientes, au risque de se

trouver dangereusement dissociée. Bien que son goût académique l'ait empêché d'y être sensible, il est évident, me semble-t-il, que le surréalisme devient l'idéologie même de la seconde partie du XXe siècle — ainsi qu'on l'a vu en mai 68 — à mesure que nous nous engageons plus avant sur le chemin de la science et de la technologie, sans qu'il s'agisse seulement d'une fuite dans le rêve ou le fantastique.

Erwin Panofsky montre [1] comment, à la Renaissance, l'activité artistique a été déterminante pour le progrès de la science. C'est au dessin de Léonard de Vinci, par exemple, que la médecine de l'époque doit d'avoir connu avec une précision satisfaisante la position du fœtus dans le ventre de la mère dont on ignorait pratiquement tout jusqu'à lui. Plus que cela : Léonard n'alla-t-il pas jusqu'à appliquer à l'anatomie cérébrale la technique des sculpteurs en bronze, c'est-à-dire, ainsi qu'ils le faisaient pour couler leurs statues, remplir le cerveau humain, préalablement vidé de son sang, de cire liquide qui, après durcissement, lui permettait de le couper en tranches fines et de mieux le décrire ? Du groupe équestre à la neurologie, il est bien entendu que les rapports de l'art et de la science se sont radicalement transformés de nos jours depuis la découverte surtout du microscope et des rayons X. Sauf peut-être sur le plan de la psychanalyse dès lors que c'est au niveau du langage que s'effectue le travail psychanalytique, ce qui a pour conséquence, à la fois de modifier notre idée positiviste de la connaissance et de mettre à sa place véritable l'acte d'écrire. Pour le cubisme, la révolution de la physique nucléaire a été un choc puissant qui a bouleversé l'image ancestrale du monde matériel, ainsi que je l'ai indiqué plus haut [2]. Appuyé sur Freud, le surréalisme visera un but beaucoup plus ambitieux : changer la vie.

En suivant deux voies différentes, selon que la peinture surréaliste est « la photographie en couleurs de l'irrationalité concrète et du monde imaginatif en général », pour reprendre la célèbre définition de Salvador Dali, fondée principalement sur les rapprochements insolites ou selon qu'elle utilise l'écriture automatique, comme en littérature et en poésie.

Pour comprendre le premier de ces deux processus, il importe de remonter à Gustave Moreau dont Breton avoue avoir subi l'empreinte dans sa jeunesse et qui, autant que Cézanne, a été tenu de longues années pour un des grands ratages de l'art occidental. Au temps de la première révolution industrielle, en effet, Moreau continue à vouloir maintenir dans ses tableaux

certaines valeurs esthétiques et morales présentes dans la tradition, à l'inverse de l'impressionnisme qui exprime ce qu'on appelait alors « la vie moderne ». Il n'y a pas d'art, selon lui, qui ne joue sur l'imaginaire narratif et, pour cette raison, il continuera à s'inspirer des grands thèmes de la mythologie qui constituent l'âme de la peinture, les éléments de l'œuvre étant aussi bien littéraires ou religieux que naturalistes.
L'idée centrale est celle d'objet de civilisation. Ne voir dans *La Naissance de Vénus* de Botticelli qu'une femme nue debout dans une gigantesque coquille Saint-Jacques flottant sur les vagues n'est pas seulement ne retenir que l'étrangeté de la scène mais commettre une grave faute de lecture. Cette femme, en réalité, est une déesse et la coquille qui la supporte l'agrandissement démesuré d'un talisman que recevaient les pèlerins quand ils se rendaient à Saint-Jacques de Compostelle, et qui avait la réputation d'opérer des miracles. Le sujet du tableau est moins ce qui visuellement saute aux yeux qu'une signification politico-religieuse, acceptée de tous à l'époque, qui exprime la volonté de montrer la réconciliation des valeurs antiques et chrétiennes comme dans tant d'autres toiles de la Renaissance. Et le moulage du trop méconnu Oscar Dominguez qui représentait une fillette dont seules les jambes sont encore visibles, aspirée par le pavillon — une conque — d'un phonographe à l'Exposition surréaliste de 1938 n'est rien d'autre que le mythe critique de la naissance de Vénus. C'est-à-dire l'affirmation effective de sa mort maintenant que la coquille Saint-Jacques est devenue une forme vide, annexée par les publicitaires de Shell, dans notre société.
Un des plus illustres peintres surréalistes — Max Ernst, sans doute — a pu dire de sa méthode de travail : « En somme, on met la colombe dans le fondement du chef de gare et le tour est joué » [3]. Il définissait ainsi l'étirement métaphorique de l'image comme lorsque lui-même transforme son éléphant en marmite, dans *L'Eléphant Célébès*, à travers le triple rapprochement de la massivité, de la rugosité, de la tonalité grisâtre de l'un et de l'autre. Ou à l'exemple de Magritte qui change les grelots des chevaux de son enfance en fleurs oniriques, entasse dans l'infinité du ciel des cubes d'azur et de nuages, accouple le granit déployé avec l'aigle royal. Quand ils se baignaient dans les fontaines du Trocadéro, insultaient les prêtres, se révoltaient contre le patriotisme revanchard, quand avant tout le monde ils exaltaient l'amour libre, les surréalistes dans l'entre-deux-guerres

visaient d'abord à déranger ou mieux à « disturber » comme ils disaient. Leurs œuvres aussi dérangent, mais vont plus loin.
De même que la *Vénus* de Botticelli au quattrocento, ce qu'elles expriment c'est la situation psychique d'un groupe social. Parmi de nombreuses autres possibles, j'en retiendrai pour preuve la *Léda atomica* de Dali qui illustre parfaitement la première des deux voies dans lesquelles s'est engagé le surréalisme. La toile, exécutée en 1945, reprend le thème mythologique de Zeus qui, selon la légende, se serait métamorphosé en cygne pour séduire Léda, mais l'essentiel n'est pas là, pas plus que dans sa facture académique voulue par l'artiste. Il est d'abord du côté des « bizarreries » de Dali qui amusent ou offusquent le public : femme nue assise les jambes ballantes, cygne en position d'attaque, livre ouvert, œuf brisé, colonne, tous disjoints et suspendus dans le vide. Qui s'intéresserait encore aux amours de Zeus, en effet, dans notre civilisation industrielle, si le peintre s'était contenté d'en répéter l'image ancienne avec une Léda et un cygne étroitement enlacés comme chez Le Tintoret par exemple, en plus leste ou en plus sensuel, en plus ou moins allusif ? Tout son talent n'y aurait pas suffi, pas plus que ne compte la finesse du dessin, simple astuce d'atelier. Le maître des dieux, ici, s'est fait entièrement sexe en cette aimable occasion, car le cygne au cou tendu de désir n'est, au fond, que le fard de civilité qui idéalise le phallus ailé des grafitti, la distance culturelle d'où le vit tire son existence mythique.
La *Léda atomica* capte le regard pour de toutes autres raisons. Son sens culmine dans l'occultation de la sexualité par l'apesanteur dès lors que les rêves de lévitation correspondent à la verticalité des forces morales ainsi que Bachelard l'a montré. Elle est une célébration asexuée du sexe, en accord avec la conception dalinienne de l'érotisme qui sera d'autant plus intense que l'acte charnel n'aura pas été consommé. La lévitation autrefois réservée aux anges en distribue tous les éléments du tableau, de manière analogue au jeu de la perspective dans la peinture du passé. Et l'œuf brisé qui figure au bas de la composition non seulement ne donnera jamais naissance à Castor et Pollux, mais symbolise l'état de rupture dans lequel nous vivons. Le Tintoret perpétue le mythe antique, habille Léda de volupté selon le goût classique. Salvador Dali, au contraire, interrompt la série, moins préoccupé de narration mythologique que de psychanalyse.
J'ai signalé la fin de toute signification historique de la mythologie gréco-

romaine comme une des conséquences de l'âge de la science, au milieu du siècle dernier et l'échec des artistes qui ont continué à s'y tenir. Cela ne signifie pas, cependant, que l'homo sapiens soit devenu soudain raisonnable, nous en savons quelque chose aujourd'hui. C'était simplement que l'activité mythique se métamorphosait sous la pression des événements, comme Moreau d'ailleurs l'avait senti puisque, à la mythologie classique, il adjoignit dans ses œuvres, puis préféra, les mythes orientaux, scandinaves, germaniques, plus proches, selon lui, des origines mystérieuses de la vie. Sa pratique de psychiatre devait amener Jung à reconnaître l'existence d'un transformisme psychique parallèle au transformisme organique dans la mesure où il rencontrait chez ses malades des structures mentales très archaïques qui expliquaient le trouble de leur esprit. Il en déduisit sa théorie des archétypes, c'est-à-dire des pulsions surgies de l'inconscient collectif qu'il appelle aussi d'une très belle expression : les grandes images. Sans le savoir clairement Moreau tourne autour de ces grandes images avant que, cinquante ans plus tard, elles viennent se placer avec le surréalisme au centre même de l'art.

En d'autres termes, ce que pressentait Moreau et qui est capital, c'est que notre transcendance ne peut plus résider maintenant que dans les abysses de notre être profond. Un tableau surréaliste atteint son but non pas quand il est suffisamment étrange ou quand il calque un rêve avec minutie, cela reviendrait à le réduire à ses effets psychologiques, mais dès lors qu'il possède assez d'évidence pour porter le doute au cœur même de l'intelligibilité. Grelots oniriques ou aigle pétrifié de Magritte, Léda séraphique de Dali, le recours aux rapprochements insolites est une sorte d'idéalisation inversée, un court-circuit, la réponse primordiale de l'espèce à l'illusion scientiste qui régit notre société.

Mais la voie qui, peut-être, exprime mieux encore notre irrationalité est la seconde : l'écriture automatique pratiquée dès 1925 par André Masson et accueillie avec froideur à l'époque jusque dans les milieux surréalistes qui lui préféraient une peinture plus achevée. Voici comment Masson lui-même a pu définir cette voie. « Matériellement : un peu de papier, un peu d'encre. Psychiquement : il faut faire le vide en soi; le dessin automatique prenant sa source dans l'inconscient, doit apparaître comme une imprévisible naissance. Les premières apparitions graphiques sur le papier sont geste pur, rythme, incantation, et comme résultat : *purs gribouillis*. C'est la première

phase. Dans la seconde phase, l'image — qui était latente — réclame ses droits. Quand l'image est apparue, il faut s'arrêter. Cette image n'est qu'un vestige, une trame, une épave. Il va de soi que l'arrêt entre ces deux phases doit être évité. S'il y avait pause, le premier résultat serait abstrait absolument et l'insistance dans la seconde phase serait académique *surréalistement* ! Cet état, je ne connais pas de moyen sûr pour le provoquer. C'est un peu comme la *grâce* en théologie » ... « Essayons de conclure par cette définition : l'image prend naissance dans l'océan émotionnel et à la fin s'y déverse ou, comme il vous plaira : y retourne. Ajoutez : le mariage de l'*informé* et du *formé* — la fusion de la force élémentaire avec l'image fortuite, c'est l'ambiguïté même » [4].

Au temps du cubisme synthétique, Masson avait eu une courte période cubisante. Bien qu'il revînt de la guerre horrifié d'avoir vécu tant de violence, l'école cubiste continuait à faire figure d'avant-garde à ses yeux et, sans doute, y avait-il chez lui le besoin pour survivre de se raccrocher à une esthétique, à un ordre, selon l'interprétation de l'époque qui faisait du cubisme un art de conception. C'est même un de ses tableaux cubistes, *Les quatre éléments*, acquis par André Breton en 1924, qui fut à l'origine de l'amitié souvent orageuse du peintre et du poète. Ce cubisme de Masson, cependant, était d'un genre particulier : futaies qui s'imbriquent strictement mais dont les branchages deviennent autant de tentacules fantomatiques, constructions monumentales qui offrent la vacuité des tombeaux, etc... On sait que le fondateur du cubisme, Picasso, devait peindre dès les années 30, une ébouriffante galerie de monstres qui, comme ceux de Goya, constituent un défi à la Bonté divine. Les rapports de l'écriture automatique et du cubisme aussi sont parfaitement clairs chez Masson. Car c'est dans la mesure où le cubisme avait démantelé une première fois, en même temps que la physique moderne, le modèle déterministe du réel qu'il lui devenait possible d'explorer le moi profond.

Il y a au moins deux manières d'exprimer l'inconscient. En termes de conscience, par l'organisation, la hiérarchisation de l'expérience onirique, comme Michel Leiris quand il raconte ses rêves sans rompre jamais la chaîne du langage discursif dans *Nuits sans nuits*. Ou en termes mouvants d'inconscient, avec ses fièvres, ses hantises, ses délires. C'est à la première de ces deux manières de procéder qu'appartiennent les artistes qui cherchent à produire des grandes images par le moyen des rapprochements

insolites et, pour ce faire, conservent l'essentiel des règles de l'art figuratif du passé. L'importance d'André Masson, à l'inverse, lui vient de s'être aventuré sur le chemin opposé, d'avoir été le seul peintre surréaliste, sauf Max Ernst quelquefois, à pousser jusqu'à ce degré zéro de l'apparaître où rien pratiquement n'est encore formulé.

Cela explique que ses œuvres automatiques soient des sortes de réseaux infiniment extensibles qui, jetés sur la feuille blanche, retiennent dans leurs mailles tout un pullulement de visages renversés en arrière et de jambes ouvertes, de sexes, de désirs, de cris. Provenant du tréfonds de notre psychisme, ils proviennent aussi du fond des âges comme les êtres hybrides imaginés par Empédocle qui, parce qu'ils n'étaient que des membres épars et des têtes accouplés, à l'origine du monde, ne réussissaient pas à prendre pied sur cette terre et retournaient au néant, à peine nés. Ils ne sont pas très éloignés également des calligraphies japonaises et chinoises : même raffinement, même prédominance donnée à la vitesse d'exécution, auxquels l'artiste aura de nouveau recours dans la suite, après une longue période intermédiaire consacrée à un art plus directement descriptif. Ne soulevant que peu d'intérêt dans une France trop cartésienne, un certain nombre des dessins automatiques de Masson furent achetés par le Museum of Modern Art de New York où Jackson Pollock les découvrit des années plus tard. La filiation est bien connue. Il allait en résulter les gigantesques tableaux apocalyptiques de l'*action painting* américaine, faits de l'égouttage de peinture de carrosserie à travers la surface de la toile posée à plat sur le sol et contemporains de la grande peur qui s'est emparée des hommes lorsqu'ils comprirent quels abîmes ouvrait devant eux la fission nucléaire.

Ce qui est moins connu, en revanche, c'est l'influence d'André Masson sur Picasso. Le dessin de celui-ci, très tendu et presque rigide au sortir de l'expérience cubiste, se désarticule si totalement dans ces années-là qu'il est impossible de ne pas y percevoir l'existence d'une voie picassienne vers l'écriture automatique, si je puis m'exprimer ainsi. Le changement s'amorce dès 1932 avec une série de nus courant sur la plage exécutée à l'encre de Chine, puis avec une autre série dans laquelle on voit un faune en gros plan souffler dans un pipeau. Des éléments organiques qui essaiment dans l'espace à l'opposition tranchée de la lumière et de l'ombre, le processus créatif y est également très proche de l'automatisme, avant de

se constituer comme la structure de base d'une des œuvres majeures de notre siècle : *Guernica*.
Beaucoup tiennent *Guernica*, puisqu'il a été inspiré à Picasso par un des épisodes les plus douloureux de la guerre d'Espagne, pour un ultime tableau d'Histoire, ce qui revient à en faire une œuvre géniale peut-être, mais retardataire dans la mesure où nous serions entrés dans une phase différente aussi bien de l'art que de l'évolution de la société. Je ne partage pas du tout cet avis. « L'homme qui commence à dominer en Europe sera nécessairement, par rapport à la civilisation complexe dans laquelle il est né, un homme primitif, un barbare qui sort d'une trappe et apparaît sur la scène, un envahisseur vertical », écrit Ortega y Gasset [5]. Quand, le 26 avril 1937, les journaux du soir annoncent la nouvelle du bombardement de la petite ville basque par l'aviation allemande sur l'ordre de Franco, c'est cet envahisseur vertical que découvre, stupéfait, le monde entier. Celui-là même qui anéantissait une population civile afin d'abattre le moral de l'ennemi, achevant à la mitrailleuse les victimes en fuite sur les routes et qui, à Oradour comme à Khe Sanh, peut à tout instant resurgir de sa trappe aujourd'hui.
Dès qu'il exécute les premières études pour son tableau, Picasso va dans une double direction : le dessin d'une virtuosité inouïe qui l'égale à n'importe quel maître du passé et une régression voulue, réitérée, vers le gribouillage enfantin, comme le cheval qu'il trace hâtivement le 1er mai 1937 et qui devient un bidet planté sur quatre pattes de mouches ou cet autre cheval plaqué au sol, du même jour, si malhabile qu'il ressemble à une pieuvre. Cette régression me paraît déterminante, car c'est à travers elle que le peintre, qui dessinait à 8 ans aussi bien que Velasquez, tente d'effectuer une percée jusqu'à cette zone aux contours imprécis au niveau de laquelle il n'existe pas encore de monde objectif face à la conscience de soi, ainsi que l'a montré Piaget dans ses travaux sur la naissance du réel chez l'enfant.
Là réside la raison, dans la composition finale, non seulement de l'inachèvement des êtres et des choses : mains en forme de trognons, yeux qui se liquéfient dans les larmes qu'ils versent, mais de leur métamorphose. On pense d'habitude que, même s'il l'insère dans un montage à signification sociologique comme à la Renaissance, le but de l'art est l'expérience externe, c'est-à-dire le paysage, le portrait, dont on s'estime en droit d'at-

Léda atomica

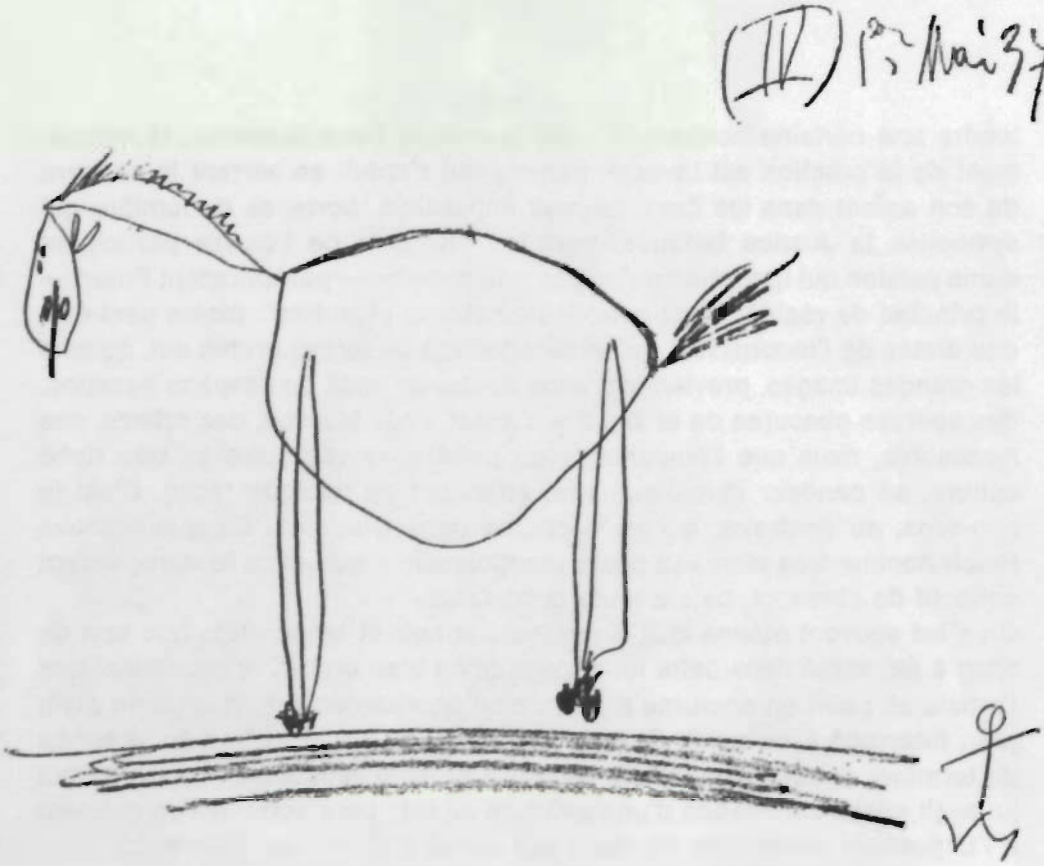
« Il fallait mettre tous les tiroirs dans un corps ample n'ayant pas encore connu l'invention chrétienne du remords de la conscience. »

Dali de Gala

tendre une certaine conformité avec le visible. Dans *Guernica*, le mouvement de la création est inversé. Femme qui s'enfuit en serrant le cadavre de son enfant dans les bras, taureau impassible, porteuse de lumière qui symbolise la Justice bafouée, tous les éléments de l'œuvre participent d'une pulsion qui ignore ce qu'on pourrait appeler — paraphrasant Freud — le principe de réalité. C'est cela l'automatisme picassien : moins peut-être une dictée de l'inconscient qu'un déferlement de forces brutes qui, comme les grandes images, proviennent sans doute, en deçà de l'espèce humaine, des sources obscures de la vie. Il y a aussi, chez Masson, des crimes, des massacres, mais que l'humanisme du peintre, je veux dire sa très riche culture, sa candeur révolutionnaire, atténuent de quelque façon. C'est le non-sens, au contraire, qui se déchaîne dans *Guernica*. Ce que Wilhelm Reich nomme très bien « la peste émotionnelle » qui, dans le dérèglement collectif de l'instinct, balaie toute cohérence.

On s'est souvent étonné que *Guernica* soit noir et blanc alors que tant de sang a été versé dans cette lutte inégale, ou bien on trouve paradoxal que l'artiste ait peint un nocturne à partir d'un bombardement effectué en plein jour. Interrogé à ce sujet, Picasso a déclaré qu'il n'avait pas eu le temps de terminer sa toile, pressé par le gouvernement républicain espagnol qui lui avait passé commande d'une peinture murale pour son Pavillon national à l'Exposition universelle de Paris qui venait d'ouvrir ses portes. L'essentiel, pourtant, se situe ailleurs, dans le fait que l'artiste ne se soit pas trouvé sur les lieux du drame.

Je ne veux pas dire que le massacre a été éludé, mais juste l'inverse; en effet, Simone Martini n'a pas plus assisté au siège de Montemassi et Sassoforte in Maremma, les deux places fortes qui s'étaient soulevées contre Sienne et qui constituent le thème de son *Guidorricio da Fogliano*, que Picasso à la tuerie perpétrée par l'aviation nazie. Mais la différence c'est que celui-ci en a vu les photos de presse, les bandes cinématographiques, qu'il en a lu, noir sur blanc, les récits des correspondants de guerre qui s'accordaient pour dire que la luminosité des bombes au phosphore enveloppait tout de gris. Le medium est le message. Le tracé de l'œuvre, ses stridences, ses contrastes excessifs qui agressent notre système nerveux avec autant d'intensité que les bélinogrammes sans qu'intervienne d'abord une réception claire de l'image, font de *Guernica* le premier tableau de l'époque des communications de masse. Ainsi s'explique aussi bien la



régression picassienne vers le dessin d'enfant dans la mesure où les mass media violent ce que notre psychisme contient de rationalité au profit de réactions affectives incontrôlées, que la distance prise par Picasso relativement à la littéralité de l'événement historique, puisque *Guernica*, avec son cheval transpercé d'une lance et sa main refermée sur un glaive brisé, est avant tout une allégorie dont on ne peut comprendre les effets si l'on s'en tient au strict inventaire figuratif de la toile.

Dans le dernier numéro du *Minotaure*, l'étonnante revue éditée par Albert Skira dont on découvre à la revoir et à la relire qu'elle préfigure presque toute la sensibilité actuelle, Breton écrivait à la veille du deuxième conflit mondial : « Le problème n'est plus guère de savoir si un tableau tient par exemple dans un champ de blé, mais bien s'il tient à côté du journal de

chaque jour, ouvert ou fermé, qui est une jungle ». Voilà, je crois, le point précis d'insertion du chef-d'œuvre de Picasso dans notre champ perceptif. Comme un quotidien dont les manchettes vous sautent au visage, ce qu'il montrait de toutes ses formes aux hommes de 1937 et qui ne pouvait pas ne pas les glacer d'effroi, c'étaient, abrupts, insoutenables, les gros titres de leur actualité. Le rêve surréaliste se faisait cauchemar. Et l'automatisme rencontrait sur son chemin la nécessité de l'engagement politique. Alors que l'âge de la science, déjà, se dégradait.

[1] *L'œuvre d'art et ses significations*. Trad. française, Gallimard, Paris 1969, p. 115 à 125.
[2] Dans la première partie de la conférence.
[3] Voir André Masson, *Propos sur le surréalisme*. Médiations N° 3, Paris 1962, p. 37.
[4] Masson, op. cit. p. 37 et 38.
[5] Cité par John Berger dans *La réussite et l'échec de Picasso*. Trad. française, Denoël, Paris 1969, p. 62.

Oui ! A la Roumanie

Salvador Dali

Pour Radu Varia

Ce très beau poème, rédigé par Dali au début de l'année 1972 à bord du *France* en route pour New York, constitue la préface à l'édition roumaine de l'anthologie de ses textes théoriques réunis pour la première fois en volume sous le titre *OUI* (Denoël, Paris 1971). Grand admirateur de la Roumanie, qui naquit après la conquête de la Dacie par l'empereur Trajan, Dali évoque le monument triomphal d'Adamclisi érigé en 108-109 dans les environs du Danube pour commémorer la victoire romaine, avant la colonne Trajane élevée à Rome en 112. Grand admirateur aussi de la politique d'indépendance que la Roumanie mène de nos jours, il fait une allusion sarcastique à ce qui a été appelé la « doctrine de la souveraineté limitée ».

LES GLORIEUX TESTICULES DE NOTRE EMPEREUR TRAJAN sont, peut-être et sans peut-être, les plus souverains de l'art de l'histoire.

Premièrement. Animé par leur puissance, Trajan part d'Italica, à dix kilomètres de Séville, et passant par la Gare de Perpignan perfore d'un trou cylindrique la Dacie, créant ainsi la Roumanie. Trou cylindrique du Trophée Trajan à Adamclisi qui, tel un rectum, épouse sa propre colonne Trajane érectée à Rome. Colonne qui montre la première bande dessinée en bas-relief, laquelle au lieu de farcir la réalité de rêves et de légendes propres aux mauvaises habitudes orientales, remplit comme un boudin, avec la chair crue de la réalité historique, l'intestin finissime du rêve impérial, tout en prenant possession totalement de la souveraineté topologique et holographique de notre civilisation sur celle des barbares.

Secondement. Parce que Pujols nous apprend que nous, les hommes, portons les testicules remplis d'anges, êtres n'existant potentiellement qu'à l'état d'énergie spirituelle pure.
Donc, les capsules impériales, réceptacles génétiques que portait Trajan, accumulèrent dans un sperme unique l'éjaculation de sa victoire finale : son trophée angélique érigé à Adamclisi, dont nous souhaitons tous qu'il soit reconnu comme authentique.

Récapitulons et inscrivons dans la main ouverte de l'art de l'histoire cette ligne de la gloire sévillane, laquelle hiérarchiquement a deux points souverains.

Premièrement : La gare de Perpignan qui au moment de la formation du Golfe de Biscaye, « gara » l'Europe, obligeant la dérive des continents à pivoter vers le Pôle Nord autour de la péninsule ibérique et granitique.

Secondement. Tout de suite après, Adamclisi où fut érigé le trophée victorieux de l'école sévillane.

Ce qui en langage vulgaire signifie que Velasquez, le plus grand souverain de la vision impériale, qui régna avec son regard flegmatique sur tout ce que Trajan avait conquis avec ses armées, n'aurait jamais pu exister. Car même si Trajan était né en Australie, par exemple, ses propres testicules ne lui auraient pas servi à grand-chose, à quasi rien, tout au plus à pouvoir exercer sa « souveraineté limitée » en arbitrant pendant quelques instants un épisodique match de boxe entre les parachutistes inconscients et marsupiaux que sont les kangourous.

Eloignez-moi par charité de la livide Australie et laissez-moi retourner aux bords rouges de printemps des « marismes » du Guadalquivir afin de permettre la plus légitime de toutes mes rêveries, celle où j'imagine notre empereur Trajan à cheval, tuant un sanglier à la lance comme les Sévillans le pratiquent encore de nos jours et tel que le montre un bas-relief que j'ai à la portée de mes yeux.

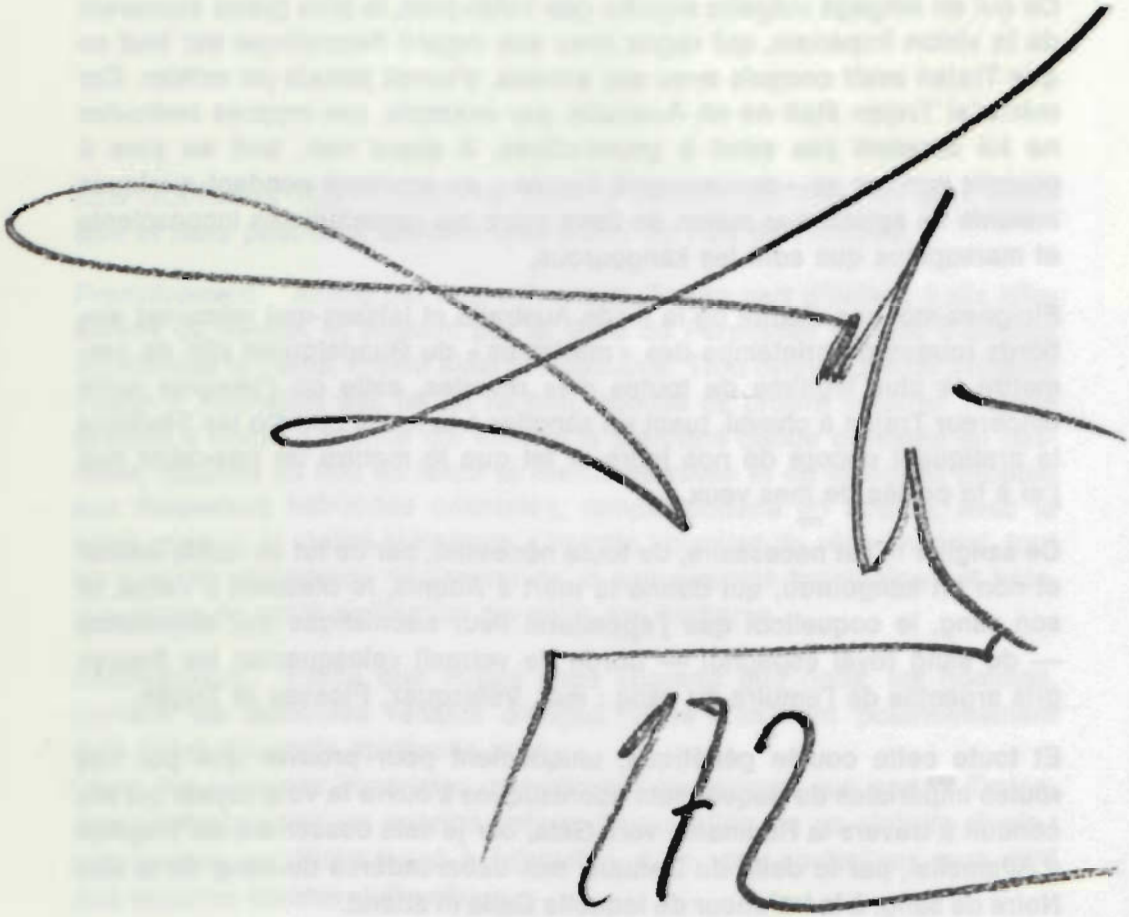
Ce sanglier m'est nécessaire, de toute nécessité, car ce fut ce noble animal et non un kangourou, qui donna la mort à Adonis, le blessant à l'aine, et son sang, le coquelicot que j'appellerai fleur adonistique par excellence — du sang royal espagnol — borde de vermeil velasquezien les fleuves gris argentés de l'empire du sang : moi, Velasquez, Picasso et Trajan.

Et toute cette coulée génétique, uniquement pour prouver que par ces routes impériales de coquelicots adonistiques s'ouvre la voie royale qui me conduit à travers la Roumanie vers Gala, car je vais descendre du Trophée d'Adamclisi, par le delta du Danube, aux débarcadères du sang de la Mer Noire de sang, à la fraîcheur de laquelle Galla m'attend.

Et comme la structure communiste peut subsister avec la structure royale du sang, par plaisir masochiste, d'une Gala reine barbare je voulus devenir l'esclave.

Et parce que le sang de la Patrie est éternel et immortel, et parce que dans la même artère royale coule la même marche triomphale de Trajan, et pour être comme lui, encore et toujours le premier du genre humain, je me proclame Salvador Dali, monarchique, catholique, apostolique, romain et roumain.

New York, Janvier 1972



Introduction à Lukàcs et Heidegger

Lucien Goldmann

En août 1970, deux mois avant de mourir à 57 ans, Lucien Goldmann, dont les travaux en sociologie de la littérature sont célèbres, écrivait le premier chapitre d'un livre posthume : *Lukàcs et Heidegger*. Nous en donnons ici un fragment, en exclusivité.

La phénoménologie, et surtout l'existentialisme, ont constitué une rupture fondamentale avec la pensée traditionnelle. Quels ont été les éléments fondamentaux de cette rupture ? Un, tout d'abord, me paraît particulièrement important : la philosophie traditionnelle de la bourgeoisie progressiste et révolutionnaire aussi bien que de la bourgeoisie au pouvoir avait séparé de manière radicale le *sujet* de la connaissance et de l'action de l'*objet* sur lequel portaient l'une et l'autre. Il y avait d'une part l'homme connaissant et agissant, le savant, l'ingénieur, le chef politique, et d'autre part, en face d'eux, le monde naturel et social qu'ils avaient à comprendre et à transformer. A partir de cette dualité s'est développée toute une série d'autres alternatives, déterminisme et liberté, humanisme et pouvoir, morale et connaissance, synchronie et diachronie, etc., sur lesquelles je n'ai pas à insister ici; mais déjà la dualité sujet/objet était difficile à défendre. Si la connaissance et l'action du sujet sont soumises à l'action causale du monde dans lequel elles se déroulent, il est très difficile de sauvegarder leur caractère rationnel, significatif, orienté vers une finalité; et si, inversement, on garde le caractère de commencement absolu et libre de la conscience et de l'action du sujet, il est très difficile de sauvegarder le caractère déterministe, ordonné et dépourvu de signification propre de l'univers dans lequel intervient en permanence l'action du sujet. Il y a là une difficulté qu'ont rencontrée tous les philosophes individualistes depuis Descartes et les grands cartésiens, Leibnitz, Malebranche, Spinoza, jusqu'aux Encyclopédistes et Diderot, difficulté que Kant a cru résoudre par la séparation radicale entre le monde intelligible et le monde de l'expérience, qui a fait l'objet d'une critique sarcastique de Marx dans sa troisième Thèse sur Feuerbach, et à laquelle se heurtent encore aujourd'hui des penseurs comme Lévi-Strauss et Marcuse, difficulté qui n'a trouvé sa solution que dans la pensée dialectique de Hegel et de Marx. Or cette solution — qui avait été oubliée par la philosophie universitaire pendant toute la seconde moitié du XIXe siècle — sera reprise par Husserl, Lukàcs et Heidegger : l'homme n'est pas *en face* du monde qu'il essaie de com-

prendre et sur lequel il agit, mais *à l'intérieur* de ce monde dont il fait partie, et il n'y a pas de rupture radicale entre le sens qu'il essaie de trouver ou d'introduire dans l'univers, et celui qu'il essaie de trouver ou d'introduire dans sa propre existence. Ce sens, commun à la vie humaine, individuelle ou collective, comme à l'humanité et, en dernière instance, même à l'univers, s'appelle l'*Histoire*.

A partir de cette base commune, on peut distinguer deux différences fondamentales entre les thèses de Lukàcs et de Husserl : elles portent sur ce qu'on peut appeler l'idéalisme transcendantal. Pour Husserl, il y a malgré tout un commencement absolu, et ce commencement a un caractère idéaliste : si le sujet n'existe *que* par rapport au monde, si sa conscience est toujours conscience de..., Husserl accorde malgré tout une fonction constitutive — et cela veut dire une primauté — au sujet par rapport au monde et, cette constitution ne pouvant en aucun cas être attribuée au sujet empirique, à vous ou à moi, il a été obligé de conserver le sujet transcendantal des néo-kantiens. Inutile de dire que ce monstre philosophique ne saurait en aucun cas avoir un caractère collectif. On comprend alors pourquoi les principaux néo-kantiens, notamment Natorp, ont eu d'abord l'impression qu'il n'y avait aucune différence entre la pensée de Husserl et leur propre philosophie. En fait, ces différences étaient assez grandes : le sujet transcendantal des néo-kantiens constituait trois univers conceptuels rigoureusement séparés et complémentaires, alors que le sujet transcendantal husserlien constituait le monde dans son ensemble et, à l'intérieur de celui-ci, en un nombre considérable de domaines différents auxquels correspondaient des ontologies régionales et, notamment, la « Lebenswelt », le monde de la vie quotidienne immédiate. Cela dit, il n'en reste pas moins vrai que l'idéalisme husserlien conservait le sujet transcendantal de Kant et des néo-kantiens, seule possibilité de concilier la primauté ontologique du sujet avec la définition de l'homme comme « être dans le monde », sujet transcendantal auquel avaient déjà renoncé Hegel et Marx, et auquel renonceront de nouveau les grands penseurs existentialistes : le jeune Lukàcs (et bien entendu le Lukàcs marxiste ultérieur), Heidegger, Jaspers et Sartre.

Voilà la première communauté fondamentale entre Lukàcs et Heidegger : reprise de la tradition hégélienne, refus du sujet transcendantal, conception de l'homme comme inséparable du monde dont il fait partie, définition

de sa place dans l'univers comme historicité. Précisons encore que si *Sein und Zeit* se compose de deux parties, complémentaires mais néanmoins distinctes, le problème de l'être et l'analyse fondamentale de l'être-là, la plupart des idées que Heidegger a en commun avec Lukàcs se trouvent chez ce dernier dans deux ouvrages différents : la théorie de la limite et de l'authenticité comme liée à cette limite dans *L'Ame et les Formes*; l'analyse de la totalité (la question de l'être, chez Heidegger), l'unité de la théorie et de la pratique, le caractère pratique de la première et théorique de la seconde, et enfin le problème de la signification, dans *Histoire et conscience de classe.*

Enfin, il faut aussi souligner les différences qui opposent, sur ce fondement commun, les deux pensées et qui font que, là où Lukàcs voit un choix inévitable entre la philosophie tragique du tout ou rien et la philosophie marxiste de l'Histoire, Heidegger propose une synthèse dans une philosophie romantique de l'Histoire.

Ces différences portent avant tout sur le fait que pour Heidegger le sujet historique est individuel alors que Lukàcs, retrouvant en cela la tradition authentique de Hegel et de Marx, conçoit l'Histoire comme l'action du sujet transindividuel, et notamment des classes sociales. De cette différence en découlent deux autres, non moins importantes.

D'abord, pour Lukàcs l'Histoire, qui est le résultat de l'action de tous les hommes, se fait sous une vection globale et est ainsi justiciable de la catégorie du progrès ou de la réaction, de l'augmentation ou de la diminution de la connaissance et de la liberté, alors que pour Heidegger le concept de progrès est dépourvu de signification, l'Histoire n'ayant que deux dimensions, celle de l'authenticité et celle de l'inauthenticité, l'existential (équivalent de la « catégorie » lukàcsienne) qui la régit étant celui de la répétition (de l'authenticité par les individus d'élite qui font l'Histoire) et de la catastrophe (non explicitée chez Heidegger, mais implicite car elle est l'expression empirique de l'oubli de l'authentique, de la rechute dans l'inauthentique, inévitable puisqu'elle doit survenir dans le meilleur des cas à la mort des individus d'élite, philosophes, poètes ou chefs d'Etat).

Troisième différence résultant elle aussi de la distinction entre sujet individuel et sujet collectif : l'action historique étant, pour Lukàcs comme pour Heidegger, inaccessible à la connaissance positiviste et justiciable seulement d'une connaissance philosophique (chez Heidegger, dans *Sein und*

Zeit, ontologique), pour Lukàcs, tout ce que les hommes font ayant un caractère historique, il ne saurait y avoir de différence entre les sciences humaines et la philosophie, les unes et l'autre étant la connaissance du sujet historique; alors que chez Heidegger, pour qui l'action historique est le privilège des individus d'élite à l'exclusion des masses, il peut y avoir une sociologie positive et non philosophique de ces dernières, les sujets historiques — homme d'Etat, poète et philosophe — relevant seuls d'une compréhension ontologique.

En d'autres termes, pour Lukàcs comme pour Heidegger la connaissance de l'Histoire et de l'action historique ne saurait être que philosophique (ou, ce qui est la même chose, ontologique), la connaissance positiviste étant réservée à tout ce qui prend place dans le monde en dehors de cette action. Pour Heidegger, seuls un certain nombre d'individus d'élite étant créateurs d'Histoire, seul leur comportement échappe à la science positiviste, qui peut embrasser tout aussi bien le domaine des sciences naturelles que la sociologie ou la psychologie des masses qui vivent sur le mode inauthentique. Chez Lukàcs, au contraire, l'Histoire étant le résultat de l'action de tous les hommes, la frontière entre les sciences positivistes et les sciences philosophiques passe non pas entre la compréhension des créateurs et la connaissance de tout le reste de l'univers naturel et social, mais entre les sciences physico-chimiques et les sciences humaines, ces dernières ne pouvant être scientifiques sans être philosophiques. Enfin l'action historique des élites ne saurait être, chez Heidegger, qu'une répétition sporadique de retours à l'authenticité à partir de l'inauthenticité de l'*On*, répétition nécessairement limitée, ne serait-ce que par la vie des individus créateurs, et qui doit inévitablement finir par l'oubli et la rechute dans l'*On* jusqu'à la répétition suivante; pour Lukàcs en revanche, l'Histoire est l'action de tous les hommes qui, à travers les contradictions, les intérêts particuliers, l'égoïsme des groupes sociaux et notamment des classes sociales, s'oriente vers l'accroissement de la connaissance et de la liberté par rapport auxquelles elle prend un statut de progrès ou de régression.

Il faut dire encore, pour finir, quelques mots sur le problème du langage. Si la parenté entre la pensée de Lukàcs et celle de Heidegger n'a pas été remarquée par les historiens de la philosophie pendant plus de cinquante ans, c'est, entre autres, parce qu'il y a une différence radicale de terminologie et que des choses identiques — ou tout au moins hautement appa-

rentées — sont dites d'une manière tout à fait différente par chacun d'entre eux. Ce fait n'est d'ailleurs pas accidentel; il résulte, en partie tout au moins, de ce que Heidegger, pour lequel l'ontologie est radicalement séparée des sciences positives dont elle constitue seulement le fondement, veut construire un système rigoureusement cohérent et donner un sens absolument univoque aux différents termes qu'il crée tout au long de son développement. Lukàcs par contre, pour lequel les sciences sociales et la philosophie sont inséparables, doit tenir compte de la triple dimension résultant de l'exigence de cohérence du système, de la description des faits empiriques et du maintien de la terminologie scientifique existante chaque fois qu'il n'y a pas nécessité absolue de la modifier. Une raison qui explique la différence de terminologie est le fait que Heidegger écrit pour un public universitaire habitué non seulement à accepter mais encore à admirer les créations linguistiques rigoureuses, alors que Lukàcs s'adresse à un public marxiste, aux cadres des syndicats et des partis ouvriers auxquels il doit transmettre une série d'idées difficiles et qui leur sont peu familières. Il est naturel, dans cette situation, qu'il soit préoccupé avant tout par la nécessité de se faire comprendre en essayant de conserver autant que possible la terminologie marxiste coutumière.
Il en résulte que, pour exprimer des idées rapprochées, parfois presque identiques, Lukàcs parlera de « Totalité » là où Heidegger emploiera le mot « Etre »; d'« Homme » là où Heidegger créera le terme « Etre-là »; de « praxis » là où Heidegger emploiera le terme « *Zuhandenheit* » (à peu près: « manipulabilité »), qu'il emploiera des périphrases peu variées pour indiquer la perception passive de la réalité, soit dans la perception quotidienne, soit dans la prétention d'en faire une théorisation purement objective, là où Heidegger emploiera « *Vorhandenheit* », ce qui est là, en face de la main et se présente donc comme indépendant de toute praxis. Il va de soi que l'emploi des deux mots *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit* est extrêmement suggestif pour indiquer l'élément commun de leur position et l'opposition, et qu'il y a là une création verbale évocatrice, inutilisable néanmoins pour un ouvrage marxiste; car si le mot *Vorhanden* est en allemand d'usage courant, compréhensible par tout le monde, le mot *Zuhanden*, par contre, est — dans l'acception que lui donne Heidegger — une création artificielle qu'aucun marxiste sérieux ne saurait substituer au terme universellement admis, et qui remplit parfaitement sa fonction, de « praxis ». De même, on ne

saurait imaginer un livre marxiste où « homme », « sujet », seraient remplacés par « *Dasein* », Etre-là.
Encore faut-il ajouter que cette différence terminologique, qu'il est possible de surmonter en traduisant respectivement les développements des deux penseurs dans la terminologie de l'autre, donne parfois lieu à des analyses théoriques dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles risquent de créer de la confusion. C'est le cas, par exemple, du problème primordial des relations du sujet et de l'objet.
Aussi bien la pensée dialectique de Hegel et de Marx que, par la suite, le tournant philosophique dans le milieu sud-ouest-allemand des années 1920-1930, sont nés en grande partie de l'exigence de surmonter l'opposition entre le sujet et l'objet de l'action qui était le fondement de la philosophie occidentale depuis le développement du rationalisme et de l'empirisme, c'est-à-dire — selon la place où l'on situe les coupures — depuis l'antiquité grecque, après Platon et Aristote, ou bien depuis saint Thomas et, en tout cas, depuis Descartes. Pour affirmer le caractère théoriquement inacceptable de cette opposition, Hegel, Marx et Lukàcs avaient adopté la formule — qui me paraît assez explicite — de l'« identité du sujet et de l'objet ». Il n'en reste pas moins vrai que, pour critiquer cette opposition, la formule emploie encore les deux termes à la fois, distincts et, dans leur acception courante, opposés. En remplaçant « Totalité » par « *Sein* » (Etre), et « sujet » par « *Dasein* » (Etre-là), Heidegger crée une terminologie qui a sans doute l'avantage d'exprimer, dans la structure même de la formule, à la fois l'identité et la différence relative des deux concepts; il pourra donc critiquer — mais en apparence seulement de manière justifiée — toute philosophie qui emploie encore les termes « sujet »/« objet » comme restant dans le sillage de l'ontologie traditionnelle par rapport à laquelle sa propre pensée constituerait une rupture radicale. En réalité, il n'y a pas beaucoup de différence entre l'affirmation que l'« Etre-là » pose la question du sens de l'« Etre » et que, pour la poser, il doit se demander aussi ce qu'est son propre « Etre » — l'« Etre » de l'« Etre-là » — et l'affirmation que le sujet pose la question du sens de l'Histoire et que cette question suppose celle de son existence en tant qu'être historique et partie de cette réalité historique qui constitue l'objet de la question. Encore faut-il ajouter que si la question du sens de l'« Etre » ou du sens de l'Histoire suppose la question du sens de la vie et de l'action humaines, la réciproque n'est pas

moins vraie, et il n'y a aucune priorité absolue du sujet, de l'« Etre-là », par rapport à l'objet, à la Totalité, à l'« Etre », ni inversement.
Encore un mot sur deux concepts centraux des deux philosophies : celui de *réification* et celui de *fausse conscience* dans la terminologie de Lukàcs; celui de *Vorhandenheit* et celui de *On* et d'*inauthenticité* dans celle de Heidegger.
A partir de la célèbre analyse du fétichisme de la marchandise développée par Marx dans le premier chapitre du *Capital*, Lukàcs, en substituant le mot de « réification » au terme marxien, avait développé une théorie générale de la fausse conscience à laquelle il avait consacré la moitié de son ouvrage et dans laquelle il montrait comment cette réification, liée à la production pour le marché, aboutissait finalement aux différentes formes de fausse conscience et à la perception du monde extérieur comme pur objet susceptible seulement d'être connu et modifié, à ce que Heidegger appellera la *Vorhandenheit*, qui se trouve à la base de toute interprétation objectiviste et, surtout, de toute métaphysique en tant que *théorie* de l'être.
Heidegger, qui ne s'intéresse bien entendu pas aux aspects différentiels historiquement et socialement localisés des variations de la conscience et ne connaît que les dualités radicales (authentique / inauthentique, science/ontologie, *Vorhandenheit/Zuhandenheit*, etc.), nous dira seulement que la conscience spontanée a tendance à comprendre l'« Etre-là » (l'homme) à partir du monde en tant que « *Vorhanden* », ce qui n'est rien d'autre que l'analyse marxienne et lukàcsienne qui nous dit que, dans la réification, la réalité humaine et les faits sociaux sont compris comme des choses. Inutile de dire que Heidegger ne cherche aucun fondement historique à cette illusion. A partir de là, on comprend le caractère à la fois sincère à l'intérieur de cette pensée et malgré tout peu justifié de l'affirmation qu'il a située au commencement et à la fin de *Sein und Zeit* comme une sorte d'encadrement qui justifierait sa prétention d'originalité, affirmation dans laquelle, sans nommer Lukàcs, il critique son analyse de la réification en nous disant qu'elle a un statut socio-historique qui a besoin d'être fondé ontologiquement, alors que la thèse lukàcsienne est précisément qu'il ne saurait y avoir de fondement ontologique en dehors de la connaissance de la société et de l'histoire.
Quoi qu'il en soit cependant de la position qu'on admet, l'existence de ces

deux passages, l'endroit où ils se trouvent dans le livre (au début et à la fin de l'analyse), l'emploi en 1927 des termes de « réification de la conscience » mis entre guillemets alors que l'ouvrage de Lukàcs avait développé ce concept comme élément central de sa philosophie dès 1923, nous semble indiquer de manière indubitable le contexte intellectuel dans lequel se situe *Sein und Zeit*, le partenaire avec lequel il discutait et la place qu'il voulait occuper par rapport à lui.
Encore faut-il ajouter que le fait de ne pas nommer Lukàcs à un moment où celui-ci se retirait de toute activité intellectuelle publique pour des raisons de discipline de parti, avait renié son ouvrage et ne pouvait répondre, alors qu'on nommait à côté Husserl, Scheler et Bergson, a créé une confusion qui, de la part de Heidegger, n'était peut-être pas tout à fait involontaire.

Baise la terre

T.C. McLuhan

T.C. McLuhan, âgée de trente ans, qui est née et a été élevée à Toronto, a publié l'an dernier une anthologie de textes indiens sous le titre : *Touch the Earth*. Ce livre a connu d'emblée un immense succès aux Etats-Unis, car à travers les Indiens il pose, en pleine crise de civilisation, le problème même du sens de notre société industrielle. Nous en extrayons quelques passages avant sa sortie en France, accompagnés de photos d'Edward S. Curtis prises au début de ce siècle et restées inédites jusqu'à aujourd'hui.

Les Etats-Unis ont ratifié en 1859 un traité signé avec les Indiens Yakima en 1855 à Walla Walla. Le traité donnait aux Indiens la propriété de certaines terres, mais en cédait d'autres aux Etats-Unis. La Cour suprême, en appel, abrogea le traité (dans un vote partagé) en faveur des Indiens. Le cas reparut en appel. En 1915 environ le Chef Weninock, des Yakimas, fit en témoignage la déclaration citée ici. En fin de compte les Indiens eurent gain de cause et purent, comme ils en réclamaient le droit, pêcher aux endroits accoutumés sans être inquiétés.

Dieu créa la terre des Indiens et c'est comme s'il avait déployé une grande couverture. Il mit les Indiens dessus. Ils furent créés ici, c'est vrai, et c'était au temps où cette rivière commença à couler. Puis Dieu créa les poissons de cette rivière et mit des daims dans les montagnes et fit des lois qui permirent l'accroissement du poisson et du gibier. Puis le Créateur nous donna la vie; nous avons marché, et aussitôt que nous avons vu le poisson et le gibier nous avons su qu'ils étaient faits pour nous. Dieu a créé les racines et les baies pour que les femmes les ramassent, et les Indiens se sont multipliés pour former un peuple.

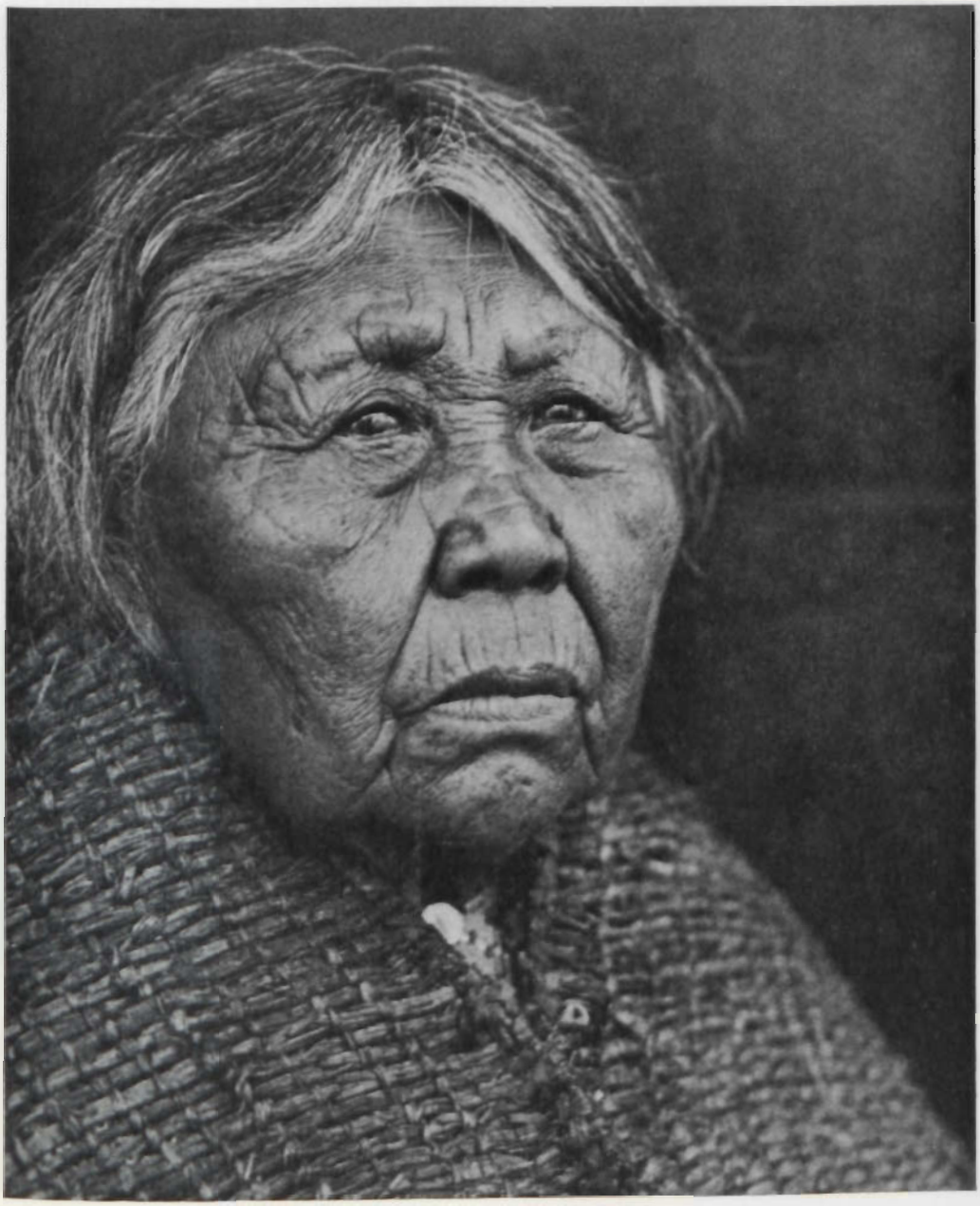
Lorsque nous avons été créés, une terre nous a été donnée pour y vivre et depuis ce temps tels étaient nos droits. Tout ceci est vrai. Nous avions le poisson avant que les missionnaires ne viennent, avant que l'homme blanc ne vienne. Nous avons été placés ici par le Créateur et tels ont été nos droits aussi loin que remonte ma mémoire jusqu'à mon grand-père. Ce fut là notre nourriture. Ma mère ramassait les baies, mon père pêchait et tuait le gibier. Ces paroles sont les miennes et elles sont sincères. Ma force vient du poisson, mon sang vient du poisson, des racines et des baies. Le poisson et le gibier sont l'essence de ma vie. Je n'ai pas été amené d'un pays étranger et je ne suis pas venu ici. J'ai été placé ici par le Créateur.

Nous n'avions ni bétail, ni porcs, ni céréales; seulement des baies, des racines, du gibier et du poisson. Nous n'avons jamais pensé que nous pourrions être inquiétés à propos de ces choses, et je vous le dis, mon peuple, et je le crois, ce n'est pas mal de notre part de prendre cette nourriture.

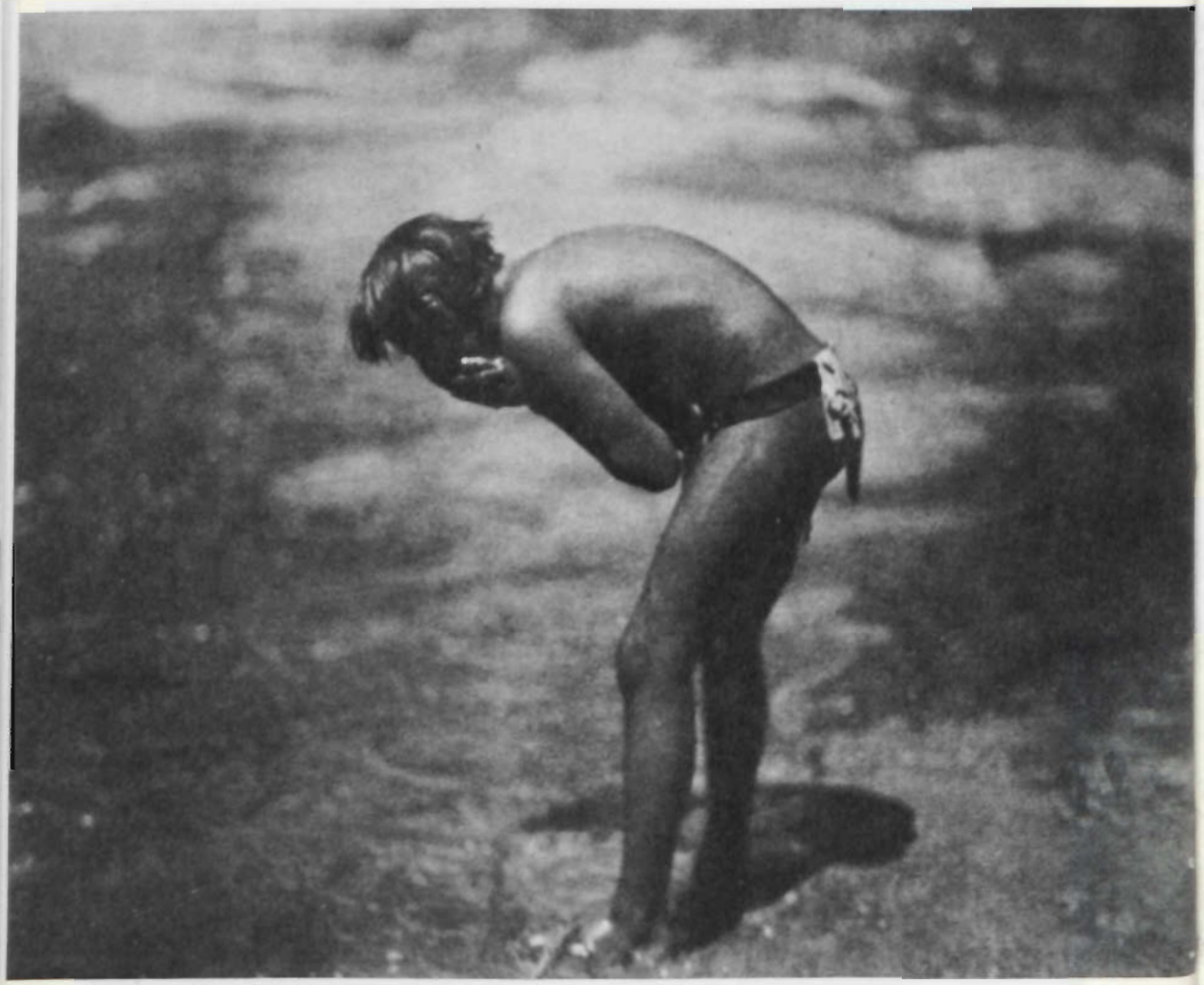
Chaque fois que les saisons commencent j'élève mon cœur en remerciant le Créateur de sa générosité pour la venue de cette nourriture.
Je veux que ce traité montre aux officiers quels étaient nos droits de pêche. J'étais au Conseil de Walla Walla avec mon père, qui fut un des chefs qui signa le traité. Je me souviens très bien des discours à propos du traité. Il y avait plus d'Indiens à Walla Walla qu'il ne s'en est jamais réuni dans aucun autre endroit de ce pays. A côté des femmes et des enfants il y avait deux mille guerriers indiens, et ils furent là pendant près d'une lune, à cette même époque de l'année, en mai et juin.
Les Indiens et les commissaires parlèrent pendant plusieurs jours de faire un traité. Un jour le gouverneur Stevens lut ce qu'il avait écrit et un des interprètes l'expliqua aux Indiens. Après que tous eurent parlé et que Pu-Pu-Mox-Mox eut parlé, le général Stevens voulut entendre le Grand Chef des Yakimas. Il dit : « Kamiaken, le grand chef des Yakimas, n'a pas parlé du tout. On n'a pas entendu la voix de son peuple aujourd'hui. Il n'a pas peur de parler. Qu'a-t-il à dire ? »
Il avait été dit que de plus en plus de Blancs arrivaient dans le pays des Indiens et que les Indiens seraient chassés de leurs terres de chasse et de leurs points de pêche. A quoi le gouverneur Stevens avait répondu aux Indiens que quand les hommes blancs viendraient les droits des Indiens seraient protégés.
Le Chef Kamiaken dit alors : « Je crains que les hommes blancs ne disent pas la vérité; que leurs enfants ne feront pas ce qui est droit pour nos enfants; qu'ils ne feront pas ce que vous avez promis pour eux ».

Le Chef Tête Bouclée, un Pawnee, raconte une des premières rencontres entre son peuple et les Européens, entre 1800 et 1820.

J'ai entendu dire que jadis il n'y avait pas d'autre peuple dans ce pays que les Indiens. Après, on a commencé à entendre parler d'hommes à la peau blanche; ils avaient été vus loin à l'est. Avant que je naisse, ils vinrent dans notre pays et nous visitèrent. Celui qui vint était du Gouvernement. Il voulait signer un traité avec nous et nous donner des présents, couvertures, pistolets, briquets et couteaux.



Indienne Skokomish



Apache

Le Grand Chef leur répondit que nous n'avions pas besoin de ces choses. Il dit : « Nous avons nos bisons et notre maïs, choses que le Tout-Puissant nous a données, les seules dont nous ayons besoin. Regarde cette robe. Elle me tient chaud en hiver. Je n'ai pas besoin de couverture ».
Les Blancs avaient du bétail avec eux et le Chef Pawnee dit : « Qu'on amène une génisse sur cette prairie ! » Ils l'amenèrent et le Chef, s'avançant, lui transperça l'épaule d'une flèche; elle s'écroula et mourut. Le Chef dit alors : « Ma flèche ne tuerait-elle pas ? Qu'ai-je besoin de vos pistolets ? » Il prit alors un couteau de pierre et entreprit de dépecer la génisse, puis découpa un morceau de chair. Cela fait, il dit : « Qu'ai-je à faire de vos couteaux ? Le Tout-Puissant nous a donné quelque chose pour couper ».
Puis prenant des braises, il alluma un feu pour rôtir la viande et pendant qu'elle cuisait, il parla encore et dit : « Vous voyez, frères, que le Tout-Puissant nous a donné tout ce dont nous avons besoin pour nous nourrir grâce à la chasse, ou pour cultiver la terre. Maintenant retournez dans le pays d'où vous venez. Nous ne voulons pas de vos présents, et ne voulons pas de vous sur nos terres ».

Le chef d'une des principales bandes des Pieds-Noirs (Blackfeet) du Nord, pressé par les délégués des Etats-Unis de signer un des premiers traités touchant à la terre dans cette région de la Milk River, près de la frontière du Montana et des Territoires du Nord-Ouest, répond par la négative, en refusant les propositions d'argent des Blancs.

Notre terre vaut mieux que de l'argent. Elle sera toujours là. Elle ne périra pas même dans les flammes d'un feu. Aussi longtemps que le soleil brillera et que l'eau coulera, cette terre sera ici pour donner vie aux hommes et aux animaux. Nous ne pouvons vendre la vie des hommes et des animaux; c'est pourquoi nous ne pouvons vendre cette terre. Elle fut placée ici par le Grand Esprit et nous ne pouvons la vendre parce qu'elle ne nous appartient pas. Vous pouvez compter votre argent et le brûler dans le crâne d'un bison, mais seul le Grand Esprit peut compter les grains de sable et les brins d'herbe de ces plaines. Pour présent, nous vous donnerons tout ce que nous avons que vous pouvez emporter; mais la terre, jamais.

Tunique Rouge (Red Jacket), chef Seneca et grand orateur des Six Nations, ne manquait aucune occasion de montrer son hostilité à l'égard du christianisme. Faisant allusion au malheureux missionnaire Cram il a dit : « Les hommes blancs non contents du mal qu'ils ont fait à mon peuple, voudraient en plus lui faire avaler leur doctrine » (Il aurait fait alors un jeu de mot sur Cram qui signifie : fourrer ou faire avaler). Quand en 1824 quelqu'un lui demande la raison de son opposition, il répond :

Ils ne nous sont d'aucune utilité. Si les Blancs n'ont pas besoin d'eux et qu'ils ne leur sont d'aucun secours, pourquoi les envoient-ils chez les Indiens ? Si l'homme blanc a besoin d'eux et qu'ils lui sont secourables, pourquoi ne les garde-t-il pas chez lui ? Ils [les hommes blancs] sont assez mauvais pour avoir besoin du travail de tous ceux qui peuvent les rendre meilleurs. Ces hommes [les missionnaires] savent que nous ne comprenons pas leur religion. Nous ne pouvons pas lire leur livre — ils nous racontent des histoires différentes sur ce qu'il contient; nous pensons qu'ils font parler le livre selon leurs besoins. Si nous n'avions ni argent, ni terre, ni pays, rien dont nous puissions être dépossédés, ces manteaux noirs ne se soucieraient pas de notre bien dans l'au-delà. Le Grand Esprit ne nous punira pas pour ce que nous ne savons pas. Il rendra justice à ses enfants rouges. Ces manteaux noirs parlent au Grand Esprit et demandent que *nous voyions la lumière comme eux, quand eux-mêmes sont aveugles et* en désaccord sur la lumière qui les guide. Ces choses que nous ne comprenons pas, et la lumière qu'ils nous donnent, obscurcissent et troublent le chemin droit et clair ouvert par nos pères.

Les manteaux noirs nous disent de travailler et de planter le maïs quand eux-mêmes ne font rien et mourraient de faim si personne ne leur donnait à manger. Tout ce qu'ils font, c'est prier le Grand Esprit; mais cela ne fera pas pousser maïs et pommes de terre; si cela les faisait pousser, pourquoi nous les mendient-ils, ainsi qu'à l'homme blanc. L'homme rouge ne connaissait pas le malheur jusqu'à ce qu'il lui vienne des hommes blancs; aussitôt qu'ils eurent traversé les grandes eaux, ils voulurent notre pays, et en retour ils étaient toujours prêts à nous apprendre à participer à leurs querelles religieuses. Tunique Rouge ne peut être l'ami de tels hommes. S'ils [les Indiens] étaient élevés par l'homme blanc et apprenaient à travailler et à lire comme eux, cela ne ferait qu'aggraver leur situation... Nous sommes peu nombreux et faibles, mais nous vivrons longtemps heureux si nous nous accrochons à notre pays, et à la religion de nos pères.

Le grand chef Sioux Hehaka Sapa, ou Wapiti Noir (Black Elk), approchant la soixantaine et presque aveugle, se remémore l'invasion, entre 1863 et 1890, des terres de son peuple par l'homme blanc et raconte avec tristesse la manière dont les Blancs traitèrent les bisons. « L'hiver du massacre des cent » auquel il fait référence, est la bataille de Fetterman, communément décrite comme une « tuerie » dans laquelle un certain Capitaine Fetterman et 81 de ses hommes devaient trouver la mort à Peno Creek, près du Fort Phil Kearney, le 21 décembre 1866.

J'ai le souvenir de cet hiver du massacre des cent (1866) comme un homme peut se souvenir d'un mauvais rêve fait quand il était petit, mais je ne peux préciser ce que j'en ai appris quand je fus plus grand, ni ce que j'avais compris quand j'étais petit. C'est quelque chose de terrifiant, comme sorti d'un brouillard, car l'époque était au trouble et à la peur. Je n'avais jamais vu encore de Wasichu [homme blanc] et je n'imaginais pas à quoi ils pouvaient ressembler; mais tout le monde disait que les Wasichus allaient venir, qu'ils nous prendraient nos terres et nous extermineraient, et qu'il nous faudrait mourir au combat.

Jadis nous étions heureux sur nos terres et nous avions rarement faim parce qu'alors les bipèdes et les quadrupèdes vivaient ensemble comme une grande famille et qu'il y avait de la nourriture en suffisance pour eux comme pour nous. Mais les Wasichus sont venus, ils ont tracé de petites îles pour nous parquer, et d'autres petites îles pour les quadrupèdes et sans cesse ces îles se font plus étroites, car tout autour roule la vague dévorante des Wasichus; et là tout est sale de tromperies et de cupidité.

J'avais dix ans cet hiver-là quand pour la première fois je vis un Wasichu. D'abord je m'imaginai qu'ils étaient tous malades, et j'avais peur qu'ils engagent à tout instant le combat avec nous, mais je me suis habitué à eux.

Je peux me rappeler l'époque où les bisons étaient si nombreux qu'on ne pouvait les compter, mais tant de Wasichus n'ont cessé de venir les tuer qu'il ne reste que des amas d'os là où ils allaient paître auparavant. Les Wasichus ne les tuaient pas pour manger, ils les tuaient pour le métal qui les rend fous et ils ne gardaient que la peau pour la vendre. Parfois, ils ne les dépeçaient même pas; ils ne prenaient que les langues et j'ai entendu parler de bateaux de feu descendant le Missouri chargés de langues de bisons séchées. Ceux qui ont fait cela étaient des déments. Parfois ils ne prenaient même pas les langues; ils les tuaient simplement pour le plaisir de tuer. Quand nous chassions le bison, nous ne tuions que selon nos besoins.

Enfant, le chef Luther Ours Debout (Standing Bear) est allé à l'école de l'homme blanc à Carlisle. « Je me souviens qu'enfants, en route pour l'école de Carlisle, pensant que nous marchions vers la mort et qu'elle viendrait des mains de l'homme blanc, les garçons les plus âgés chantaient des chansons de bravoure afin que nous rencontrions tous la mort conformément au code des Lakotas — sans peur... Le chant de bravoure fortifie quiconque doit affronter une dure épreuve et chasse les esprits tremblants ». Ici, dans un passage extrait de son autobiographie — « La terre de l'Aigle Moucheté » — il parle de cette expérience et de certaines coutumes tout à fait ordinaires de l'homme blanc qui furent désagréables ou nuisibles à l'Indien.

L'habillement de l'homme blanc adopté par les Lakotas affectait notablement le bien-être physique de la tribu, et à l'école de Carlisle où l'échange du costume tribal pour celui de l'homme blanc fut soudain et direct, les effets sur la santé et le confort des enfants furent considérables. Notre premier ressentiment fut d'avoir les cheveux coupés. Les hommes Lakotas ont toujours porté les cheveux longs et les vieux de la tribu portent encore les cheveux de cette manière. Tout d'abord, en entendant la règle, certains des garçons, parmi les plus âgés, parlèrent de résister puis, comprenant l'inutilité d'un tel geste, s'y soumirent. Mais pendant plusieurs jours après avoir été tondus nous nous sommes sentis étranges et mal à l'aise. S'il y a du vrai dans l'argument avancé, à savoir que les enfants avaient besoin d'être épouillés, pourquoi les filles n'ont-elles pas subi le même traitement que les garçons ? La vérité, c'est que nous devions être transformés et les cheveux courts étant la marque de la convenance chez l'homme blanc, il nous imposa cette marque, alors que lui-même conservait sa propre coutume de garder les poils qui lui couvraient le visage.
Notre deuxième ressentiment fut contre le pantalon, fondé sur ce que nous considérions comme les meilleures raisons hygiéniques. Nos corps étaient habitués à des bains permanents de soleil, d'air, de pluie et la fonction des pores de notre peau, qui étaient en réalité un appareil respiratoire hautement développé, fut d'un coup arrêtée par les pantalons de lourd tissu absorbant la sueur, aidés du pire de tous les tourments : les sous-vêtements en flanelle rouge. Les cols durs, les plastrons et les chapeaux melons ne méritent pas un compliment et les lourdes bottes de cuir grinçant furent de vrais bourreaux que nous endurions parce que nous pensions, en les portant, être « bien habillés ». On s'est souvent moqué de notre manière primitive de nous vêtir, mais qu'est-ce qui peut être comparé en folie totale au corset de baleines d'acier et à l'énorme tournure

des robes que nos filles adoptèrent après quelques années d'école ?
Certaines petites habitudes et pratiques sont parfois en rapport avec des idées plus grandes et plus profondes et c'est pour des raisons de cet ordre que les Lakotas n'aimaient pas les mouchoirs de poche et trouvèrent dégoûtante l'utilisation de cet article de toilette par l'homme blanc. L'Indien vivant essentiellement à l'extérieur n'avait pas besoin de mouchoir, il était pratiquement immunisé contre les rhumes et comme l'animal il ne crachait pas d'ordinaire. Le Blanc étant essentiellement un homme d'intérieur était sujet aux rhumes, catarrhes, bronchites et maladies de la même famille. Il était un tousseur et un cracheur et l'utilisation constante qu'il faisait du tabac aggravait ces habitudes. Pour lui le mouchoir était un article nécessaire. On peut alors aisément comprendre pourquoi l'Indien considérait le port d'un mouchoir comme une habitude répugnante.
D'après l'homme blanc, l'Indien choisissant de revenir à ses manières et vêtements traditionnels, « revient à la couverture ». C'est vrai, mais c'est ce retour à la couverture qui, s'il ne l'a pas sauvé, a retardé sa destruction finale. Aurait-il été complètement subjugué en esprit comme il l'était de corps, il serait mort moins d'un siècle après sa soumission. Mais c'est l'esprit inextinguible qui l'a sauvé — son attachement aux manières indiennes, à la pensée, à la tradition qui l'a préservé et qui continue à le préserver aujourd'hui. Les manières de l'homme blanc n'étaient pas les siennes et bien des choses qu'il a essayé d'adopter se sont révélées désastreuses et tout à fait déshonorantes. Si l'Indien avait pu anticiper la ruse et la flatterie de son oppresseur européen et conserver l'honnêteté et la sincérité primitives, s'il avait fui le whisky et évité la maladie, s'il était demeuré le parangon de force et de santé qu'il était alors, peut-être serait-il aujourd'hui traité en homme et non en otage dans une réserve. Toutefois, plus d'un Indien a accompli son salut individuel en « retournant à la couverture ». La couverture indienne ou robe de bison, vêtement américain authentique, portée en sachant vraiment ce qu'elle signifie, abrite, en la personne de l'Indien américain, une des tentatives les plus courageuses jamais faites par l'homme sur ce continent pour s'élever au faîte de la véritable humanité.
Habiller faussement un homme ne peut qu'affliger son esprit et le rendre déplacé et ridicule et je prie l'Indien américain de conserver son costume tribal.

Tatanga Mani, un Indien Stoney, dans un passage de son autobiographie, commente l'éducation qu'il a reçue auprès des hommes blancs.

Oh oui, je suis allé à l'école des hommes blancs. J'ai appris à lire dans les livres de classe, les journaux et la Bible. Mais je découvris, à temps, que cela n'était pas suffisant. Les peuples civilisés dépendent beaucoup trop de la page imprimée par l'homme. Je me tournai vers le livre du Grand Esprit qui est l'ensemble de sa création. Vous pouvez lire une grande partie de ce livre si vous étudiez la nature. Si vous prenez tous vos livres et les étendez sous le soleil en laissant pendant quelque temps la pluie, la neige et les insectes accomplir leur œuvre sur eux, vous savez qu'il ne restera plus rien. Mais le Grand Esprit nous a fourni la possibilité, à vous et à moi, d'étudier à l'université de la nature, les forêts, les rivières, les montagnes et les animaux, dont nous sommes.

Patte d'Oie, grand chasseur, guerrier courageux et porte-parole éloquent, naquit en 1821 à Blackfoot Crossing sur la rivière Bow maintenant territoire de la province d'Alberta au Canada. Il s'affirma très vite comme l'orateur de la Confédération des Pieds-Noirs (Blackfeet). En septembre 1877, il céda à contrecœur, mais confiant, au nom de son peuple, 50 000 miles carrés de prairies au gouvernement canadien; ce traité devait amener la rapide disparition des bisons et la famine chez les Pieds-Noirs. En avril 1890, alors qu'il allait mourir, tels furent ses derniers mots :

Qu'est-ce que la vie ? C'est l'éclat d'une luciole dans la nuit. C'est le souffle d'un bison en hiver. C'est la petite ombre qui court dans l'herbe et se perd au couchant.

Quand les Choctaws signèrent le traité de Dancing Rabbit Creek, le 27 septembre 1830, ils abandonnaient leur dernier arpent de terre dans l'Etat du Mississippi. Par ce nouveau traité, obligation leur était faite d'émigrer dans une région à l'ouest de l'Arkansas. L'article 16 du traité stipulait que le gouvernement des Etats-Unis devait déménager à ses frais les quelque 20 000 membres de cette nation « par wagons et par bateaux à vapeur si nécessaire ». George W. Harkins, un chef de district de la nation Choctaw, exprime dans une lettre ouverte publiée dans la presse en hiver 1832, les sentiments de son peuple quittant le Mississippi à bord d'un bateau à vapeur.

Au peuple américain :

C'est avec une difficulté considérable que j'essaie de m'adresser au peuple américain, connaissant et sentant de reste mon incompétence, et sachant que vos cerveaux hautement cultivés ne sauraient se divertir du discours d'un Choctaw. Mais étant déterminé à émigrer à l'ouest du Mississippi, cet automne, j'ai pensé bien faire en ajoutant à mes adieux quelques remarques et les sentiments qui m'animent à propos de notre départ...

Nous étions cernés par deux fléaux et nous avons choisi celui que nous pensions le moindre. Mais nous ne pouvions reconnaître à l'Etat du Mississippi le droit qu'il s'était attribué de légiférer pour nous. Bien que les législateurs de l'Etat fussent qualifiés pour faire des lois destinées à leurs propres citoyens, cela ne les qualifiait pas à devenir ceux d'un peuple aussi différent en manières et traditions que les Choctaws le sont des Mississippiens. En admettant qu'ils comprennent le peuple, que feraient-ils de la montagne de préjudices qui a toujours obstrué le cours de la justice, et a empêché que son influence salutaire ne parvienne jusqu'à mes dévoués compatriotes ? Nous les Choctaws avons choisi de souffrir et d'être libres plutôt que de vivre sous l'influence dégradante de lois pour l'établissement desquelles notre voix n'a pu être entendue.

Bien que l'Etat du Mississippi nous ait trompés, je ne peux trouver pour lui dans mon cœur aucun autre sentiment qu'un souhait ardent de prospérité et de bonheur.

Je voudrais vivement espérer que ceux d'un autre âge et d'une autre génération puissent ne pas ressentir les effets des mesures oppressives qui ont été prises avec tant d'étroitesse d'esprit à notre égard; et que la paix et le bonheur soient leur lot. Parmi la tristesse et les honneurs de notre présente séparation, nous sommes remplis de l'espoir que sous peu nous allons connaître le foyer qui nous a été assigné, et que plus aucune de ces viles manœuvres ne pourra nous l'arracher, et que nous vivrons libres. Bien

que nos ancêtres aient gagné leur liberté sur les champs du danger et de la gloire, nos ancêtres la possédaient de droit à la naissance, et nous avons dû l'obtenir de vous comme le plus misérable des esclaves achète sa liberté...

Mais telle est l'instabilité des déclarations. L'homme qui a dit qu'il planterait un piquet et tracerait une ligne autour de nous, qui jamais ne serait dépassée, fut le premier à dire qu'il ne pouvait respecter cette ligne et il arracha le piquet et effaça toute trace de ligne. Je ne vous cacherai pas mes craintes que les présentes terres ne nous soient enlevées. J'ai un pressentiment — qui d'entre nous peut dire ce qui peut advenir après avoir été témoin de ce qui a eu lieu, quelle sera notre prochaine épreuve ?

Au nom de la justice, je vous demande le repos, pour moi et mon peuple blessé. Laissez-nous tranquilles — nous ne vous ferons aucun mal, nous voulons la paix. Nous souhaitons, au nom de la justice, qu'il ne nous soit plus jamais porté atteinte...

Amis, mon attachement à ma terre natale est fort — la corde est maintenant rompue; et nous devons aller tels des errants dans une terre étrangère ! Je dois partir — regardez-nous, je vous en prie instamment, avec sympathie, et quand la main de l'oppression est levée contre nous, laissez-moi espérer encore que toutes les parties des Etats-Unis se feront écho, et, remplissant montagnes et vallées, diront « arrêtez »...

Respectueusement vôtre,
George W. Harkins.


McWhirter Co

Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier - CH-2002 Neuchâtel

REVUE NEUCHÂTELOISE 16e année Printemps-Eté 1973 N° 62/63

PRÉSENCE D'ALBERT BÉGUIN

REVUE NEUCHATELOISE
Case postale 906, 2001 Neuchâtel

16e année
Printemps-Eté 1973
N° 62/63

Rédaction : Pierre von Allmen - Marlyse Etter - Anne-Lise Grobéty
Jean-Paul Humbert - Roland Kaehr - Sabine Millecamps
Raymond Perrenoud - Carlo Robert-Grandpierre

Administration : Abonnement pour une année : 4 numéros : Fr. 12.—
Mise en service avec le numéro d'hiver
Sauf avis contraire, les abonnements sont renouvelés d'office
Prix de ce numéro : Fr. 6.—
Abonnement de soutien dès Fr. 20.—
Compte de chèques postaux : 20 - 6841

Numéro réalisé par Carlo Robert-Grandpierre et Roland Kaehr
Couverture de Raymond Perrenoud

Avant-propos

Une exposition qui circulera à partir de cet automne dans plusieurs villes de Suisse, correspondant à un renouveau d'actualité de l'œuvre d'Albert Béguin [1], est à l'origine du présent numéro. Sa réalisation doit beaucoup à M. Pierre Grotzer de Zurich que nos tenons à remercier de son cordial et constant appui.

Nous exprimons notre gratitude à Mme Raymonde Vincent qui a mis à disposition l'un des plus importants inédits des Archives Albert Béguin, classées et inventoriées par Mme Béatrice Grotzer, et aimablement autorisé sa publication.

Pour sa collaboration désintéressée, notre reconnaissance s'adresse aussi à M. Hermann Hauser. Editeur de plusieurs ouvrages de Béguin, promoteur courageux des *Cahiers du Rhône* que celui-ci créa et dirigea pendant la guerre, il continue d'accueillir à *La Baconnière* une série de publications qui rendent désormais plus accessible son œuvre dans sa totalité [2].

Très tôt lecteur assidu, brillant écrivain autant qu'essayiste très neuf et personnel, Albert Béguin fut également un critique engagé, parfois polémiste, toujours soucieux d'assumer ses responsabilités face aux événements.

Plus qu'un recueil d'hommages ou de témoignages retraçant les étapes de la brève carrière d'un Neuchâtelois cosmopolite, ce cahier voudrait être une invite à découvrir — ou relire — un écrivain profondément humain, tonique et souvent singulièrement visionnaire.

1 *Civitas*, Revue mensuelle de la Société des Etudiants Suisses, N° 11, juillet 1973 (Mythenquai 26, Postfach, 8027 Zürich) lui consacre plus de 25 pages. *L'Ame romantique et le Rêve* vient de paraître en allemand sous le titre : *Traumwelt und Romantik*. Deux volumes de correspondance sont en préparation au Centre de recherches sur les Lettres romandes à Lausanne : *Albert Béguin - Marcel Raymond* (1924-1957) et *Albert Béguin - Gustave Roud* (1935-1951).

2 A côté d'importants recueils de textes ou d'études, il y a lieu de signaler : *Les Ecrits d'Albert Béguin. Essai de bibliographie*. Neuchâtel, La Baconnière, 1967, *Création et Destinée* I. Neuchâtel, La Baconnière, Paris, Le Seuil, 1973 et *Les Archives Albert Béguin. Inventaire* (en souscription).

Notice biographique

1901	Naissance à La Chaux-de-Fonds.
1919	Baccalauréat littéraire classique à La Chaux-de-Fonds.
1923	Licencié ès lettres classiques de l'Université de Genève. Président des Bellettriens genevois au semestre d'été.
1923-24	Préceptorats à Genève; séjour à Montana.
1924-29	A Paris, étudiant à la Sorbonne, puis employé dans une librairie d'occasions; premières traductions de romantiques allemands.
1929-34	Lecteur de français à l'Université de Halle an der Saale.
1934-37	Professeur de grec au Collège de Genève.
1937	Doctorat ès lettres à l'Université de Genève *(L'Ame romantique et le Rêve)*. Prix Amiel.
1937-46	Professeur de littérature française à l'Université de Bâle.
1937	Prix Fémina à sa femme Raymonde Vincent pour le roman *Campagne*.
1940	Conversion au catholicisme. Livres sur Péguy et Bloy.
1941	Fondation à La Baconnière des *Cahiers du Rhône*.
1946	Retour à Paris, collaboration à divers journaux et revues, conseiller littéraire aux Editions du Seuil. Livres sur Balzac, Pascal, Péguy, Bloy, Bernanos, Ramuz.
1950	Succession d'Emmanuel Mounier à la direction d'*Esprit*.
1950-57	Voyages et conférences en Europe, aux Indes, au Brésil, au Canada; brèves périodes d'enseignement aux Etats-Unis.
1957	Mort à Rome.

Souvenirs de Robert Junod

Le texte qui suit est extrait de *Albert Béguin. Essais et Témoignages*. Neuchâtel, La Baconnière, « Cahiers du Rhône », 1957. Robert Junod a par la suite consacré un livre à Albert Béguin : *Vision du divin*. Lettres à un ami défunt. Neuchâtel, La Baconnière, 1967.

La jeunesse, quand elle est authentique, sécrète l'amitié et recherche la communauté. Belles-Lettres nous attendait.

Nous en parlâmes d'abord, tous deux, avec le plus grand mépris. Sur ce point, nous étions d'accord : jamais nous ne ferions partie d'une société d'étudiants, d'un de ces groupements anachroniques, inventions de l'Allemagne bourgeoise du siècle passé, où l'homme devient mouton, quand il ne tombe pas ivrogne. Les vacances d'hiver passèrent. Quand Béguin revint d'un séjour dans sa famille, j'avais déjà trahi. Il ne fit ni une ni deux. Il trahit aussi. Autre bon point pour la jeunesse : elle sait être (apparemment) inconséquente, comme la vie. D'une première amitié genevoise encore hésitante et frêle, Béguin allait passer à une vaste amitié générale, riche de vingt amitiés particulières. J'essayerai de ne nommer personne, de peur d'oubli. Provenances, éducations, cultures, religions, races même, toutes diverses, faisaient de Belles-Lettres une magnifique crème panachée. Béguin eut, du coup, des intimes qui étaient genevois, haute et basse ville, carougeois, savoyards, français, allemands, protestants, catholiques, juifs, athées, de Salonique, de Rio-de-Janeiro, de Kiev. Il y avait même un Suisse-Allemand. Le jeune socialiste des Montagnes avait méprisé les sociétés estudiantines, parce qu'elles lui paraissaient trop peu communautaires et humanistes. Or, c'est précisément à la vraie communauté, au véritable socialisme que Belles-Lettres l'initia, et nous tous avec lui. Je ne vais pas, à la manière des barbons, m'attendrir sur le passé et verser une larme sénile sur ces porteurs de bérets ou de casquettes vert-épinard, épris de littérature, de théâtre, de balades champêtres, d'omelettes baveuses avalées dans quelque caboulot, de punch flambants, de discussions acharnées, d'actes de vandalisme, de farces et de gaudrioles. Ces choses-là demandent à être dégustées sur place, comme le vin de Frascati. Exportées, évoquées, elles ne valent plus grand-chose. Retrouver la lettre de nos propos, nos paroles sérieuses ou gaies, serait décevant, et ne pèserait pas lourd dans les balances de l'esprit; justement parce que cela était léger, que cela avait de l'envol. Légèreté qui, d'un coup d'aile,

pouvait virer du gai au grave, parfois au tragique. Si vingt ans est l'âge des vastes rigolades, des chœurs nocturnes dans les ruelles, c'est aussi celui du cafard, des angoisses, du suicide. Un soir, à minuit, nous fêtions, verres en main, l'heureuse issue des examens de Béguin; à l'aube nous nous demandions, hilares et inquiets à la fois, si Léon Savary, étendu tout pâle sur un lit, mais verbeux comme à son ordinaire, allait passer de vie à trépas; et, à midi, nous apprenions la nouvelle du suicide, sur une voie ferrée, d'un troisième bellettrien.

Béguin a aimé sans réserve la vie de ce groupe, tour à tour monacale et anarchiste, régulière et désordonnée. Son goût des êtres, sa gourmandise psychologique y trouvait abondante pâture. Comme j'étais parti en France, il m'envoya lettre après lettre, pendant neuf mois, une copieuse et ardente chronique de la société. Il me présentait un à un les nouveaux, qu'ils fussent sympathiques ou non, en traçant de chacun d'eux un portrait précis. A l'intérieur du cœur unanime, il avait ses amitiés particulières, qu'il cultivait, chacune selon son mode. Mais il eut aussi ses ennemis. Car déjà se révélaient les tendances combatives de sa nature. A six heures du soir, dans les vallées jurassiennes, il se lève un vent mordant, presque glacé. Ce vent-là, on le sentait passer périodiquement dans les paroles et la prose de notre Chaux-de-Fonnier. Un index accusateur soulignait sa direction. S'inspirant d'un livre de Cocteau, qui fustigeait les philistins, lui et quelques autres avaient, non sans dureté et injustice, dénommé « les Eugènes » certains de leurs camarades, lesquels avaient le malheur de n'être pas des lettreux. Tout au long de sa carrière, Béguin a pourchassé beaucoup d'Eugènes. A certains moments, on était un Eugène pour n'admirer pas le général de Gaulle. A d'autres, on était un Eugène pour l'admirer ! Qu'il vînt d'un côté ou de l'autre, le vent était également vif, parfois blessant. Mais en compensation de ces coups de joran, que de souffles amicaux ! Ils ne se sont peut-être jamais si pleinement manifestés qu'au cours de ces marches nocturnes dans la ville endormie, où sous prétexte de nous raccompagner mutuellement, nous dissertions à longueur d'avenues, d'une porte cochère à l'autre. Béguin avançait, les pieds en dehors, très à plat, une badine pendue au poignet, l'œil intense derrière le lorgnon; œil mexicain, disions-nous, en rappelant son ascendance centre-américaine. Celui qui finissait toujours par rentrer seul, le dernier, c'était lui.

Lettre aux Zofingiens

Dans la lettre inédite ci-dessous, Albert Béguin remercie les Zofingiens vaudois qui viennent de lui attribuer le « Prix Rambert » pour son ouvrage *Patience de Ramuz* (Neuchâtel, La Baconnière, 1950). Elle a été retrouvée parmi les papiers d'Albert Béguin qui s'était décidé finalement à faire le déplacement de Lausanne.

Chers amis,

Je devais vous parler ce soir, comme on parle à des hommes dont on a devant soi les visages et les regards. Il me faut vous écrire, et vous savez bien que la parole que la plume appelle sur le papier, n'est pas tout à fait la même que la présence humaine suscite dans l'espace sonore. Je regrette que de graves circonstances me condamnent à ne vous atteindre que par ces intermédiaires qui déforment toujours un peu l'accent d'une voix : la feuille blanche — ou bleue — les doigts crispés sur le stylo; les services des Postes faisant franchir la distance à une enveloppe porteuse de quelque vignette banale... Je voudrais que cet accident de centaines de kilomètres entre vous et moi, et d'une frontière, ne vous empêchât pas de m'entendre. Car je crois avoir quelque chose à vous dire.

Tout simplement, j'ai d'abord à vous dire *merci*. C'est un mot bref et pauvre, mais je vous demande d'y mettre toute la plénitude de sens dont il est capable. « Merci » veut dire aussi « pitié », et j'aime qu'en vous exprimant ma gratitude, la langue, heureusement ambiguë, sollicite votre indulgence et votre amitié. La dépêche de votre Président est venue me joindre loin de ce pays qui est le nôtre, au milieu de travaux et de soucis qui font l'ordinaire de mes jours. Ne voyez dans cet aveu aucune plainte. Je sais depuis longtemps qu'en choisissant de vivre par l'esprit, on assume le risque de la peine à supporter, de la pauvreté à aimer, d'une existence difficile. Qui n'a pas voulu payer ce prix refuse du même coup la chance de connaître la joie. Car spirituellement la souffrance et la joie sont une seule et même chose.

Mais ne croyez pas qu'en parlant ainsi je cherche à prendre l'attitude de quelqu'un qui se croirait appelé à l'héroïsme. Si je suis convaincu que la vie de l'esprit ne peut qu'être favorisée par le risque, par l'incertitude du lendemain, et par tous les obstacles de jour en jour levés sur la route d'un homme, je pense aussi qu'un labeur sans cesse arraché aux difficultés du

quotidien ne saurait être longtemps soutenu par qui se sentirait seul, réduit à ses ressources personnelles, contraint à ne compter que sur soi. La créature terrestre a besoin de solitude, — et les peuples d'aujourd'hui qui en ont perdu la notion, sont en train de donner naissance à des générations projetées hors d'elles-mêmes, inaptes à se ressaisir et à se recueillir. — Mais la créature terrestre ne peut respirer sans se savoir entourée de la communion des vivants, — ou bien, si vous redoutez ce que ce mot peut avoir de théologique, — d'une communauté à laquelle appartenir.

Ce signe que vous venez de me lancer à travers la distance, — distance géographique mais aussi distance de toutes ces années depuis que je me trouve loin de mon pays natal, — ce signe inattendu, bienvenu, est pour moi d'un prix infini. Car il me rappelle d'où je suis, à quelle communauté la naisance m'attache. Il me rappelle ces origines, ce lien originel, indéfectible, et deux circonstances précises lui donnent à mes yeux toute sa valeur.

D'abord, votre âge. De vous à moi, il y a encore, qui vient ainsi d'être franchie, cette autre distance que marquent les dates respectives de notre « inscription charnelle » (pour parler comme Péguy). Lorsque vous êtes nés, il est probable que j'avais dépassé, et même d'assez loin, l'âge que vous avez maintenant. Cela met entre nos deux générations beaucoup d'années, et qui dans l'histoire du monde n'ont pas été sans d'importantes transformations. Les événements qui m'ont appris à vivre, — je veux dire ceux qui m'ont révélé l'importance des destinées collectives, — ne sont guère pour vous que des faits historiques, comparables à tous ceux qu'énumèrent les manuels. Quant aux événements auxquels vous devez à votre tour d'avoir connu l'espérance ou la crainte, la nécessité du choix, l'ivresse des justes indignations, je les ai sans doute abordés d'un cœur qui déjà avait trop souvent battu, et avec cette défiance que l'on acquiert même si l'on se défie de la défiance. Nous ne sommes pas, vous et moi, de la même histoire. Nous ne sommes pas non plus de la même situation intellectuelle. Permettez-moi de m'arrêter un peu sur ce dernier point.

Lorsque nous avions votre âge, nous découvrions chaque jour, comme j'espère que cela vous arrive aussi, des livres, des œuvres, des paroles qui nous atteignaient très profondément et suscitaient, entre camarades, d'interminables discussions. Ces découvertes sont décisives et aujourd'hui encore, même ceux d'entre nous qui sont demeurés attentifs au mou-

vement des idées et des faits portent la marque de leur première initiation. Nous avions à choisir entre Gide et Claudel, entre Maurras et Péguy, entre Valéry et les surréalistes, entre le communisme et ses adversaires. Ni Malraux ni Bernanos n'étaient encore apparus, et « la guerre » restait pour nous le nom de cette histoire simple qui s'était déroulée de 1914 à 1918. Il n'y avait pas eu l'Espagne, ni Hitler, ni Munich, ni surtout cette unité, cette sorte d'enchaînement qui maintenant nous fait apprécier tout incident local par rapport à l'évolution mondiale. La révolution, en Russie, était jeune, était une promesse lointaine, mal connue. L'Amérique nous semblait être une sorte d'Europe prolongée, nous ne pouvions pas savoir qu'elle formait pour son compte une humanité tout autre. Les monstres étaient dans l'enfance.

Je crois, j'espère même — car sinon vous seriez, à votre âge, aussi vieux que moi, — j'espère que tout cela vous paraît appartenir à quelque temps préhistorique, puisque ce temps est antérieur à votre histoire. Mais je n'ai pas l'intention de confronter ce monde d'autrefois à celui que vous voyez vivre maintenant. Tout ce que je voulais vous dire, c'est que, en m'accordant votre prix, vous d'aujourd'hui à moi d'hier, vous avez fait beaucoup mieux que de flatter ma vanité d'homme de lettres. Vous m'avez comme rassuré, me délivrant d'une inquiétude que vous comprendrez, je pense, parce qu'elle n'est pas du tout ce tourment de l'homme de cinquante ans qui se console mal de n'en avoir plus vingt. D'abord, si je me souviens bien, ce n'est pas tellement drôle d'avoir vingt ans ! Et c'est peut-être un peu moins drôle en 1950 qu'en 1920. Non, l'inquiétude dont je parle est d'ordre plus désintéressé, plus métaphysique. En me témoignant votre amitié, c'est-à-dire en me montrant que pour vous le labeur de vos aînés n'est pas inintelligible, absurde, de nulle importance, vous recréez autour de moi cette communion par-dessus les années qui est un bien très précieux. C'est comme l'amorce de l'universelle communion des vivants et des morts, victorieuse du temps, réparatrice de ses destructions. De cela, merci ! Et d'autre chose encore.

Je vois ceci, qui également me va au cœur : que vous ayez aimé non pas n'importe lequel de mes livres, mais ce petit ouvrage de poche que j'ai écrit sur Ramuz, obéissant avec beaucoup de retard à une très ancienne fidélité. Et voyez comme le lien des générations se prolonge en arrière, plus loin dans ce que Baudelaire appelle « les années profondes » : de

vous à moi, il remonte à Ramuz et par lui à cette lignée immense de ses ancêtres, vignerons, paysans, gens de chez nous, dont il se disait à si juste titre l'héritier et le porte-paroles. Remontant ainsi, nous pouvons en imagination, ne nous arrêter qu'au premier Adam, donner la main, pour un prodigieux « picoulet », à la ronde entière des humains qui ont jamais existé. Bien mieux ! ceux de l'avenir sont là, à leur tour, car le regard de Ramuz était de ceux qui ne cessent de descendre les marches du futur. Oh ! pouvoir de la parole du poète ! Il suffit qu'il parle, et l'univers entier des siècles et des humains vient se ranger à son appel.

Mais je songe à autre chose encore. S'il est émouvant pour moi de constater que vous aimez Ramuz — notre pays a mis si longtemps à s'apercevoir qu'il y avait un poète parmi nous — si j'y vois la preuve d'une continuité de vous à moi, je n'oublie pas ce que signifie l'œuvre de Ramuz elle-même, en elle-même. Il est un poète universel, parce qu'il est le poète d'un lieu précis. Il atteint à toute l'ampleur de l'intemporel, parce qu'il a consenti à toute la limitation de l'homme incarné. S'il a donné un exemple, c'est en décidant une fois pour toutes d'être le témoin de cette fidélité qu'il garda ensuite avec une patience admirable.

Et alors, ce prix que vous me décernez, prend cette nouvelle signification : il signifie, — que vous l'ayez voulu ou non, — que pour vous je suis, moi aussi, moi qui vis ailleurs, un homme d'ici. Après tout, vous pouviez en douter, sachant que j'ai de bonne heure porté mes pas en d'autres lieux, et sachant peut-être que je n'ai jamais été très enclin à certaine forme de nationalisme qui, dangereux en tout pays, l'est bien davantage en Suisse. Je n'ai pas à m'expliquer aujourd'hui là-dessus; ce serait trop long et hors de propos. Laissez-moi vous dire seulement que la grande chance du Suisse m'a toujours paru résider en ceci qu'à moins de totale cécité de l'intelligence, il ne saurait céder à la tentation nationaliste.

... Mais saviez-vous seulement que je fusse celui que je viens de dire ? Et si j'ai à vous remercier, ne serait-ce pas, tout simplement, de n'avoir pas oublié l'existence d'un écrivain de chez vous qui depuis longtemps ne vit plus au pays ? Vous ne m'en faites pas grief, en quoi je pense que vous êtes meilleurs Suisses que ceux qui en concevraient quelque ombrage.

Et maintenant, pour finir, tenons ce langage un peu moins grave qui est dans notre tradition romande. Amusons-nous un peu à nos propres

dépens. Nous ne sommes que trop exposés à revenir bien vite aux choses sérieuses.

Voici ce qui me paraît amusant : vous avez, vous Vaudois, couronné l'un de ces étrangers qu'on appelle les Neuchâtelois, et vous venez de tolérer que je parle de *notre* Ramuz, alors que peut-être vous attendiez que je dise *votre* Ramuz. Avec plus d'audace encore, ou moins de préjugés, vous venez, vous Zofingiens, d'accueillir parmi vous l'un de ces bipèdes extravagants qui portent le nom de Bellettriens. J'en fus un très fervent, et qui ne manqua pas de croire que le sort du monde dépendait en partie de la guerre des Blancs et des Verts. Je suis resté un fils de Belles-Lettres, mais je ne crois plus tout à fait sérieusement que les fils de Zofingue soient mes ennemis. Allons ! notre vieille querelle était assez vaine, mais je ne voudrais pas l'effacer de ma mémoire. Nous pensions sans doute que cet antagonisme était celui de deux races d'esprits inconciliables. C'était tout au plus l'heureuse et féconde opposition sans laquelle il n'est point de jeunesse, point de vie véritable. Je ne sais plus trop ce qui nous séparait, sinon cette même ardeur sous deux aspects, dans deux styles différents. Ne pensez-vous pas que le monde irait un peu mieux s'il ne connaissait que des guerres comme la nôtre, des guerres entre deux styles ? Quand les peuples ennemis *se trouvent d'accord dans la folie, et par exemple* dans un même amour de la Bombe atomique, il est doux de se dire que, vous et nous, nous serons toujours d'accord dans la saine colère, dans le refus indigné de la Bombe, des camps de concentration, de toutes les servitudes.

Vous autres, de Zofingue, vous aimiez un peu trop à notre gré l'ordre, le gouvernement établi, les vertus civiques et militaires. Mais Ramuz qui n'aimait ni l'ordre, ni l'Etat, ni beaucoup les vertus, fut des vôtres tout naturellement. Et nous, Bellettriens, nous cultivions un peu trop à votre gré le désordre, la poésie et l'anarchie. Ne pensez-vous pas, aujourd'hui, que l'anarchie a du bon ? et qu'une excessive liberté n'est pas ce dont périt l'humanité présente ?

Mais je craindrais de retomber dans les discours graves. Depuis le temps que vous écoutez lire cette lettre, vous devez songer à la soif qui vous torture, par cette brûlante soirée de juillet lausannois. A Paris aussi, la chaleur appelle le secours des verres pleins. Quand j'aurai mis ce pli à la Gare de Lyon, j'irai m'asseoir un instant à une terrasse, je commanderai un quart

de petit vin d'Anjou — faute de Dézaley ou, pardonnez-moi, de Neuchâtel — et je le boirai à votre santé.

A votre santé, et merci. Merci, mes jeunes amis, mes compatriotes, merci chers Zofingiens vaudois. Et tenez bon, si les sirènes du lac, abreuvées de vodka ou de gin, se mettent jamais à vous dire que le monde sera sauvé par les grands Empires. Le monde sera sauvé par les hommes libres et par ceux qui auront gardé au cœur le goût profond de l'enfance !

Paris le 4 juillet 1950. *Albert Béguin*

A la découverte du monde

Pierre Grotzer

> « Partir de l'homme, aboutir à l'homme, ce n'est pas nécessairement prêcher un 'humanisme' qui glorifie la créature. » *(L'Ame romantique et le Rêve)*

Dans ses écrits, Albert Béguin n'a presque jamais visé à l'objectivité, car si celle-ci « peut, et doit sans doute, être la loi des sciences descriptives, elle ne saurait régir fructueusement les sciences de l'esprit » (*AR*, XI) [1]. Confrontés avec des œuvres qui nous *disent* quelque chose, nous ne saurions rester indifférents. La « critique » de Béguin répond à une « interrogation personnelle et inéluctable », elle veut saisir « ce rythme qui nous est particulier et qui nous constitue [...], percevoir, l'oreille tendue, cette mélodie entre toutes les autres, qui est notre Destinée » *(ibid.)*. Ou, en d'autres termes, ce lecteur cherche une réponse aux problèmes essentiels de notre existence : Qui suis-je ? D'où venons-nous ? Quel est le sens de notre vie ? La question : Suis-je celui qui rêve ?, lisons-nous dans l'introduction à *L'Ame romantique*, est « l'une de ces trois ou quatre interrogations auxquelles on n'est pas libre de donner une réponse qui satisferait la seule pensée abstraite, détournée de l'existence et de l'angoisse élémentaire : car elles ne sont pas posées par nous, dans le champ de la réflexion autonome, mais semblent nous être jetées à la face par une indéfinissable réalité, plus vaste que nous-mêmes, et dont nous dépendons si bien que nous ne pouvons refuser le dialogue sans nous condamner à une vie diminuée » (*AR*, VII). Pour affronter cette angoisse, pour établir des rapports avec cette réalité qui nous dépasse, le rêve et la poésie nous sont d'un grand secours.

Dans une première phase, c'est donc toujours du rêve que jaillit la poésie. Il nous arrache à l'habitude, il élargit notre conscience, il est un instrument de connaissance : « Les images, les rythmes qui suscitent l'éveil de nos germes souterrains et l'ébranlement d'inexplicables échos intérieurs, seront pour nous les symptômes de déplorables relâchements des facultés, ou les signes d'un mouvement de concentration et de retour au meilleur de nous-mêmes. Dangereuses sirènes ou merveilleux intercesseurs, nous penserons que ces chocs nous invitent à pénétrer aux abîmes de l'inconscience, ou bien au sanctuaire des grandes révélations. » (*AR*, IX.)

C'est ainsi que se termine la première partie de l'introduction à *L'Ame romantique*, où dominent les notions d'avertissement, d'interrogation, de réponses. Ce texte est placé sous le signe d'une phrase tronquée d'Achim

von Arnim : « Dichtungen sind nicht Wahrheit, wie wir sie von der Geschichte und dem Verkehr mit Zeitgenossen fordern, sie wären nicht das, *was wir suchen, was uns sucht*, wenn sie der Erde in Wirklichkeit ganz gehören könnten [...]. »
Albert Béguin s'est abîmé dans le monde des romantiques pour écouter les voix des aventuriers, voix qui font entendre la mélodie de notre destinée. Que signifie pour lui cette « descente aux enfers » dont son grand livre nous rapporte les étapes ?

Depuis le début et à plusieurs reprises, l'auteur parle de l'angoisse élémentaire des hommes, de leur manque de réalité, manque qui trouve son expression dans l'effort incessant de reconquérir l'identité toujours menacée. S'interroger sur soi-même, c'est pour Albert Béguin s'interroger sur son destin, sur sa destinée : voilà l'essentiel de l'expérience romantique telle qu'il l'a vécue. Par là il diffère fondamentalement de certains auteurs romands pour lesquels la quête de soi est presque l'unique but de l'activité littéraire.
Le rêve prend dans cette œuvre une place primordiale, car il nous relie à la Réalité dont nous sommes exilés, et ses procédés ressemblent à ceux de notre imagination créatrice. Qui lui fait confiance quitte le désert de l'habitude journalière : c'est donc tout d'abord un refuge. Le monde du rêve et de l'imagination nous libère des contraintes extérieures, et il nous permet de nous épanouir. Dans et par le rêve, l'homme peut saisir le monde et illuminer la réalité.
Notre drame personnel, notre angoisse et notre sentiment de faiblesse sont des points de départ pour une interrogation qui ne connaît aucun terme, car elle est l'expression d'une « inquiétude métaphysique ». Il y a une voie cependant, qui permet à l'homme de prendre sa distance, de se rassurer : la poésie; en formulant leur destinée personnelle, les poètes essaient de l'assumer, de la dominer. Il s'agit pour eux de bien plus que d'un simple souci : il s'agit de comprendre le drame des êtres qui sont condamnés à vivre une vie qui ne pourra jamais les satisfaire pleinement. Ce que cherche Béguin, ce ne sont pas des concepts, mais une *expérience* de l'être, et tel est aussi le but des poètes. Si pour eux la poésie est la seule réponse qui puisse apaiser leur angoisse, le lecteur assidu se nourrit de leurs œuvres pour arriver à une compréhension profonde de

l'univers. En principe, le but (comprendre le monde et se comprendre soi-même) et le procédé (saisir en exprimant par le moyen du langage) ne diffèrent pas tellement dans la lecture et dans la création, à la seule différence près, et elle n'est pas à négliger, que l'horizon vers lequel le lecteur et le poète s'orientent, n'est pas le même. Pour le lecteur, c'est l'univers qui a déjà pris forme, qui est devenu texte, alors que le poète est placé devant le chaos de l'informe.

Comme le montrent les textes et les lettres de la période genevoise (1919-1924), la question des romantiques était familière à Albert Béguin. Douter de l'identité de l'homme, c'est aussi douter de son unité, et l'homme qui ne trouve pas d'appui dans son être intérieur vit dans une inquiétude perpétuelle qui fait ombre sur toute son existence. Les mythes de l'âge d'or et de l'enfance sont donc des réponses à ces problèmes, et c'est de ces réponses que dépend le sens de notre vie. Le rêve est une porte, d'ivoire ou de corne, peu importe, comme le remarque Gérard de Nerval. A partir de l'angoisse, un espoir naît qui ne peut se contenter d'aucune limite : « Ce que Jean-Paul nomme ses ' songes ', ce sont, en effet, des scènes surgies des mêmes régions où s'alimente la féerie nocturne, de ces nappes d'images enfouies en nous et qui ont toujours quelque rapport avec nos préoccupations, nos angoisses et nos espoirs métaphysiques. C'est à ces profondeurs que nous sommes le plus étroitement en contact avec notre *existence*, ou avec ce qui, de notre existence, n'est pas superficiel. Le rêve et la poésie, telle que l'entend et la pratique Jean-Paul, nous mettent sous les yeux les mythes où se formule ce qui autrement est informulable, mais qui est le centre vivant de notre être. » (*AR*, 186.)

Ecrire, et écrire sur des textes, c'est donc explorer les couches profondes non pas seulement d'autrui, mais de soi-même, c'est répondre à la quête spirituelle, c'est arriver au fond du sens mystérieux de notre destinée, c'est saisir la signification de sa vie. Comparable au rêve, l'œuvre littéraire, si incomplète soit-elle, est le lieu où des décisions importantes sont prises, où se déroule la lutte entre la lumière et les ténèbres : « Ce n'est pas sans raison que Dionysos était à la fois le dieu de la destinée et celui du rêve. Les anciens savaient déjà que le destin parlait, en nous et hors de nous, la même langue, qu'il était, non pas tant une fatalité, conduisant notre vie selon un chemin calculé par quelque divinité, mais avant tout une subtile liaison entre tous les moments d'une même vie; ces moments,

qui nous apparaissent ordinairement, dans un ordre de succession chronologique, comme isolés les uns des autres, sont entre eux dans un rapport interne, assez semblable à l'unité d'un développement musical. » (*AR*, 112-113.)

Des œuvres comme les *Hymnes à la Nuit* ou *Aurélia*, mutatis mutandis aussi *L'Ame romantique et le Rêve*, sont elles-mêmes des expériences transfigurées, car c'est « dans l'acte même de la création poétique, à mesure qu'il se livre à un lyrisme pour lui-même révélateur, [que le poète] accomplit un progrès. Acheminement double et parallèle, qui va de l'événement vécu à l'événement transfiguré, en même temps qu'il mène Novalis de l'espoir entrevu à la certitude conquise. » (*AR*, 211.)

Qui vit ainsi ses angoisses sans les refouler, comprend que la pensée seule ne les domine jamais, « car il y a *encore quelque chose*, en dehors d'elle-même, au-delà d'elle-même, quelque chose qui est l'*existence* » (*AR*, 32), dit Béguin à propos de Karl Philipp Moritz (1756-1793), auteur d'un roman qui préfigure Proust en quelque manière *(Anton Reiser)* et où le héros est pris par un « frisson métaphysique ».

La réussite de l'œuvre coûte souvent cher à l'artiste, car il y va de tout. Ce qui se présente sous forme d'une réussite sur le plan de l'art, est souvent le fruit d'un échec total sur le plan de l'existence. Sans l'indispensable ironie, qui permet de contrebalancer le tragique, le poète peut se perdre. « Un long effort sera nécessaire, une descente aux enfers intérieurs, si la créature, désagrégée par l'œuvre de séparation et mal assurée de posséder encore un centre, veut retrouver son intégrité. » (*AR*, 398.)

Ainsi conçue, la poésie a plusieurs fonctions : elle nous rapporte, en la transcrivant, une aventure spirituelle, elle est un essai et une quête, une tentative de comprendre la vie, mais elle est aussi « l'écho, affaibli mais toujours bienfaisant, de cet émerveillement premier, où l'extase lui [à Tieck] a rendu transparent le spectacle de l'univers ». (*AR*, 225.)

Puisque la poésie, au moins celle des romantiques, aussi bien par ses procédés que par l'origine de ses thèmes et par sa portée existentielle, s'apparente étroitement au rêve, elle nous éloigne d'abord de nous-mêmes, comme le fait le rêve : « Je suis un autre ». Ce n'est pas *moi* qui ai rêvé cela. Notre être, si cette expression est encore permise, se dédouble. Ce que nous avons tendance à prendre pour notre moi, s'avère une construction bien fragile et la conscience que nous avons de nous-

mêmes peut se perdre (Hoffmann) aussi bien que la conscience du monde extérieur (Amiel).
La perte de la conscience de soi crée cependant la possibilité de sentir le vrai moi et l'existence, une expérience qui n'est pas le fruit d'une réflexion, mais d'une espèce de sentiment ou d'intuition — il suffit de penser aux *Rêveries* de Rousseau. Ce procédé semble paradoxal, mais il est tout à fait logique : pour se retrouver, il faut d'abord s'être perdu.
Rappelons-nous une célèbre phrase de Novalis que Béguin a citée à plusieurs reprises : « Nach innen geht der geheimnisvolle Weg — In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft. » Béguin y trouve exactement ce qu'il lui faut pour circonscrire sa propre expérience qui n'est pas du domaine psychologique. Le « chemin vers l'intérieur » lui fait perdre la base de sa personnalité, le moi.
Mais étant donné que ce chemin est le langage, il rend présent en même temps un monde nouveau qui est peut-être notre vraie patrie. Qui s'achemine dans cette direction, renonce à l'Ego, arrive au « centre du moi ». Qui s'arrête à mi-chemin, ne dépasse cependant pas l'expérience douloureuse de l'« égoïsme » (Karl Philipp Moritz), ce qui veut dire qu'il n'échappe pas à cette « torture d'une cruelle introspection » (*AR*, 27), car il considère le monde entier comme une émanation du moi, sans « transformer [...] en instrument de conquête métaphysique ce qui est à l'origine malaise ou maladie de la conscience de soi » (*AR*, 28). C'est précisément vers cette transformation magique que la poésie romantique est orientée en Allemagne, beaucoup plus que celle de France, exception faite pour Nerval et Rimbaud.
La plongée dans le monde de l'inconscient et la perte de la conscience de soi que cet acte implique semble être nécessaire pour que l'individu, « libéré de son propre personnage, et soustrait au contrôle de sa conscience, [...] touche à ce qu'il y a en lui de plus terrible et de plus rassurant à la fois » (*AR*, 250, sur Arnim). Ainsi, « une couleur, aperçue dans la nature ou bien mise sous nos yeux par le peintre, atteint souvent ' le rêve qui est en nous ' [Tieck] et nous donne l'impression que ce moi secret, habituellement emmuré, se délivre pour un accord, imprévu et délicieux, avec le vaste ' rêve plus mystérieux ' [*Id.*] qui nous entoure » (*AR*, 229). La descente aux enfers (Hamann, qui est cité à plusieurs reprises, emploie le terme de « Höllenfahrt der Selbsterkenntnis ») est une voie vers un « moi »

différent de celui de l'individu : c'est le « moi » de la personne, ce que les Allemands appellent le « Selbst », les Anglais le « Self », c'est l'âme. C'est dans ce sens que le rêve, et avec lui la poésie qui s'en sert, est une connaissance, car dans cette région nous rejoignons cette part de nous qui « est davantage nous-mêmes » que notre conscience, où objet et sujet s'interpénètrent : « [...] la seule connaissance sera celle de la plongée aux abîmes intérieurs, de la concordance de notre rythme le plus particulier avec le rythme universel : connaissance analogique d'un Réel qui n'est pas la donnée extérieure. » (*AR*, 7.)

La lecture des poètes, une lecture qui se métamorphose en écriture, a pour Albert Béguin la même portée que pour le poète son œuvre. Dans la profondeur d'une expérience authentique, le lecteur rencontre le poète, et il est frappé par sa parole, s'il est prêt à plonger dans le texte, à être à la fois lui-même et un autre. Pour y arriver, il faut une grande force, mais aussi un grand sacrifice. Le poète romantique, pour Béguin le poète tout court, veut percer les apparences trompeuses et arriver, par la force du verbe, à une évidence, à « retrouver en nous tout ce qui peut y survivre encore de nos pouvoirs d'avant la séparation » (*AR*, 74), car c'est là, « dans *nos abîmes, que nous nous dépassons, que nous sommes plus que nous-mêmes*, que l'univers est en nous » (*AR*, 203, à propos de Novalis dont Béguin reprend les paroles).

Dans tout cela, le poète remplit une fonction particulière : « Rêves et enthousiasmes divers, accidents du langage et éclairs poétiques, créations de la démence et imaginations de l'enfance sont les vestiges précieux de notre consonance originelle avec la vie de la Nature, en même temps que les germes de notre retour final au sein de l'harmonie primitive. » (*AR*, 146.)

D'après l'expérience romantique que dans *L'Ame romantique* Albert Béguin s'approprie sans réserves, nous arrivons, grâce à la correspondance entre le microcosme et le macrocosme, à une « Réalité » dont nous autres, ayant mangé le fruit de l'arbre de la connaissance, avons perdu la conscience : « [...] notre âme comprend en réalité, bien au delà du ' moi ' individuel, le grand moi, qui est identique à l'unité absolue » [2].

Cette expérience du monde ressemble beaucoup à la mystique, mais elle n'équivaut pas à un abandon de la raison, comme Béguin le dit à plusieurs reprises, par exemple à la fin de la première partie de *L'Ame roman-*

tique : « Par l'usage que l'homme fera de la conscience, il arrivera à se réemparer de l'inconscient, qui, aujourd'hui, lui échappe en grande partie, et à restituer l'harmonie primitive. Telle est la fin proposée à toute aventure individuelle; telle sera la fin de l'histoire humaine. » (*AR*, 146.)
L'intuition du poète est suivie du désir de transposer ce qui transparaît dans son fond : c'est la naissance de la métaphore : « Ainsi la poésie fait appel à certaines régions intérieures, qui sont en communication avec une réalité cosmique plus profonde que celle où nous atteignons dans l'état prosaïque ou éveillé. Elle intéresse cette part de nous-mêmes que nous ignorons dans nos heures de conscience claire, et qu'il nous est difficile de faire affleurer à la surface. » (*AR*, 110.) Le rêve préfigure notre destinée, et il trouve son analogie dans la poésie. La parole du poète est donc la métaphore au second degré.
Ayant par son œuvre même subi une modification intérieure profonde, Albert Béguin sait qu'il ne peut pas fuir le monde auquel l'attachent ses racines, il sait qu'il co-naît au monde. Les choses lui redeviennent présentes grâce à la magie du verbe, elle lui apparaissent sous un nouvel éclairage.
A la fin de son « essai » sur l'âme et le rêve, Albert Béguin découvre la « présence », et il se tournera vers Balzac, Ramuz, Supervielle, Claudel, Péguy. Son œuvre sera de plus en plus une quête du trésor caché, comparable à celle de Perceval [3]. Je ne suis pas seulement moi, car je vis en communion avec un Autre, qui voit en moi non pas un adversaire, mais un ami : telle est peut-être la réponse qu'il trouve à la question fondamentale qui nous concerne tous, car savons-nous jamais qui nous sommes ?

(Fragment modifié de la Postface à Albert Béguin, *Traumwelt und Romantik*. Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs. Berne et Munich, Francke Verlag, 1972.)

[1] *AR* = *L'Ame romantique et le Rêve*. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française moderne. Paris, Corti, 1939. Plusieurs rééditions.
[2] *AR*, première édition, Marseille, Cahiers du Sud, 1937, vol. II, p. 108.
[3] Cf. Dorothée-Juliane Franck, *La Quête spirituelle d'Albert Béguin*. Neuchâtel, La Baconnière, 1965.

Georges Poulet

Georges Poulet raconte la découverte et l'acquisition qu'il fit de *L'Ame romantique et le Rêve*, au cours de l'hiver 1937-38, dans une librairie d'Edimbourg. Séduit par les titres de chapitre et par les noms évocateurs rencontrés en feuilletant les deux volumes, il fit pression sur le libraire pour emporter sur-le-champ cet ouvrage qu'un client avait pourtant déjà retenu...

[...] Chaque fois que je passais devant son étalage, j'avais l'habitude de m'y arrêter. Loin de la terre où ils avaient été imprimés, les livres exilés prenaient à mes yeux une importance plus grande. Un ouvrage inédit de Giraudoux, de Valéry ou de Gide se revêtait d'un caractère presque magique. Ce n'est donc pas sans une certaine émotion que ce jour-là, comme toujours, je jetai un long coup d'œil sur les livres à la vitrine. Je me rappelle que je fus déçu de n'y découvrir rien de nouveau. J'entrai alors dans la boutique et, sans grande espérance de faire quelque trouvaille, j'examinai les livres sur les rayons. C'est alors que je fis ma grande découverte. Sans doute à ce moment-là j'étais encore loin de soupçonner qu'elle allait modifier le cours de ma vie mentale.

[...] Que dire de la lecture qui suivit et des impressions qu'elle fit naître en moi-même ? Lecture faite il y a trente-cinq ans et qui se confond maintenant dans mon esprit avec toutes les autres faites par la suite du même ouvrage. Bien des choses ont dû se mêler dans ma pensée à cette première lecture sans que j'en eusse peut-être nettement conscience : la découverte du romantisme allemand, la quête du rêve réalisée avec l'aide d'une foule d'intercesseurs, et la critique enfin pratiquée non plus comme un triste recensement d'objets classifiables, mais comme une aventure personnelle à laquelle collaboraient tous les auteurs tout à tour considérés. Certains de ces aspects me sont sûrement apparus alors, car confusément, depuis longtemps, je cherchais à les dégager par moi-même. Bref, dès ma première lecture, j'en suis presque sûr, je devinai au moins partiellement l'inestimable importance que devait avoir pour moi cette pensée amie, plus avancée que la mienne sur toutes les grandes voies de l'existence spirituelle. Je n'étais plus isolé. Un autre avait passé par les mêmes chemins et m'ouvrait de nouvelles perspectives. A partir de ce moment Béguin n'a cessé d'exercer sur moi son influence. [...]

De Georges Poulet également, cet extrait d'une lettre écrite des Etats-Unis à Albert Béguin, au lendemain de la parution de son *Bernanos par lui-même* :

30 mai 1954

Bien cher ami,

Votre *Bernanos* m'est arrivé hier. Voici bien vite mes premières impressions. C'est à la fois une de vos plus belles études, et une étude parmi vos études. La première fois que vous m'avez écrit, vous m'avez dit : Je lis votre livre avec passion. Si j'ose vous rappeler ce mot, c'est qu'ici le destinataire importe peu, ce qui compte, c'est la passion elle-même — elle, et son véritable objet qui est cette fois un destinaire éternel. Vous m'apparaissez de plus en plus comme l'homme de la véhémence. Vous traversez ceux que vous aimez. Et si fort que vous les aimiez, il faut bien que vous les traversiez d'outre en outre. Rien ne me paraît plus beau chez vous que cette hâte avec laquelle vous allez par delà. Sûrement vous n'êtes pas de ceux qu'aucune littérature puisse satisfaire; puisque la plus belle des littératures est toujours celle qui vous donne envie de dénoncer son triomphe et son échec, son insignifiance mortelle en vue de la terre promise.

Votre Bernanos est très beau, il m'est tout de suite très cher. Tout s'y résume en cet enfant qui du plus profond et du plus lointain de nous-même, vient prendre la tête du cortège au grand moment final. Cela, je ne l'avais pas vu, peut-être pour des raisons personnelles. Si peu d'estime que j'aie pour ce que je suis, j'en ai infiniment moins pour celui que je me rappelle avoir été, mais peut-être mon tort ou mon incapacité viennent-ils de ne pas remonter assez haut, assez loin, jusqu'à celui qu'il m'avait été *d'abord* donné d'être. Et si je le trouvais, quel sentiment aurais-je alors ? la honte ou la fidélité ? [...]

Georges Poulet

Camille Bourniquel

J'avais eu assez peu d'occasions de rencontrer Albert Béguin avant qu'il ne prenne la direction d'*Esprit* où, quatre ans plus tôt, Mounier m'avait demandé de donner pour le « Journal à plusieurs voix » des chroniques de peinture. La mort subite de celui-ci ayant produit dans la continuité de la revue une rupture difficile à réparer en quelques jours, Béguin me pria d'achever sur-le-champ le numéro spécial que je préparais depuis des mois sur la question qui partageait alors les milieux artistiques et qui peut se ramener à la querelle du réalisme et de la non-figuration avec, à l'arrière-plan, la question de l'art engagé et du réalisme socialiste.

Ces circonstances nous rapprochèrent. Je n'avais à cette époque publié que quelques poèmes aux *Cahiers du Sud* et le texte d'une plaquette sur trois peintres destinés à une carrière très brillante : Alfred Manessier, Gustave Singier, Jean Le Moal, et c'est cette plaquette qui avait attiré sur moi l'attention de Mounier. Mais mes rapports avec Béguin restaient encore hypothétiques. Tout laissait penser que ce dernier ne s'intéressant pas particulièrement à la peinture moderne et aux questions d'esthétique, je retomberais dans les ténèbres extérieures dès qu'il aurait remis la revue en route. Les choses auront tourné tout autrement.

On a beaucoup dit que Béguin était un homme dont la puissance intellectuelle s'enveloppait d'une certaine solitude teintée de quelque mépris envers autrui et à tout le moins d'un refus de se gaspiller sur des sujets futiles et avec des importuns. Peut-être vais-je surprendre, mais ce qui m'a toujours frappé chez lui c'est l'extrême attention qu'il était capable de montrer dès qu'il sentait chez quelqu'un une forme d'aptitude pouvant se tourner soit en langue poétique, soit en création romanesque. Je pense que sur ce point mon expérience n'est en rien différente de celle de Jean Cayrol ou de Roland Barthes. Béguin n'était en rien un critique uniquement tourné vers le passé, mais un homme pour qui la littérature reste la promesse d'un avenir imprévisible mais nécessairement passionnant. D'où, chez lui, une curiosité, une patience, une possibilité de s'intéresser à la naissance d'une œuvre, d'orienter un jeune écrivain, non dans son sens à lui, mais dans le sens où cet écrivain aurait le plus de chance de s'exprimer totalement et d'innover un langage personnel.

Il se trouve que pendant son passage parmi nous à *Esprit* j'ai été sans

doute le seul à bénéficier de sa part de ce genre d'attention qui lui permettait de détecter de loin ce qui pouvait naître plus tard. Béguin a certainement été le premier, dans ce cercle de la revue, à discerner chez moi autre chose qu'un chroniqueur de peinture, et j'eus la surprise, quand je lui dis que j'écrivais un roman, de voir s'éveiller et se fixer sur moi son intérêt. Il m'en demandait des nouvelles de temps à autre, et c'est la raison pour laquelle, lorsque je l'eus terminé, je me sentis le courage de confier mon manuscrit à un censeur jugé si redoutable. Béguin enfourna mon roman dans l'énorme serviette bourrée de livres qui le suivait partout, et pendant plusieurs mois ne me dit plus rien à son sujet. Un tel silence, alors que je le voyais plusieurs fois par semaine et que nous avions pris l'habitude de déjeuner assez souvent ensemble et de nous promener autour de Saint-Germain-des-Prés, un tel silence ne pouvait s'interpréter de sa part que comme un refus total de ce que j'avais écrit. Je commençais à penser que Béguin exerçait ainsi cette forme de mépris teinté de nonchalance qui faisait que, dans certains cas, il ne se donnait même pas la peine de formuler un jugement. Et comme c'était la première fois que j'écrivais un roman et que ce roman m'avait mobilisé pendant plus d'une année, il me venait de ce fait beaucoup de tristesse et de perplexité. Or, m'étant ouvert de toute l'affaire à Jean-Marie Domenach qui, travaillant à la revue avec Béguin, connaissait bien ses réactions, Domenach en parla le soir même à Paulette Mounier de laquelle il reçut cette nouvelle stupéfiante : non seulement Béguin n'avait pas rejeté mon *Retour à Cirgue* mais il allait le faire publier conjointement par le Seuil à Paris et par la Baconnière en Suisse. S'il n'avait pas jugé utile de m'annoncer directement la chose, c'est qu'il pensait, confia-t-il à Paulette Mounier, qu'un auteur qui débute ne doit pas se faire trop d'illusions. Mais l'affaire une fois lancée, il m'accorda son soutien, me réservant une place dans ce qu'il appelait « Le Roman légendaire ».

Pour lui l'aventure littéraire ne se concevait pas en dehors du dialogue et il la situait aux antipodes de la négation et de la solitude. Combien de fois, revenant chez lui après avoir dîné au restaurant, m'aura-t-il retenu tard dans la nuit pour me lire ces fameuses lettres de Bernanos dont lui seul était capable d'indiquer la date et de retrouver les destinataires ! Il y avait certes l'homme intérieur, vivant une expérience qu'il ne tenait pas sans doute à partager. Mais il y avait aussi l'homme qui retrouvait l'élan

de sa jeunesse et de ses enthousiasmes dès qu'il parlait de Balzac, de Nerval ou d'Hoffmann. A ce moment-là les barrières tombaient et la conversation pouvait se prolonger avec lui jusqu'au matin. Un tout autre homme, en vérité, dès l'instant qu'on se retrouvait avec Albert Béguin sur le terrain de la poésie et de l'imagination.

Roberto Alvim Corrêa

Ce texte nous est parvenu sous forme de lettre adressée de Rio de Janeiro à M. Pierre Grotzer en date du 2 juillet; nous n'avons fait qu'en retrancher les salutations et les formules personnelles.

[...] Parler du critique remarquable que fut Béguin, de ce que le moindre de ses écrits nous apporte de fertile et de neuf, ne peut résulter que d'un contact toujours renouvelé avec son œuvre. Ce qu'elle propose à notre sensibilité et à notre esprit est inépuisable. Il est regrettable qu'il ne soit pas encore facile de se la procurer intégralement. Il avait à exprimer beaucoup de choses que, dans la crainte de n'avoir pas le temps de nous dire, il acceptait de publier dans des revues aujourd'hui pratiquement introuvables. Votre précieuse et (par ce qu'elle nous signale) impressionnante bibliographie des *Ecrits d'Albert Béguin* nous le rappelle. Ainsi, l'auteur des grands ouvrages que nous savons l'était aussi de centaines d'articles, et d'une correspondance pour la plupart d'entre nous inaccessible, ou pour tous inédite. Or il lui arrivait de mettre beaucoup de lui-même dans une page de journal, dans une lettre à un ami, dans une seule phrase.

Du moins nous vous devons, ainsi qu'à ses éditeurs — et c'est beaucoup — le premier volume de *Création et Destinée*, grand livre d'un critique littéraire, qui était aussi un mystique, mais pour lequel existaient les problèmes sociaux et politiques — jamais, cependant, au détriment de l'intérêt qu'il portait aux êtres dans ce qu'ils ont d'unique. Il avait une curiosité insatiable de ses semblables, le don de les aider à s'affranchir de leurs hantises, le don de l'amitié. Tout, d'ailleurs, ce qui a trait à notre

condition le passionnait. Il était avide de savoir ce que font de la vie, aussi bien les gouvernements, que les peuples, que chacun de nous.
L'incomparable valeur spirituelle de son œuvre est évidente. Le mysticisme qui la traverse, bien qu'on ne puisse le confondre avec aucun autre, n'eût probablement pas été ce qu'il était sans Bloy, Péguy, Claudel, Saint-Bernard, plus tard Bernanos. Sans doute, comme chez tous les mystiques, il naissait d'un élan intérieur, d'un besoin d'union et d'amour, d'un savoir intuitif, ou, au contraire, d'une longue méditation, d'une constante ascèse (Béguin ne se ménageait guère). Ce qui est certain c'est que tout cela lui valait l'étrange avantage de *savoir. Il savait.* Quoi ? Ce que nous ne savions pas. J'étais impressionné, l'écoutais, convaincu, tandis que nous conversions, durant ces instants décisifs, parfois prophétiques, que ce qu'il disait était vrai.
Cette prérogative ne portait nullement atteinte à celui qui, méditatif et actif, était le témoin du monde invisible aussi bien que du nôtre, et luttait en faveur de ceux qui souffrent injustement. Intrépide, combatif, il ne craignait pas de se jeter dans la mêlée. Combien de fois ne m'a-t-il pas répété : « *J'aime la bagarre.* » — Déclaration évidemment inattendue chez un mystique. Mais il s'amusait à se figurer la frousse de quelques-uns à l'idée de la plus légère menace à la loi : « *Tu t'imagines la tête d'X ?* » me disait-il malicieusement en souriant, d'une manière que je n'ai pas oubliée.
Bien entendu, il décelait avant tout dans la bagarre l'un des premiers signes d'une insatisfaction populaire que le maintien de l'ordre par la force cherche à étouffer. Il ne pouvait s'empêcher de se mêler aux événements, de les ramener à certains dénominateurs communs, de les interpréter. Il était tout entier dans ce qu'il entreprenait. Il suffisait de l'entendre parler, de le voir agir, pour savoir non seulement à qui l'on avait affaire mais, si l'on n'était pas dans une totale ignorance de l'écrivain, pour établir plus d'un rapport entre celui-ci et sa vie.
Aussi, [...] je pense qu'il ne sera pas inutile d'étudier son œuvre à la lumière de ses comportements, même les plus quotidiens. Il ne s'agira pas, naturellement, de confondre l'étude de ceux-ci avec ce que peut nous valoir l'exégèse d'un texte. La connaissance de la biographie comme moyen d'investigation critique n'a pas l'importance élucidative, nous sommes tous d'accord, que lui attribuait Sainte-Beuve. Il est vrai que, par la

suite, bien des méthodes nous ont été présentées qui, plus que jamais, laissent intact le mystère de la création poétique. Chez Béguin, la qualité de l'œuvre prolongeait celle de la vie. Tout comme le plus doué des professeurs universitaires, il savait pratiquer la critique historique, établir les classements nécessaires, analyser et juger un ouvrage. Mais la critique telle qu'il la concevait, commençait où l'autre finissait. Par leur qualité, donc, faite d'exigences intellectuelles et morales, ses essais le rejoignaient. La distance qui séparait ce qu'il écrivait de la réalité, par lui journellement assumée, était minime. Je n'ai connu personne dont les écrits aient été plus que les siens fécondés par ce qu'il savait être une extraordinaire aventure : sa vie. Ce scaphandrier du rêve était de ce monde autant qu'on peut l'être, et écrire, pour lui, pouvait consister à nous faire savoir ce qu'il rapportait de ses incursions dans les régions explorées par Nerval et les romantiques allemands, mais c'était toujours témoigner, se révéler, s'engager.

Ecrivain — et quel écrivain ! — il croyait, cela va de soi, aux pouvoirs des mots, et même à leurs pouvoirs magiques, tout en se défiant des abus, des confusions, des délires qu'ils sont susceptibles de provoquer. Il ne les voulait qu'au service d'une vérité qui rectifie, éclaire, fructifie, libère — au service de la vie dans ce qu'elle comporte d'authenticité, de plénitude, de grandeur.

Tel était Béguin, et bien plus. J'exagère, peut-être ? Nous nous connaissions bien. C'est un privilège, pour moi, de l'avoir rencontré, et, ce soir, de tenter de l'évoquer dans cette lettre bien trop hâtive. Excusez-moi. [...]

Le cheminement d'Albert Béguin 1930-1940

Marcel Raymond

Ces années d'avant-guerre, comme elles sont lointaines ! En 1938 [1], Albert Béguin s'interrogeait à leur sujet : « Il serait singulier, mais non pas impossible, que notre époque, malgré ses clameurs et ses troubles, laissât avant tout dans l'histoire le souvenir d'un temps où le mot « poésie » aura joui d'un prestige inouï ». L'histoire (celle de la littérature) lui a déjà répondu par l'affirmative. Béguin citait quelques noms de poètes, quelques noms de critiques, soulignait l'importance du surréalisme, des analyses de Valéry, du débat sur la « poésie pure », où l'abbé Bremond fit entrer dans le jeu Coleridge et Novalis, soustrayant ainsi la discussion au pur climat de Paris pour l'élargir aux dimensions du romantisme européen. Au reste Albert Béguin et moi étions bien persuadés, dès avant 1930, que le romantisme français, tel que le définissaient les manuels, du moins le romantisme des poètes, fut en premier lieu un phénomène rhétorique, le romantisme véritable ne commençant qu'avec Baudelaire. Les jugements sommaires ont quelquefois, dans le transitoire, leur utilité.

Le hasard (est-ce bien lui ?) — l'étrange découverte de Jean-Paul par Albert Béguin, associée à un souvenir d'enfance, mon appel à Leipzig — nous conduisit vers l'Allemagne. Je n'y fus jamais qu'un écolier, plus ouvert aux idées qu'aux œuvres, tandis que mon ami s'engageait fermement dans sa tâche de liseur et de traducteur. Pour mieux dire : dans une grande aventure. Lorsqu'il revenait à la France, il la considérait d'un œil dessillé. Une phrase de Novalis l'avait fasciné : « Le chemin mystérieux va vers l'intérieur ». Cette littérature, qui était la nôtre, il s'agissait maintenant de la comprendre en fonction d'une expérience de portée universelle, d'une « immense exploration métaphysique » [2], qui avait été menée au plus loin, par l'effet de circonstances favorables, dans l'Allemagne de 1800.

L'idée du romantisme intérieur, en France, telle qu'elle s'imposait désormais à Albert Béguin, il l'a esquissée d'un mouvement admirable de ferveur et de jeunesse, dans un article que publia, en mars 1931, *La Revue de Belles-Lettres* [3]. Certes, on y rencontre des formules imprudentes ou qui ne tarderont pas, pour lui, à le devenir, par exemple celle-ci : que la démarche du poète « se confond avec la méthode du mystique »; mais aussi l'expression plusieurs fois répétée d'un long espoir, celui d'une conquête spirituelle et unifiante de l'homme et de l'univers, par une sortie décisive hors du système clos de la rationalité. C'était renouer en fait avec

la tradition de la pensée ésotérique. De plus, à cette date déjà, pour Béguin, les frères de Novalis, de Jean-Paul, d'Hoffmann se nomment Nerval, Baudelaire, Rimbaud. En premier lieu Nerval. Son désir de renverser l'opinion reçue, qui saluait en Nerval le gentil poète du Valois, lui suggère même cette hyperbole, relative aux *Chimères* : « Nerval crée la poésie ». N'était-ce pas indiquer à la critique, si l'on y réfléchit, la tâche qui l'attendait dans les années récentes ? Tout cela étant dit, au surplus, dans un esprit assez proche de la phrase de Michelet : « L'homme est son propre Prométhée ». On en jugera par cette pointe : « D'habiles interprètes catholiques enveloppent encore de leur toile isolante les cris révoltés de Baudelaire et de Rimbaud ». Telle est donc la position initiale d'Albert Béguin critique de la poésie.

De Baudelaire au Surréalisme, qui parut à l'automne de 1933, après un temps où nous eûmes assez peu d'échanges, l'étonna. J'ose ajouter qu'il combla ses vœux, et je ne relis pas aujourd'hui sans émotion le compte rendu qu'il envoya aux *Cahiers du Sud* [4], si clairvoyant, si amical, presque fraternel. En voici le dernier paragraphe, où l'expression tend au paroxysme : « La conception la plus hautement mystique de la poésie peut trouver ainsi son expression humaniste : à travers Raymond et ses poètes, la poésie nous apparaît revêtue de pouvoirs, divins ou démoniaques, nous ne savons; elle est l'expression de notre humilité comme de notre suprême orgueil, le réceptacle de nos angoisses personnelles aussi bien que de notre confiance et de notre incorrigible espoir; elle est en quête d'un don mystérieux et d'une présence parfaite, et cette quête est peut-être défendue. Mais en même temps, elle est concentration dans toute la plénitude du mot, descente vers ce centre qui, en nous, est plus profond que le moi, plus profond que tout — le seul moyen que nous puissions entrevoir de donner l'harmonie à notre être tout entier et de créer, du même coup, l'harmonie entre notre être et tout ce qui n'est pas lui. » Albert Béguin rattachait la poésie au sacré (le mot étant, à l'époque, absent de notre vocabulaire), mais il lui laissait toute sa redoutable ambiguïté. « Divine ou démoniaque », elle était un instrument de connaissance irrationnelle, un moyen de saisir, ou de voir s'échapper pour toujours, ce qui est au plus profond du moi et ce qui le dépasse, cette unité dans laquelle l'homme et l'univers rêvent de se confondre.

J'avais comparé l'expérience du poète et celle du mystique, essayant de marquer leurs ressemblances et leurs dissemblances. C'était l'objet du dernier développement de mon Introduction et l'idée reparaît en plus d'un chapitre. Le débat, entre Albert Béguin et moi, allait y trouver son point de départ. A peine achevé son compte-rendu pour les *Cahiers du Sud*, il écrivait pour *Présence* l'étude intitulée *Poésie et mystique* [5], mais pour s'arrêter de préférence à ce qui séparait les deux ordres d'expérience, Il me louait de n'être pas « tombé dans la tentation d'assimiler entièrement l'art poétique à l'expérience mystique ». Il m'approuvait d'avoir noté que « le poète ne peut se déprendre tout à fait des choses », tandis que « le vrai mystique s'efforce de mourir au sensible »; le poète veut *dire*, ajoutait-il, alors que le mystique prétend *vivre*, « vivre sur terre et avec des facultés humaines une vie divine ». Que le mystique, au terme de son expérience, accède au silence, c'est ce que j'avais rappelé, le poète étant, par essence, un trouveur de mots et d'images, même si son langage vise à appréhender une réalité toujours fuyante. Béguin allait plus loin, et mettait le fait en évidence que tout *commence*, pour le mystique, par un acte de foi. « Pour un saint Jean de la Croix », insistait-il, « il ne s'agit pas de trouver Dieu dans les choses, l'Un dans le multiple, mais, au contraire, de partir de l'intuition massive et véritablement première de l'Unité, seule « connue », pour retrouver les choses ». En sorte que si le poète s'avance à la recherche de l'inconnu, en « une investigation sans but que l'on puisse désigner par avance » (dira Béguin, trois ans plus tard, dans une lettre à Joë Bousquet [6]), le mystique, lui, *sait* [7]. Il sait que ce qui est question, c'est son salut, « et connaître est pour lui synonyme d'être et de se sauver ».

Je n'avais pas conduit la discussion de ce côté. Je m'étais tenu dans les parages d'une sorte de gnose tâtonnante et vouée à l'échec. Et cet échec, sinon poétique du moins métaphysique, je n'étais pas loin de le considérer, pour citer *Les Phares*, comme le témoignage même de notre dignité. Sans doute, Béguin, dans son article, se défendait de vouloir « établir une hiérarchie entre la mystique et la poétique ». Dans le même mouvement de sa phrase, toutefois, il notait que, pour le mystique, la poésie demeure « une activité inférieure », ce qui montrait le besoin de dissiper une certaine confusion que *De Baudelaire au Surréalisme* risquait d'entretenir, peut-être par la volonté de l'auteur, entre les variétés d'un mysticisme naturel, que j'avais cru déceler au cœur de la poésie post-baudelairienne,

et la mystique religieuse. De plus, Béguin déclarait que l'Un des mystiques « n'est pas, ne saurait être le Dieu immanent du panthéisme et de certain romantisme, mais précisément un Dieu *autre* en son essence ».
J'avais emprunté à Lévy-Brühl la notion de « participation mystique », par allusion au sentiment global et mystique de la réalité, celui des « primitifs » ou prétendus tels, dont je pensais apercevoir un équivalent dans l'expérience de quelques-uns des plus représentatifs parmi les poètes modernes. Pour eux, devais-je dire peu après, « le rêve est un monde et le monde est un rêve »[8]. L'idée répondait à un besoin de récupérer la totalité du psychisme humain, et d'abord ses couches profondes. Elle pouvait aussi égarer, puisqu'elle paraissait négliger, chez ces poètes, l'apport de la culture et de la conscience. Les dernières pages de *Poésie et Mystique* ont trait à Hugo et à l'ouvrage que venait de lui consacrer Denis Saurat. Albert Béguin en prit prétexte pour opérer très habilement une double disjonction. Denis Saurat avait démontré que par plusieurs de ses croyances spontanées et par son pananimisme, Hugo réveillait en lui le corps même de la « mentalité primitive »; mais il lui avait paru également que les étapes ultimes de son expérience, celles de l'exil, coïncidaient dans leur dessin général avec celles des grands mystiques. Béguin acceptait la première thèse et rejetait la seconde. Il consentait à assimiler mysticisme naturel et primitivisme. Mais le mouvement expansif du moi de Hugo, son ivresse panique, la soif jamais assouvie qui le pousse à se perdre dans « l'immensité, l'infini, l'abîme des espaces », cette spiritualité enfin qui adhère constamment aux mots et aux images, lui semblaient exactement contredire l'expérience des mystiques, disons des mystiques chrétiens, pour lesquels le moi, au terme de son ascèse et de sa concentration, se sent dépossédé par « une présence ». « Le mystique », concluait-il, « ne peut accomplir son expérience que si précisément il « s'arrache » à tout ce qui fait l'essence même de la sorcellerie primitive ou de la magie poétique [...] Dès que l'on reconnaît dans la poésie une tentative pour retrouver ces pouvoirs magiques dont l'humanité fut douée en ses premiers âges — et la poésie moderne est pour une bonne part cette tentative — on reconnaît la différence de nature entre poésie et mystique. Vie mystique et « primitivisme » sont à jamais inconciliables ».
Ce qui séparait nos points de vue se manifesta au printemps de 1934, lorsque je communiquai à mon ami le texte d'une *Note sur le spirituel*

baudelairien[9] que j'envoyais à l'imprimeur. On peut lire dans *Création et Destinée* I sa lettre de Halle, datée du 3 mai [10], dont le projet avoué autant qu'implicite est de dégager la spécificité de la mystique chrétienne, dont Baudelaire ne se serait aucunement approché, même en sa période de « prière ». « Je vois deux attitudes opposées », continuait Albert Béguin, « dans l'extase cosmique et dans la perception en soi d'une présence divine » [11]; même si l'on n'admet pas que Dieu est présent au cours de l'expérience du mystique, concédait-il, il y a un mouvement de dépassement du moi vers une réalité « qui est saisie sous le nom d'âme, ou de présence divine dans l'âme ».

Ma lettre, datée de Bâle, du 6 mai, répondait à la fois à *Poésie et Mystique* et à la lettre que je venais de recevoir. On ne m'en voudra pas d'en reproduire une partie : « J'hésite à te suivre quand tu dis : le Dieu des mystiques ne peut être qu'un Dieu *autre* en son essence. Tous les mystiques le disent, je sais, mais on retrouve dans l'expérience mystique ce qu'on a mis préalablement dans ses méditations, dans sa vie [...]. Au début du XIVe siècle, Gerson demandait à une voyante comment il se faisait qu'elle était sûre de ne plus être elle-même, au moment de l'extase, et d'avoir Dieu en soi. La bonne femme répondait : je l'éprouve en moi, je n'en puis dire davantage. Et le chancelier n'était pas satisfait de cette réponse. Je suis comme Gerson. Disons si tu veux que je ne suis pas croyant, alors que, peut-être tu l'es. Cette croyance en une *autre* réalité intérieure, je ne puis pas cesser tout à fait de la regarder comme trompeuse. Je ne puis pas cesser de penser que cette présence de Dieu en soi, immédiatement perçue, est peut-être la présence d'une certaine variété du sentiment de l'univers. Peut-être pouvons-nous accéder à ce sentiment, que j'appellerai métaphysique, en nous perdant dans les choses, en les absorbant en nous, pour aboutir à une dissolution spirituelle d'où naît le sentiment de l'unité du monde (mysticisme « naturiste », stigmatisé par Seillière); peut-être aussi, par la voie intérieure, en rompant avec le monde des objets — mais en apparence seulement, et de manière toute relative (l'univers cesse-t-il jamais de nous *informer*, même quand nous prétendons fermer toutes les portes qui ouvrent sur lui ?) parvenons-nous à un sentiment de l'univers plus dénudé, à une adhésion plus immédiate à des puissances cosmiques. C'est alors que le mystique croira toucher le

« fond » de l'âme, ou cette âme plus vraie que la sienne, qu'il nomme Dieu. Pour l'instant, je préfère m'en tenir là » [12].

Notre désaccord trouvait-il donc sa racine au plus intime de nos vies, sans que nous l'eussions avoué jusqu'à ce jour ? Etait-ce ce qui sépare l'incroyance de la croyance ? « Si tu veux... » avais-je écrit pour désigner une position malgré tout incertaine, parlant de moi comme je l'eusse fait d'un autre. Dans sa réponse du 9 mai [13], Béguin s'avançait davantage, tout en adoptant aussi une attitude de réserve et d'expectative : « Cela ne veut pas dire encore que je sois « croyant » (le suis-je ? parfois, certes, mais il est rare que cette quesion me semble avoir un sens...). » Nous en étions toujours, tous deux, à des degrés différents, au stade de l'interrogation. Béguin ajoutait toutefois que l'expérience mystique n'était pour lui (il faut souligner l'adverbe et peser chaque mot) « que la plus attrayante depuis longtemps des choses inaccessibles ». Quant à l'objet en litige, la différence entre nos points de vue était à ses yeux « irréductible ». Sentiment de l'univers, adhésion à l'univers, revêtant des modes infiniment variés, selon que la mystique est dite naturelle ou surnaturelle... Béguin me rétorquait que la mystique véritable est la connaissance d'un « Dieu transcendant à l'univers dont l'existence est anéantissante pour l'univers ». Et ce Dieu transcendant ne devient immanent, pour l'âme mystique, que lorsque celle-ci atteint son faîte.

Je comprends mieux aujourd'hui ce qui agaçait mon ami dans mon essai de traduire le langage des mystiques, quels qu'ils fussent, et de mettre une explication à la place d'une extase. Il craignait de percevoir dans mon attitude un souvenir des méthodes psychologiques ou physiologiques que nous avions, d'un commun accord, fait profession de récuser, méthodes s'appliquant aussi bien à l'étude du « cas Nietzsche » qu'à celle de « l'échec de Baudelaire » [14]. Et il en arrivait à déclarer (moins précautionneux que l'Eglise catholique !) qu'il faut croire les mystiques sur parole. En fait, son refus était celui-là même qui fut presque toujours sa réponse aux prétentions des « sciences humaines », lesquelles réduisent le supérieur à l'inférieur après l'avoir considéré du dehors. La manière qui allait être la sienne de condamner, ou de suspecter, sauf exceptions (elles sont rares), les *explications* de la poésie, et de tous les « états intérieurs », par la psychanalyse ou la sociologie, trouve là, probablement, sa première expression décisive. Dans les lignes que voici, je salue un parti-pris net,

adopté non sans un léger fanatisme, et annonçant un comportement qui sera plus d'une fois celui d'Albert Béguin après 1940 : « Si le mystique me dit que Dieu seul est et que, dans la connaissance, le monde est anéanti, cela ne peut être que vrai : de même quand le poète me parle de correspondances entre les sons et les couleurs, de « pays » que je n'ai pas vus. Si je me mets à chercher les « illusions » de Rimbaud qui auraient « pris la forme » de son Enfer, je suis aveugle. De même si je mets « sentiment de l'univers » là où le mystique dit « présence de Dieu, naissance de Dieu dans l'âme », je veux à tout prix faire du mystique un philosophe, un poète, ou, pis encore, voir comment se fait en lui cette « substitution ».

J'ai dû répondre à cette lettre. En quels termes ? Le texte n'en a pas été conservé. Le problème est d'importance et il faudrait pour le poser seulement un patient pas à pas. Aujourd'hui, où je ne songe pas à me réclamer de l'incroyance, je dirai qu'une étude psychologique des activités dites mystiques ne me paraît pas sacrilège. Il n'y a pas de domaine réservé, de passages interdits. Mais il y a des méthodes qui supposent, qui impliquent, une négation préalable, et d'autres qui concèdent au lecteur, après avoir suivi au plus près les moindres nuances du langage du mystique, le choix du oui ou du non. Dieu est « laissé en blanc », et je reste libre de pressentir dans ce blanc la présence d'un Etre absolu. Béguin s'en prenait dans sa lettre aux travaux d'Henri Delacroix. Relisant récemment les pages de ce dernier sur Mme Guyon (écrites vers 1910), elles ne m'ont pas semblé inutiles, ou choquantes. Depuis lors on a fait mieux (et pire...). D'autre part, s'il est vrai qu'il faille accepter le symbole comme symbole, il n'en demeure pas moins qu'il y a une psychologie propre à l'expression symbolique qui permettra d'en appréhender le sens, un sens non réductible d'ailleurs à un énoncé purement logique. En conclusion, la meilleure interprétation sera celle qui tiendra compte de ce qu'il y a de plus intime et de plus irréductible dans l'expérience mystique — ou dans celle du poète, de l'artiste en général — *telle qu'ils la décrivent* et sans obstruer *a priori* le chemin de la transcendance, ou celui de ce que je continue d'appeler une inspiration.

Lorsqu'Albert Béguin a soutenu sa thèse de doctorat sur *L'Ame romantique et le Rêve*, à Genève, en 1937, le doyen de la Faculté des lettres m'a soufflé : « Au fond, nous n'avons pas affaire à un ouvrage scientifique ».

Je lui ai répondu que nous avions à juger quelque chose de différent, et de plus rare. Ma *Note sur le spirituel baudelairien* (du printemps de 1934) avait permis à Béguin d'affermir le point de vue qui allait le guider dans l'élaboration de son grand ouvrage, à savoir que le monde à nous dévoilé par telle œuvre de poésie (à plus forte raison celui des mystiques) doit être accueilli comme une vérité. A la première page de son *Nerval* (qui date de la fin de 1936), il a recopié en exergue cette phrase d'*Aurélia* : « Quoi qu'il en soit, je crois que l'imagination humaine n'a rien inventé qui ne soit vrai, dans ce monde ou dans les autres, et je ne pouvais douter de ce que j'avais *vu* si distinctement ».

Autre chose encore, dans ma Note, avait gêné Albert Béguin. Elle prétendait ne considérer qu'un aspect de la vie intérieure du poète, et gardait de ce fait quelque chose d'abstrait, de trop peu applicable à l'unique Baudelaire, dont tous les mouvements sont profondément liés. « Tout s'est développé », commentais-je, le 6 mai, « à partir du poème de *La Chambre double*, et de l'interprétation de quelques phrases de ce poème; j'ai cherché ensuite à creuser droit devant moi... » Je n'avais donc pas voulu évoquer ce que Béguin appelait dans sa lettre « le paysage total », tenant pour acquis le tragique, la misère du poète. Dans la lettre de mon ami (du 3 mai), j'avais pu lire : « Il ne faut jamais oublier, je crois, ce qu'il y a de *désespéré* dans tout geste, tout acte de Baudelaire : cette terrible conscience de ne trouver satisfaction que dans l'extase et d'être retenu loin de l'extase » (Est-ce un aveu détourné ?) Quant à moi, sans oublier ce fond de désespoir, j'avais présenté de l'expérience baudelairienne une vue partielle. Or la critique d'Albert Béguin était en train de devenir, par une exigence de nature, une critique globale, synthétisante. *L'Ame romantique et le Rêve* est une vaste synthèse, et chacun de ses chapitres, précédé du nom d'un écrivain doublé de celui d'une étoile, compose un monde, un mythe même, si l'auteur étudié n'est saisi qu'en fonction de ce qui rattache le jeu de l'imagination onirique et celui de l'imagination diurne, le rêve et la poésie. On examinera avec fruit, de ce biais, toute l'activité critique de Béguin, jusqu'aux articles où il ne se réfère qu'à une œuvre particulière. On s'apercevra que son sens de la complexité de l'homme, de « l'intégrité humaine », disait-il, à propos de mon livre, de la destinée personnelle aussi et de tout ce qu'elle suppose, dans une cer-

taine mesure, de fatal en ses manifestations, l'invite toujours à nier l'isolement des pouvoirs humains pour saisir des ensembles. Sa présentation générale de Reverdy, ses mises-au-point successives sur Supervielle, sont des modèles parmi d'autres de cette démarche enveloppante, et je noterai par exemple que les réserves que lui a inspirées la lecture de l'ouvrage d'Odette de Mourgues, *Metaphysical, baroque and précieux poetry*, se réduisent à ceci d'essentiel, à ses yeux, que l'auteur a posé ses poètes « dans un espace isolé, par rapport à un univers de la poésie séparé par l'intelligence de tout contexte humain » [15].

De ce grand livre devenu classique, *L'Ame romantique et le Rêve*, où il est parlé romantiquement du romantisme, je dirai qu'il est issu d'une expérience de la lecture comme expérience humaine totale, et mise en question des fondements de l'être. La notion de rêve y est prise d'ailleurs dans des acceptions contiguës, mais distinctes, qui vont du véritable rêve nocturne au *nachgetraümt*, composé après et d'après celui-ci, aux variétés de la rêverie, se haussant jusqu'à l'extase contemplative, au rêve éveillé ouvrant quelquefois sur une « seconde vue ». Mais toujours il s'agit de s'avancer au-delà de « la conscience orgueilleuse des temps modernes » pour se rendre sensible, à nouveau, à « tous nos autres liens avec le réel » [16]. Le rêve est alors senti comme un avant-goût de l'unité. Tous les degrés de la conscience s'échelonnent de l'inconscient à une supraconscience. Le mal est dans l'existence séparée, et l'homme, « par le bon usage qu'il fera de la conscience — qui est issue de la séparation — arrivera à se réemparer de l'Inconscient et à réintégrer l'univers dans son unité première » [17]. Ici le terme d'Inconscient (avec majuscule) ne doit pas être confondu avec celui dont use la psychanalyse, puisqu'il désigne « le fond de l'âme », où l'univers se reflète et que Dieu peut venir habiter.

Tout au long de ce livre, qui est une œuvre profondément subjective, et « sympathique », l'auteur donne son adhésion première à la *vérité* qu'imaginent tour à tour Novalis, Jean-Paul ou Arnim et il les accompagne dans leurs tâtonnements, dans leurs espoirs, au besoin jusqu'aux abîmes. En sorte qu'il est plus d'une fois malaisé de savoir où se trahit, dans une enquête qui est une quête, la vérité qui est proprement celle d'Albert Béguin. De lieu en lieu, néanmoins, on l'aperçoit qui se prononce. Ainsi

lorsque se constitue une sorte de dialectique, si révélatrice, qui tend à faire du rêve la réalité et de la réalité un rêve, les deux états cessant de s'opposer pour échanger en quelque sorte leurs pouvoirs. Ce qui est devant moi, je le vois se résorber dans un fond infini et absolu; et mon rêve, je le vis comme une rupture des limites du moi, comme une participation à des domaines auxquels ma conscience éveillée m'interdit l'accès. « Le monde supérieur », selon Novalis, « est étroitement mêlé à la trame de la nature terrestre » [18]. Mais c'est aussi bien le chemin qui va vers l'intérieur qui permet ce dévoilement de l'au-delà des choses.

Si *L'Ame romantique et le Rêve* a placé Albert Béguin dans la voie d'un progrès spirituel, la méditation par laquelle son livre s'achève le montre assez clairement. « Au cours du rêve, je suis seul... » Dépouillé, dénudé, « créature anonyme »... Mais ensuite les choses se donnent à lui à nouveau, non point fuyantes, évanescentes, irréelles, douées au contraire « d'une étrange réalité ». Les êtres participent aussi à cet acte de reconnaissance : « Créature, je suis avec les autres créatures dans cette plus profonde des communautés, qui n'existe qu'au centre de l'âme ». Un renversement s'est accompli, puisque c'est la solitude du rêve, le mot désignant ici une descente au centre du moi, qui a arraché l'homme à sa solitude. Il y a plus : « Pour avoir désespéré de tout ce qu'offrait le monde, je ne suis pas arrivé à la désolation ». Et c'est maintenant le mot joie qui vient sous la plume de mon ami, c'est le mot enfant, le mot paradis. Jusqu'à cette dernière phrase : « Du fond des fonds de la tristesse qui nous avait détournés de la vie s'élève le chant de la plus pure allégresse ».

Ce langage, on aurait tort de le regarder, à cette date de 1937, comme celui d'un converti. Quelle valeur alors lui attribuer, sinon celle d'un pressentiment, peut-être passager, de la proximité « des choses inaccessibles » ? J'avais fait un sort, dans mon livre, au propos d'Aragon sur « le grand échec qui se perpétue », celui du poète, dans la mesure où il rêve d'un éclatement de la condition humaine. Voici qu'Albert Béguin s'engageait dans une autre direction. Au sortir du labyrinthe, il se tournait vers l'enfance, s'arrêtant au seuil de cet esprit d'enfance, qu'il avait rencontré déjà chez Péguy, au temps de sa première jeunesse, puis oublié, et qu'il retrouverait, qu'il saluerait plus tard chez Bernanos. Cette méditation, cette espèce de profession d'espérance, il l'a reprise dans l'étude sur *Les*

Romantiques allemands et l'Inconscient, qui figure dans la première édition du numéro spécial des *Cahiers du Sud* sur *Le Romantisme allemand* (1937), et elle forme la dernière partie du texte intitulé *Le Rêve et la poésie* (*Cahiers G.L.M.*, 1938), tout entier republié, presque vingt ans plus tard, dans *Poésie de la Présence*.

Les mois qui suivent immédiatement la publication de l'*Ame Romantique et le Rêve* et celle, à peine antérieure, du fascicule des *Cahiers du Sud*, sont jalonnés par un échange de lettres avec Joë Bousquet, qui ne fut jamais un correspondant facile. Ses lettres sont le monologue très accidenté, très émouvant d'un poète condamné à l'inaction totale et dont la pensée, s'enroulant vertigineusement sur elle-même, emprunte le lexique des philosophes. Pour Joë Bousquet, soucieux toujours de remonter à ses origines, la question est de s'assimiler le catharisme aussi bien que le romantisme, qu'il prolonge jusqu'à Hegel et Marx, mais pour soutenir une interrogation infinie. Béguin ne pouvait qu'être intimidé, et même saisi de crainte (il l'avoue [19]) devant les ratiocinations brûlantes d'un grand malade. Que répondre à sa profession de foi matérialiste ? « Peut-être *inventez-vous* votre « matière », comme vous inventeriez un ange ou un personnage mythique, ou encore la perception de ce qui se passe dans la plus microscopique des cellules qui vous composent » [20]. Je ne crois pas qu'il s'agisse en ce cas d'une échappatoire. Quelques lignes plus haut, Béguin avait écrit qu'il ne savait quel usage faire du système d'un philosophe quel qu'il soit, ni « ce que l'on gagne à apprendre son vocabulaire ». Simple moyen de refuser le combat ? Du point de vue de Béguin, la philosophie presque entière bascule dans le champ de la conscience orgueilleuse, de la raison raisonnante, qui ambitionne de reconstruire le monde dans l'abstrait. Peu s'en faut qu'elle ne soit l'anti-poésie.

Mais les lettres de Joë Bousquet ont permis à son interlocuteur de souligner ce qu'il appelle « le paradoxe de tout le romantisme », qui est celui-là même de la poésie moderne. J'avais déploré la rationalisation du surréalisme, son empressement à rendre les armes à Freud; dans un exposé de 1935 [21], j'avais montré le mouvement de libération des puissances poétiques constamment gêné par « les modes de pensée naturels d'un siècle scientifique ». Plus précisément, aiguillonné sans doute par un article assez incompréhensif de Dadelsen sur son livre, Albert Béguin cernait le

paradoxe « qui consiste à vouloir tirer au grand jour cela même qui n'est fécond qu'avec la protection de la nuit ». Il insistait deux pages plus loin : « Sachant qu'en nous il y a une région de richesse et de fécondité d'où montent tous nos actes créateurs, nous savons en même temps qu'il est à peu près impossible de faire progresser la conscience que nous en avons sans diminuer cette richesse et tuer cette vie précieuse. Or, *on n'arrête pas à volonté les progrès de la prise de conscience* »[22]. Dans le même temps, traitant pour la revue *Messages* du *Poète et son mythe*[23], il relevait l'espèce de scission qui s'accomplit dans l'esprit du poète, et risque de compromettre sa création, entre deux états de la parole qu'il désignait par allusion au « logos » et au « mythos », le premier asservi aux conventions logiques, le second s'ouvrant sur les profondeurs de l'imaginaire. Le dilemme, ou le paradoxe, lui apparaissait donc clairement. Ce qui distingue peut-être l'article de *Messages* des lettres à Joë Bousquet, c'est que, dans celui-là, il attribuait au langage mythique et au processus créateur en général une fonction salvatrice, ou cathartique, celle de conjurer l'angoisse humaine, tandis que, s'adressant à Bousquet, eu égard vraisemblablement à sa destinée tragique, il accordait le pas à la fatalité de la prise de conscience. Il fallait donc tenter l'aventure, soit « exercer à la fois tous les pouvoirs qui nous sont départis », au risque même du plus grand désordre, de l'échec et du désespoir. A moins qu'un jour une « synthèse souveraine » ne vienne récompenser le poète.

Qui ne voit qu'ici et depuis quelques années, chez Béguin, en moi-même, pour bien d'autres, une confusion se prolongeait entre l'idée de poésie, un appel sourd à la magie, une certaine notion de l'expérience mystique, rêvée d'après les livres, et une recherche métaphysique (on commençait à dire existentielle), recherche de ce que je nommerai, posant une sorte de moyen terme, à l'acception large, une *présence absolue* ? Face à Joë Bousquet, Béguin était ressaisi par l'esprit d'aventure, qui progresse à tous risques, sans savoir où, pourquoi, vers quoi. « Investigation sans but que l'on puisse désigner par avance », écrit-il; « d'une portée immense, mais indéfinissable ». « Tout ce qui complique ce problème est le bienvenu, et la dignité humaine n'a jamais consisté à tenter le possible, à explorer le connu ». L'essentiel est de partir, « sans but qualifiable ». *Der Wanderer*, nouvelle incarnation de l'ancien mythe du voyageur ! Mais « on ne part pas », chantait Rimbaud...

Où donc situer Albert Béguin, en ce mois de janvier 1938, date de sa seconde lettre à Joë Bousquet ? Dans les derniers paragraphes [24], il définit le poète romantique (lui seul ?) comme en attente d'un événement (et les exemples qu'il donne sont les plus variés qui soient, de la vue d'une couleur à la vision d'un rêve), d'un événement qui pénètre la vie et la change, parce qu'elle a réintégré alors la réalité la plus réelle. « Je n'ignore pas », poursuit-il, « qu'ici précisément tous les doutes sont possibles. Pour moi je parie pour l'absolue authenticité de ces avertissements ». Solution provisoire, reconnaît-il. Incapable de fournir aucune preuve, il reste à recourir « au mystère en tant que tel ». L'engagement repose sur un pari. Et Béguin se réfère alors à l'article sur *L'Ame romantique et le Rêve* [25] que je venais de publier dans *Yggdrasill*. Comment ai-je pu oublier qu'il m'avait appelé à intervenir dans ce débat, comme l'ami qui doute et, « en face de l'espoir où je me maintiens », dit Albert Béguin [26], exprime les objections et les doutes « qui m'atteignent parfois de la façon la plus lancinante ». Des lignes de mon article qu'il a voulu reproduire, je cite les premières : « Si le chemin mystérieux va vers l'intérieur, comme le veut Novalis, il est permis de penser que ce chemin mène au sentiment du réel plutôt qu'au réel lui-même. Au plus profond de l'esprit, il y aurait une absence irrémédiable, le retrait absolu de l'existence. L'homme s'arrêterait devant ce vide infini et imperceptible. Mais peut-il s'avancer si loin sans *croire* qu'il touche au but... »

J'essaie de suivre les traces d'Albert Béguin jusque dans l'immédiat avant-guerre. Au printemps de 1938, puis au printemps de 1939, paraissent dans *La Revue de Paris* et dans *Esprit* [27] deux grands articles sur l'idée de poésie. Les deux ouvrages qui en sont l'occasion, *L'expérience poétique*, de Rolland de Renéville, puis *Situation de la poésie*, de Raïssa et Jacques Maritain, y sont présentés l'un après l'autre avec une sympathie inégale.
La question est toujours de savoir sur quoi s'appuyer « pour établir qu'il existe une *expérience* particulière au poète, distincte de celle du mystique et du métaphysicien, et pourtant orientée comme elle vers une ambition de *connaissance* ». La démonstration assez abrupte de Rolland de Renéville est imprégnée de mystique et de métaphysique orientales, comme l'était, quelques années plus tôt, déjà, la pensée de tous les collaborateurs de la revue *Le Grand Jeu*. Elle repose sur l'idée d'une conscience

universelle où le moi se perd. Celle-ci, comme l'enseigne l'histoire des diverses mystiques, peut s'atteindre par une voie passive, celle du plus grand désintérêt, ou par une voie active, celle d'une attention extrême. L'abandon aux automatismes psychologiques que pratiquaient les surréalistes rappelle la première; la seconde ferait songer à l'acte réflexif indéfiniment renouvelé par Valéry, et à son « refus d'être quoi que ce soit ». L'une et l'autre visent au fond au même but, qui est celui de la dépersonnalisation. « L'inconscient », écrit Rolland de Renéville, « ne peut se concevoir que par rapport à une zone qui s'oppose à lui [...]. Que cette zone disparaisse, et l'inconscient cessera d'être tel, pour devenir une réalité spirituelle sans limitation, dont il est loisible de prévoir que son attribut sera la soi-conscience infinie » [28]. Ainsi la nuit tend à se fondre dans le jour, et le jour dans la nuit. Sans cesse élargie, la conscience s'identifierait alors à un esprit absolu.

Le difficile est de faire sortir quelque chose de ce vide, de cet absolu, de faire naître de ce silence une parole, mais une parole dont l'usage, commente Béguin, rendra toute parole insuffisante et inutile. La contemplation de l'Etre, l'Inde dit la non-dualité, dont on n'approche que par des négations, est proprement l'indicible. Cependant le poète parle. Ce qui authentifie son langage, estime Rolland de Renéville, c'est que le mot est identique à l'idée et que le verbe du poète est un reflet du Verbe divin. Le talent démonstratif de l'auteur se fonde ainsi sur quelques actes de foi. Quant à moi, je croyais respirer dans son livre l'atmosphère à la fois fascinante et desséchante où m'avaient fait entrer les ouvrages de René Guénon, et ma formule, « adhérer à l'univers », que Béguin avait mal accueillie dans ses lettres de 1934, retrouvait à mon gré une sorte de légitimation. Toutefois, je pressentais que la prétention de Rolland de Renéville de faire intervenir dans le débat les surréalistes était l'effet d'un malentendu, et aussi combien il était improbable qu'une ascèse du genre de celle qu'il schématisait pût conduire à l'élaboration d'un poème.

La réaction d'Albert Béguin fut plus massive que la mienne. D'anciennes idées, qui étaient plus qu'en germe dans ses textes précédents, allaient gagner en virulence, en chaleur. Il lui parut que les définitions de Rolland de Renéville restaient « en deçà de ce qu'est réellement la poésie ». A une grande épure abstraite, où se succédaient à basse température des « actes anonymes », il oppose la réalité humaine, et il le fait avec des mots sim-

ples. Les poètes sont « des êtres de chair, tourmentés par le désir et l'angoisse »; à l'origine de leur inspiration, il y a « une urgence personnelle »; le poème lui-même est le développement d'un « cri »; la poésie est un drame, qui « se situe dans un être concret ». Au départ de ce refus, il y a presque un réflexe vital.

Béguin reconnaît ensuite l'existence d'une crise de la poésie. Sa cause principale, il la voit de nouveau dans le progrès de la conscience, d'une conscience réflexive toujours plus exigeante, mais qui est en soi un principe de croissance, donc impossible à déraciner. C'est là un des thèmes de *Situation de la poésie*, et la pensée de Maritain, dont le livre venait tout juste de paraître, fait l'office de ferment au long de l'article sur Rolland de Renéville. Si le besoin de saisir la poésie en sa pureté caractérise la démarche des poètes depuis Baudelaire, « cette présence d'un esprit conscient de ses fins, au moment de la création, en détruit la condition essentielle ». (Je cite Béguin). C'est là le paradoxe qu'il soulignait déjà dans sa seconde lettre à Joë Bousquet. Maritain, auquel il se réfère, s'exprime en philosophe : replié sur sa propre substance, le poète s'attache au « fonctionnement », en elle, de ses « puissances poétiques », et il n'est plus à même de « poursuivre son chant créateur ». Comment surmonter le paradoxe, se demande Béguin, sinon par « un nouvel effort de réflexion », et en rendant sa primauté à l'acte de *faire* ? Alors, le poème, se dégageant peu à peu du sujet, au plus profond duquel il est né, tendra à être comme un œuf, comme un objet. « Telle est bien l'insuffisance des tentatives modernes [...], elles se considèrent comme des *tentatives*, et l'on parle sans cesse de « tentative poétique », alors qu'il s'agit de *faire* et non de tenter ». La formulation est incisive. On l'a pu voir se préparer. Tout de même, elle peut surprendre, en ce qu'elle semble avoir d'exclusif, qui vient de lire *L'Ame romantique et le Rêve*, ou l'exégète récent d'*Aurélia*. Le moins qu'on puisse dire est qu'ici l'idée d'aventure, de quête, de recherche de soi et de la réalité, est subordonnée à la notion d'œuvre, et d'œuvre à construire. S'étonnera-t-on alors que le poète français proposé en exemple soit Claudel ? [29]

Dans la méditation par quoi se termine son livre, Albert Béguin semblait émerger du rêve pour affronter « une vie toute neuve », pour pénétrer enfin dans « la réalité », mais dans une réalité qui se serait assimilé le monde du rêve, ou dans laquelle le rêve demeurerait comme en suspens.

Le poète qu'il imagine maintenant sera « capable d'étonnement comme si ses paupières se levaient pour la première fois sur le spectacle neuf, et neuf lui-même dans cette naissance du monde, il nous *donne* dans son chant la terre et sa splendeur ». Chaque chose, inextricablement liée à toutes les autres, est alors une « syllabe » du texte total, et Béguin cite deux fragments des *Grandes Odes*, qu'il commente : « Le choc d'où naît la poésie — ce lien intime soudain établi entre une image et le cœur du poète, cette « connaissance émouvante » — ne se produit qu'à la faveur d'un instant où l'esprit appuie, d'une pesée toute particulière, sur les choses réelles ». « Le poète ne peut se déprendre des choses », avais-je écrit dans *De Baudelaire au Surréalisme*, et nous étions d'emblée tombés d'accord que c'est là au premier chef ce qui séparait l'expérience poétique de l'expérience mystique. Béguin affirmait désormais davantage. Il disait qu'une poésie uniquement tournée vers le rêve, « déséprise de tout le spectacle visible, se prive à la fois du spirituel et du sensible ». Claudel, son répondant, était le poète de l'ivresse solaire et celui qui « apporte à chaque chose sa délivrance ».

S'il y a une crise de la poésie, c'est peut-être que l'humanité est en train de se fourvoyer et que l'homme se trompe sur sa vraie nature. Le 3 mai, le 9 mai 1934, mon ami me parlait de l'âme, mais il le faisait en interprète fidèle du langage des mystiques. Dans son grand livre, le mot, qui revient à chaque chapitre, est pris d'abord dans ce mouvement de sympathie qui conduit le critique à décrire au plus près l'univers des poètes. Mais le titre lui-même : *L'Ame romantique* ? Je l'avais questionné là-dessus, l'expression pouvant désigner une essence, une réalité collective inconsciente, etc., et sa réponse nous avait laissés tous deux insatisfaits. Discutant les thèses de Rolland de Renéville, Albert Béguin situe, en l'homme, au-delà ou en deçà de « la couche des automatismes, des spontanéités et des instincts », « un foyer plus intérieur, où l'être retrouve, non pas son unité superficielle d'individu social, mais l'unité de l'âme, de la créature appliquée à se découvrir un centre vivant et à connaître son destin ». Toutes choses déjà dites par lui, dans lesquelles toutefois il s'engage maintenant plus profondément et qui frappent ici par le ton, qui est celui du témoignage, par l'accent, qui est celui d'une pensée militante.
Et c'est à Maritain, dont il venait de faire la connaissance, qu'Albert Béguin

va demander de préciser « le terme commode et ambigu d'inconscient ». Certes, il y a longtemps que, se refusant à réduire celui-ci à l'image d'une « chambre de débarras »[30], il lui arrivait de se référer à C.G. Jung, avec plus d'élan à C.G. Carus, qui fut à ses yeux « le grand philosophe de l'inconscient » du romantisme tardif[31]. En chaque être humain, Carus dressait une frontière, au reste sans étanchéité, entre un inconscient *relatif*, assez assimilable à celui que Freud entend analyser, et un inconscient *absolu* (qu'on aurait tort de confondre tout à fait avec l'inconscient *collectif* de Jung). « Impénétrable à la conscience », commente Béguin d'après Carus, cet inconscient absolu influence « notre existence entière », dépasse « notre existence individuelle et assure notre insertion dans la vie cosmique ». Mais l'expression de vie cosmique risque d'égarer dans les zones du mysticisme naturel. Le propos de Maritain est plus ouvertement spiritualiste et religieux lorsqu'il définit, en une formule que Béguin souligne, « *l'inconscient de l'esprit en source* — caché à l'intelligence raisonneuse dans cette épaisseur de l'âme où tous les pouvoirs de celle-ci ont commune origine ». En ce lieu peut jaillir l'inspiration, qui est « l'esprit de l'expérience poétique ».

Dans *De Baudelaire au Surréalisme*, j'avais fait de la poésie « je ne sais quel moyen irrégulier de connaissance métaphysique ». A partir de là tous les malentendus étaient possibles, et ils ne manquèrent pas de se produire. Maritain nous invitait à voir plus clair. Il ne voulait en aucune façon que la poésie fût « un moyen ». « La poésie n'a pas d'autre but qu'elle-même » déclarait déjà Baudelaire, après Poe. « La poésie *est* connaissance incomparablement, (disait le philosophe) : connaissance-expérience et connaissance-émotion [...], connaissance germe d'une œuvre (et qui ne se sait pas, et qui n'est pas *pour* connaître) ». En un passage plus significatif encore de *Situation de la poésie*[32], il posait que « cette connaissance n'est pas préalable ni présupposée à l'activité créatrice, mais inviscérée dans celle-ci, consubstantielle au mouvement de l'œuvre ». Albert Béguin ajoutait cette remarque : « Le livre de Jacques et Raïssa Maritain, dans sa brièveté, pourrait mettre un terme, pour quelque temps, aux discussions poursuivies depuis de longues années, à la suite de Bremond d'abord, de Marcel Raymond ensuite, sur l'essence de la poésie ». Et il appelait à grand raison les liseurs de poètes à se tourner vers les poèmes.

Le 4 septembre 1938, Béguin m'écrivait : « Tu te dis plus oriental que moi. Chose curieuse, que cet accord de nos mouvements pendulaires qui fait que d'année en année, à nous deux représentons assez bien une synthèse — seulement ce n'est pas toujours le même qui se tient au même pôle. Il me paraît que l'an dernier au moment de ma thèse, tu avais une positions moins « désintéressée » que la mienne et que tu m'invitais à corriger une tendance à la perte de soi. Aujourd'hui, n'est-ce pas le rapport inverse ? Car pour moi je me sens de plus en plus attiré par ce « certain christianisme » dont tu parles : j'ai relu une grande partie de Claudel, et je me sens bien plus près de lui que de toute forme d'extase « impersonnelle ». Peut-être est-ce surtout la relecture de mon livre qui, en me montrant où j'avais été, m'a enseigné où j'allais. Au reste, rien qui ressemble à une palinodie ou à une conversion... » [33]

Tel était donc notre sentiment. Il semblait que nous fussions partagés entre la tentation de l'Orient et la tentation de l'Occident. Le livre de Rolland de Renéville, en cette année 1938, représentait la première, celui de Maritain la seconde. Car c'est en définitive l'*agir* que celui-ci mettait en évidence. Il regardait la connaissance poétique comme une connaissance de type opératif, il réclamait du poète qu'il sortît de lui-même pour donner vie au poème, par un acte créateur; seul moyen d'échapper au paradoxe auquel semble condamnée une réflexivité trop aiguë. Mais Béguin se reportait, dans sa lettre, à ce que lui avait enseigné son livre, qu'il venait de relire pour l'alléger, en vue d'une édition plus maniable. Les mots de joie, d'enfance, de réalité qui s'étaient offerts à lui en cette étrange dernière page, qui célébrait comme par anticipation des retrouvailles et présageait une réconciliation, il saisissait mieux ce qu'ils avaient voulu dire. « Au reste, rien qui ressemble à une palinodie ou à une conversion... » ? Mais le moment de se rendre approchait. Une exigence de nature religieuse avait trouvé longtemps à se satisfaire dans une idée de la poésie confinant au sacré, associée aux pouvoirs humains les plus hauts, les plus suspects aussi, capables de jeter le poète à sa perte ou d'assurer son salut. Ce qui se produisait, en cette année 1938, n'était-ce pas une sortie progressive hors des ténèbres et aussi, dans une mesure qui serait à préciser, un commencement de désacralisation, de démythisation de l'idée de poésie ?

J'ai pu jusqu'ici, non sans quelque artifice, m'abstenir de toute allusion à l'« avant-guerre ». En fait, Albert Béguin et moi étions obsédés par l'histoire contemporaine, par le pressentiment du cauchemar qui allait devenir l'unique réalité et menacerait de plonger dans l'inexistence le romantisme et le rêve. Le mouvement oscillatoire qui nous faisait passer de l'Orient à l'Occident concernait aussi, de façon très directe, l'attitude qui serait la nôtre devant la guerre. Il est certain que la conversion de mon ami, s'il faut l'appeler par son nom, se préparait de longue date. Mais tout ce qui était en lui en suspens, encore mal coordonné, ou en sourde germination, a été comme « précipité » par la défaite de la France, par « la ruine de [ses] seules raisons de vivre » [34]. Je n'ai pas à rendre compte d'un acte décisif au sujet duquel il ne m'a jamais renseigné ouvertement. Le monde comme empire du démon, lieu de déchaînement des puissances mauvaises, il était permis à un esprit religieux, en 1940, de ne plus voir autre chose que cela. Mais Béguin était par nature mal disposé à l'égard du dualisme des gnostiques comme à l'égard du pessimisme des jansénistes. Une grande espérance s'était saisie de lui, que soutenait une foi dans le mystère de l'histoire et dans l'interpénétration du temporel et du spirituel. C'est l'idée chrétienne de l'Incarnation, sous sa forme strictement catholique, celle qu'il rencontrait chez Claudel, chez Péguy surtout, puis chez Bloy, qui lui parut répondre à son appel, comme une sorte de transfert, dans l'ordre religieux, de sa croyance antérieure en la possibilité d'une fusion intime de ce qu'il y a de plus secret dans le rêve et de plus intense dans le réel.

Je crois donc qu'on aurait tort de penser qu'en ce moment crucial c'est « la plus attrayante des choses inaccessibles », l'expérience des mystiques, qui, éprouvée enfin de l'intérieur, le détermina à faire le saut. Le mystique essaie de se délivrer du temps, qui est « une défaillance de l'être », assure Fénelon, tandis que Béguin rêvera pour l'humanité entière « d'un salut du temps, dans le temps, par le temps » [35]. Pourquoi « par le temps », sinon parce que sa tâche est de « faire l'éternité » [36]. Albert Béguin avait espéré d'abord « petitement une adhésion incomplète », il l'a écrit à Gustave Roud [37], se reportant sans doute à l'époque où il m'avouait que l'attirait « un certain christianisme ». Mais sa faim avait grandi, son courage, sa témérité, il avait mesuré l'étendue de sa faiblesse et senti son orgueil s'effondrer. Il n'eut donc pas, du moins pas en cet instant, à affron-

ter le catholicisme en sa rigueur dogmatique, ou philosophique. Du même billet à Gustave Roud j'extrais ceci : « Le jour seulement [...] où j'ai enfin crié que je ne serais rassasié que par la totale dépossession de moi, ce vide s'est fait où vient s'installer la divine Présence ».

Lisant pour la première fois *De Baudelaire au Surréalisme*, Albert Béguin avait été sensible à ce qu'il nommait une revendication « intégraliste » [38]. L'intégrité de l'homme, il n'en concevrait plus désormais la réalisation autrement que par la présence en lui d'un Etre transcendant.

Mai 1973

Ce texte doit tenir lieu de Postface à *Création et Destinée* II, à paraître en 1974 au Seuil et à la Baconnière. C'est avec l'aimable autorisation de l'auteur et des éditeurs que nous en donnons ici une prépublication.

[1] *Création et Destinée*, I, 130. — [2] *C.D.*, I, 48. — [3] *C.D.*, I, 47. — [4] Numéro de mars 1934. — [5] *C.D.*, I, 204. — [6] *C.D.*, I, 63. — [7] *C.D.*, I, 212. — [8] *Les Etapes récentes de la poésie française*, 1935, republié dans *Etre et Dire*, p. 204. — [9] Publiée d'abord dans les *Mélanges Paul Laumonier*, republiée en 1942 dans *Génies de France*. — [10] *C.D.*, I, 198. — [11] Dans *Poésie et mystique*, de 1936 (*C.D.*, I, 213-216). — [12] Inédit. — [13] *C.D.*, I, 201. — [14] Ces exemples sont d'Albert Béguin, *C.D.*, I, 202. — [15] *C.D.*, I, 254. — [16] Je renvoie à la 1re édition parue aux *Cahiers du Sud*, en vente chez J. Corti, *Le Rêve chez les romantiques allemands et dans la poésie française moderne*, I, 155. — [17] *Les Cahiers du Sud*, 1937 (voir *C.D.*, I, 56 et aussi *Le Rêve...*, I, 271). — [18] Cité par Béguin, dans *Le Rêve...*, II, 91. — [19] *C.D.*, I, 65. — [20] *C.D.*, I, 70. — [21] *Sur la poésie récente*, republié dans *Etre et Dire*, p. 207. — [22] C'est Béguin qui souligne. — [23] *C.D.*, I, 125. — [24] *C.D.*, I, 70. — [25] Reproduit dans *Etre et Dire*, p. 209. Voir mon commentaire dans *Le Sel et la Cendre*, p. 116. — [26] C'est moi qui souligne. — [27] *C.D.*, I, 129, 139. — [28] *L'Expérience poétique*, rééd. de La Baconnière, 1948, p. 17. — [29] Pierre Grotzer m'apprend que l'essai sur Claudel publié dans *Suisse contemporaine* en février 1941 (et reproduit dans *Poésie de la Présence*) a été composé, sous une forme qui a été peut-être remaniée par la suite, peu après *L'Ame romantique et le Rêve*. Au reste, le 4 septembre 1938, Béguin m'écrivait : « J'ai relu une grande partie de Claudel ». Et durant l'hiver de 1938-1939, il étudiait avec ses étudiants de Bâle Péguy et Claudel. — [30] *C.D.*, I, 56. — [31] *C.D.*, I, 57. — [32] Desclée, 1938, p. 102. — [33] Fragment de lettre déjà cité dans *Le Sel et la Cendre*, p. 142. — [34] Lettre à Marcel Raymond, publiée dans *Les Cahiers du Sud*, No 360 (1960). — [35] *L'Eve de Péguy*, p. 64. — [36] *Sur Emmanuel Mounier*, *Esprit*, 1950. — [37] Lettre du 7 juin 1941. — [38] *C.D.*, I, 198.

BÉGUIN PRÉSENT DANS UN DÉBAT ACTUEL

Création et destinée

Carlo Robert-Grandpierre

L'intérêt d'un livre comme *Création et Destinée* [1] est de rendre compte de manière saisissante des différents domaines dans lesquels l'œuvre critique d'Albert Béguin s'est manifestée. Critique, Béguin l'a toujours été : des œuvres d'abord, mais aussi de la critique elle-même. Ce sont là deux niveaux qui constituent la première et la troisième partie de cet ouvrage. Et il en est un autre, plus théorique, intermédiaire entre ceux-là et assurant leur liaison : sous le titre de « L'expérience poétique »; il consiste en une réflexion sur la philosophie de la poésie, sur le statut donné à la poésie dans la connaissance et — les deux choses allant de pair, d'une certaine manière — dans la communication. Bien que formulée à un niveau général, cette partie n'a rien d'une théorie sèche et ardue; la pensée de Béguin y est dense, mais colorée de mille exemples et portée par la riche expérience de celui pour qui la lecture des œuvres fut plus que de la lecture : une pratique; et la découverte d'une certaine poésie romantique plus qu'une découverte : une initiation.

Mais de tout cela il a été déjà abondamment question dans ce cahier; aussi voudrais-je me tourner vers la troisième partie, « Critique de la critique », qui nous touche peut-être de plus près parce qu'on y voit Béguin aux prises avec les représentants de quelques tendances principales de l'analyse littéraire contemporaine : Barthes, Goldmann, Bachelard... ainsi qu'avec les problèmes méthodologiques les plus importants. Par exemple, à propos d'éditions modernes des *Pensées* de Pascal (Tourneur, Lafuma), il rompt une lance contre les abus d'une certaine critique objective, appuyée sur le seul examen matériel des documents et se condamnant par là à rester une *critique externe*. Béguin ne croit pas à l'objectivité dans la saisie de l'œuvre d'art. Certes, il rend hommage aux efforts de ceux qui y tendent, mais déteste cette attitude empreinte de positivisme qui, érigeant l'objectivité en dogme, se borne à décrire, cataloguer, comptabiliser : car elle s'arrête au seuil de l'œuvre. Pour Béguin, le critique est celui qui doit aller plus loin, pénétrer le texte, lui reconnaître son caractère de message, sa dimension spirituelle, rejoindre ses rythmes profonds, enfin sympathiser, au sens le plus large du terme, avec son auteur. Cette *critique interne* ne contredit pas l'autre, mais la complète et lui donne un sens. Dans le cas

[1] Albert Béguin, *Création et Destinée* I, choix de textes et notes par Pierre Grotzer. Neuchâtel, La Baconnière, Paris, Le Seuil, 1973.

précis qui nous est proposé, savoir l'attribution ou non du *Mystère de Jésus* au propos de l'*Apologie* de Pascal, elle permet de disqualifier certains critères de classement, extérieurs au texte et contingents, pour remettre ce fragment à sa place dans les *Pensées* en vertu d'une compréhension subjective (l'expression est peut-être pléonastique) et globale de l'œuvre. Car, prétend Béguin, « on serait en droit de préférer ici la suggestion de la cohérence spirituelle aux impératifs de la paléographie ».

Il fait beau lire ce plaidoyer en faveur de Roland Barthes, contre ceux que son exploration jugée « profanatrice » de l'univers de Michelet avait scandalisés. Rien de commun ici, déclare Béguin, avec l'attitude de ces biographes qui « dénigrent à plaisir l'œuvre scrutée et croient avoir tout dit quand ils ont décelé les origines pathologiques ». Au delà du vocabulaire provocant et des révélations scabreuses, le lecteur ne voit-il pas que l'entreprise est légitime, parce que soucieuse de saisir la cohérence profonde d'un homme et de décrire l'unité et la « structure d'une existence » ? Mais aussi et peut-être surtout à cause du « respect du ton, de la bienveillance, de la bonté du regard ». Ces derniers caractères suffisent d'ailleurs à interdire de ranger Barthes parmi ceux que notre auteur appelle les « pions » de la critique, lesquels établissent avec leur objet une relation de suspicion et d'hostilité, cherchant à démasquer l'auteur à travers son œuvre réputée mensongère. Non, Barthes appartient à la classe des « critiques de confiance », dont le rapport avec l'écrivain qu'ils étudient est « de générosité, de don, et par conséquent de rapprochement ou d'identification à l'autre — chance majeure donnée à l'intelligence d'autrui ». Ces considérations pourraient être jugées secondaires, ne portant pas sur la valeur même de la méthode; mais je crois au contraire qu'en témoignant d'un constant souci d'élever le débat, elles sont garantes qu'on veut situer ce dernier au niveau de son véritable enjeu, par-delà les formules surprenantes et les jugements hâtifs.

Avec Goldmann, c'est un peu différent. La *méthode globale* (devenue entre temps *structuralisme génétique*) repose sur des postulats que Béguin n'accepte pas. D'abord elle se veut scientifique, or « on peut douter que les lettres soient et puissent être, dans ce sens, un objet de science ». Il faut s'entendre : que les moyens et les outils de l'investigation scientifique soient hétérogènes à la démarche naturelle des arts, cela paraît évident; mais le droit que Béguin dénie aux différentes écoles critiques, ce n'est

pas celui d'élaborer une théorie de la littérature, c'est de vouloir qu'elle soit entièrement « explicative », c'est celui de rapporter l'œuvre, quelle qu'elle soit, à une causalité externe, psychologique, historique ou, comme ici, sociologique. Depuis Taine jusqu'aux marxistes contemporains, les résultats de pareilles analyses sont bien décevants. Pourtant, Béguin leur reconnaît leur pertinence pour situer les problèmes de l'approche des textes... Mais, et c'est le second postulat de la méthode sociologique qui est mis en cause, pour l'élucidation de la pensée d'un auteur, on ne saurait, comme le propose Goldmann, analyser les rapports du groupe social à l'œuvre et vice versa sans considération du *je* de l'auteur et de sa liberté créatrice.

Des pages intéressantes, toujours subtiles et pénétrantes qu'on peut lire encore dans cette troisième partie sur les travaux de Raymond, Poulet, Rousset (à propos du baroque) et Bachelard, je retiens les commentaires sur l'entreprise de ce dernier dans la *Psychanalyse du feu*. Si Béguin en parle avec sympathie, c'est que cette psychanalyse-là n'a rien de commun avec l'opération clinique menée par des critiques freudiens « dans l'ignorance totale des sources véritables de l'expression poétique », et qui considèrent l'œuvre comme un document, comme une simple traduction de la vie. On nous propose plutôt de voir la vie et l'œuvre comme « deux manifestations parallèles d'une même réalité », soumises à « une même impulsion profonde ». Dans cette optique, l'existence n'est pas un fait brut, terreau de l'œuvre d'art, mais une œuvre elle-même; elle se construit sur un autre mode, par ses choix, son engagement, dans son itinéraire moral et spirituel. Mais il y a quelque chose qui est là, qui la précède et qui la fonde : une essence. Poser l'être de cette réalité première et mystérieuse, source de toute vie et de toute expression artistique, c'est faire de l'acte poétique une entreprise de connaissance à caractère religieux. Car cette réalité est une, Réalité vers laquelle tendent toutes les expressions personnelles et que tentent d'exprimer, chacun à sa manière, les poètes et les artistes.

Ce qui paraît le plus cher à Béguin est la sauvegarde de l'unité, non seulement de chaque œuvre prise pour elle-même, mais de l'unité spirituelle des hommes telle que leurs œuvres la manifestent dans leur diversité. Or la démarche de Bachelard lui semble respecter la possibilité d'une telle ouverture métaphysique.

La critique tire son sens et sa légitimité de la certitude que la recherche du particulier débouche sur une connaissance de l'universel. Car écrit Béguin : « Il n'est pas d'œuvre produite aujourd'hui qui, dans un sens, ne puisse nous renseigner sur la crise de civilisation que nous traversons : sur ce qu'est l'homme en général aujourd'hui, sur ce que nous sommes dans notre vie commune, sur ce qui nous manque, sur ce que nous appelons et sur ce que nous regrettons, sur ce que nous avons perdu et sur ce que nous espérons atteindre. Il n'est pas un livre vivant, qui (sans que l'auteur l'ait voulu le moins du monde ni même le sache) ne soit en même temps un livre qui nous exprime tous. » La portée de ces mots doit être mesurée aux circonstances où ils ont été écrits, au lendemain de la guerre. Cependant elle peut fort bien être élargie et généralisée : les œuvres ont toujours valeur de « symptôme » et c'est au critique qu'il appartient d'établir un « diagnostic », afin d'alerter les consciences. Ce qui était valable à un moment historique précis l'est aussi, sur un autre plan, en tout temps. Le critique reste dans la société celui qui a mission de parcourir les mêmes chemins que le poète, mais à sa suite, et de le rejoindre dans les mêmes lieux, pour tenter de communiquer aux hommes le sens et la valeur de ce qui n'est pas exprimable autrement que par le verbe poétique. Il y a là une difficulté, pour ne pas dire un paradoxe : peut-on exprimer fidèlement un contenu poétique dans un langage discursif ? Question redoutable, que Béguin n'a pas éludée. En fait, elle est mal posée; il ne s'agit pas de traduire la poésie, mais d'œuvrer à faire entendre sa voix en abattant les barrières que notre culture élève autour d'elle; en un mot : « de garder accessible au choc poétique l'homme moderne que tout en détourne. »

Le poète est grand et le critique est son prophète. Les rôles sont distribués, les vocations sont diverses : il est en tout cas une notion qui n'a plus cours ici, c'est celle, trop répandue, qui veut que la fécondité soit la part de la création artistique et que la critique soit frappée de stérilité. Car l'on pourrait bien appliquer à Albert Béguin ce que lui-même disait d'une critique littéraire qu'il admirait, Claude-Edmonde Magny, qu'il « fait de la critique comme le poète fait de la poésie, le rapport intérieur est le même ».

L'ÉCRIVAIN PRÉSENT AU MONDE

Sur le thème de l'engagement de l'écrivain et du rôle public du critique littéraire, les écrits d'Albert Béguin sont assez nombreux. Les fragments que nous proposons ci-après sont extraits, le premier d'un article introduisant la « Chronique des Lettres » du journal *Servir* (Lausanne, septembre 1944), le second d'une conférence faite en automne 1955 dans le cadre de l'Alliance Israélite Universelle, à Paris.

[...] Qu'est-ce qu'une « littérature » qui vit sur elle-même et se retranche de l'ensemble des préoccupations humaines ? Qu'est-ce que la « république des lettres », quand elle s'affirme comme une sorte de stratosphère, au-dessus des communes misères ou des réalités vulgaires ? N'y a-t-il pas là, dans cette orgueilleuse spécialisation, un signe d'académisme, de décadence, de dilettantisme absurde et peut-être coupable ? Je cherche, oubliant les années récentes et la grave portée qu'elles ont rendue au message des vrais poètes, des grands écrivains, à me rappeler l'agitation qui se faisait naguère autour de toute publication, de toute distribution de prix, ou de la vie privée des hommes de lettres. Et je n'arrive plus à très bien comprendre. Si quelque chose n'est plus possible, c'est bien, je crois, ces jeux de lettrés, dont le scandale n'était pas tant d'obéir obscurément à des influences publicitaires ou commerciales, que de se dérouler dans un détachement de tout le reste, qui n'avait même pas les vertus d'un authentique aristocratisme.

Cet esprit, hélas, n'est pas mort, et l'on en relève la persistance, compliquée de mauvaise conscience, dans les pages littéraires qui survivent aux bouleversements. [...] Si l'on tient à se persuader que l'intellectuel est souvent un homme qui fuit les responsabilités, qui se désolidarise et se retire dans ses petits jeux gratuits, il suffit de suivre ces pages, qui sont à rougir de confusion quand on se souvient tout à coup de ce qui se passe dans le monde tandis qu'elles s'écrivent. Une prudence savante en écarte tout ce qui a quelque rapport avec la vraie vie des hommes, avec leurs crimes et leurs injustices, leurs souffrances, leurs espoirs et leurs révoltes. La « littérature » est, pour les rédacteurs de ces feuilles ce qu'elle a d'ailleurs toujours été pour une certaine bourgeoisie : un mélange d'anecdotes biographiques, de documents inédits, de petite histoire locale, et de jugements où la complaisance le dispute à l'art de ne rien dire qui puisse troubler une précieuse quiétude. Si l'on en tire une leçon, c'est pour prêcher l'insouciance au milieu du drame, l'universelle tolérance, le refuge dans un inoffensif passé, qui n'engage à rien.

On en pourrait dire long sur ce thème, mais à quoi bon ? Tout se résume d'un mot. L'erreur — nullement innocente — est justement de considérer la littérature comme un domaine séparé. Cela, qui n'était que ridicule, est devenu intolérable. Fermer les yeux sur ce qui torture les corps et les âmes, pour vivre d'une prétendue sagesse dans un univers intangible, n'est pas autre chose qu'une lâcheté. Quand l'histoire qui se fait prend les proportions que nous lui voyons, elle pose à tout homme des problèmes de conscience qui réveillent en lui le désir, non seulement d'une rénovation de la vie des peuples, mais aussi d'une révolution spirituelle devenue urgente. Dès lors, aucune littérature ne peut nous intéresser que celle qui nous aidera à poser avec justesse ces deux problèmes inséparables : la société à refaire, une vérité commune à retrouver pour que la vie redevienne humaine.

Cela ne signifie pas que seules les œuvres inspirées par l'actualité soient nécessaires et vivantes. Les valeurs qu'il s'agit de restaurer sont des valeurs éternelles, qui seront d'autant plus claires et plus efficaces qu'elles seront exprimées en dehors des contingences du moment. Telle est l'œuvre vraiment indispensable : elle se reconnaît à ce que nos interrogations d'aujourd'hui y trouvent appui ou réponse, bien qu'elle puisse parler de tout autre chose.

Dans un journal qui vient de naître, il faudrait que la page littéraire ne fût pas un divertissement en marge du reste, qu'au contraire elle fût militante, c'est-à-dire exactement l'inverse de ce qu'est la littérature dans une presse que je m'excuse, faute d'un mot moins grossier, d'appeler bourgeoise. Nous tenterons de renseigner nos lecteurs, non pas sur les voyages en Suisse de tel écrivain d'autrefois, mais d'une part sur les œuvres nées des événements récents (en particulier sur les récits clandestins de France, dont la qualité est souvent aussi haute que le courage de leurs éditeurs), d'autre part sur des œuvres d'une telle valeur vivante qu'elles puissent contribuer à dégager des vérités nécessaires. Et nous essaierons de parler de ces œuvres de telle façon que la critique de goût le cède le plus possible à une critique d'affirmation, de recherche et de combat, qui devrait se proposer, sur un plan plus intérieur, les mêmes fins que se prescrivent les pages consacrées à la réalité politique ou sociale. Car s'il ne doit plus y avoir, à nos yeux, de « chose littéraire » à part, les événements nous ont appris aussi qu'il n'existe ni politique déta-

chée des exigences morales, ni question économique qui puisse être résolue en dehors des besoins spirituels.
Tout se tient dans l'homme, et les urgences du « monde réel », qui sont absolument les mêmes que les impératifs de la vie intérieure, tracent à l'écrivain un devoir qui est celui de tous. Dans une civilisation d'individualisme sans communauté véritable, l'écrivain s'est senti à part, tantôt avec tout l'orgueil de l'exilé, tantôt avec la souffrance du solitaire. Mais les temps semblent venus où il reprendra conscience de ses appartenances humaines, parce qu'une nouvelle communauté reconnaîtra de son côté qu'il a quelque chose à lui dire.

• • •

[...] L'engagement, c'est précisément de ne pas être ainsi lié à une forme de société parce qu'on a passé avec elle un contrat comme le fait un haut fonctionnaire, mais de ne pas être non plus absent d'un monde en perpétuelle métamorphose, en perpétuelle crise, et d'une humanité qui vit dans l'époque moderne l'une des plus profondes périodes d'angoisse qu'il y ait eu sans doute dans l'histoire. L'histoire a connu des événements aussi terribles, peut-être même pires : il n'y a jamais eu une conscience de l'angoisse historique telle qu'aujourd'hui. Et précisément si le phénomène historique typique de notre temps est un phénomène de conscience angoissée, le rôle de l'écrivain est tout désigné : il est là d'abord pour susciter cette angoisse elle-même, pour faire que soient impossibles tous les conforts de l'abstention et tous les refuges du conformisme. Le premier acte à quoi on reconnaît un écrivain engagé, c'est précisément cet acte qui appelle les autres à n'être pas rassurés, à n'être pas des endormis, à être au contraire des hommes qui vivent l'angoisse parce que cette angoisse est l'angoisse de l'humanité tout entière. Mais cela ne suffit pas parce que le prophète d'angoisse pourrait n'être que prophète de catastrophe. [...]
Entretenir l'inquiétude ne suffit pas; il faut que l'écrivain essaie d'être de ceux qui, dans ce moment de métamorphose, travaillent à élaborer le futur. Il ne peut pas travailler à prévoir la société dans ses structures; hélas, ce n'est pas de la compétence des écrivains (si c'est de la compétence de qui que ce soit... Qui se propose pour cette prévision, sinon les écono-

mistes, les politiques, des gens auxquels nous ne sommes plus tellement prêts à faire une confiance aveugle ?). L'écrivain n'a pas de compétence pour répondre sur ce plan-là, mais il a compétence pour essayer de définir ce qui fait de l'homme un être véritablement humain.
Ce qui doit être le travail de l'écrivain engagé, c'est par toutes sortes d'écrits, par ses romans, par ses poèmes, par ses drames et aussi par ses articles et par ses discours dans des meetings, essayer de dégager de notre humanité obscure, injuste, terrorisée, les éléments d'une humanité qui viendra un jour. Car transformer les structures de l'humanité, c'est très bien et c'est très nécessaire : il faut qu'elle se transforme puisque les présentes structures sont oppressives. Seulement, transformer les structures sans avoir préparé les hommes des structures nouvelles, c'est simplement préparer l'oppression future. Il faut que l'écrivain sache que sa voix est attendue par ses contemporains, qu'il peut agir et intervenir, mais qu'il agisse et qu'il intervienne en essayant que son acte soit tout de même, parce qu'il est écrivain et qu'il a une vocation propre, un acte différent de la manifestation d'opinion de n'importe qui. [...]
L'écrivain est ou devrait être capable de maintenir vis-à-vis des exigences déformantes de la politique, vis-à-vis des vues simplificatrices de toutes les idéologies d'un bord ou de l'autre, cette connaissance multiple, riche, toujours infinie, jamais épuisée, de la véritable essence de l'homme, qui est la condition même de tout état historique valable. [...]

Je ne crois pas que les sociétés totalitaires soient en elles-mêmes plus redoutables pour la liberté des écrivains que les sociétés qui les ont précédées. Il y a des moyens d'asservir les consciences qui sont peut-être plus graves que l'oppression directe. Si une société totalitaire dit à l'écrivain : « Tu vas me livrer les œuvres que je te commande parce que j'en ai besoin pour transformer la mentalité des dockers ou des paysans », l'écrivain aura à tenir compte de ces limites, mais c'est encore moins pervertissant que ne pouvaient l'être certaines commandes d'Etat sous la forme de chaires d'enseignement données à certains écrivains, sous forme de missions diplomatiques, de possibilités de gagner sa vie en représentant les opinions d'un certain milieu. On sait bien ce que peut devenir la liberté des journalistes, des rédacteurs de tel ou tel journal; ils peuvent être totalement asservis, et par l'argent, ce qui est pire que tout.

NEUCHATEL

ville universitaire
entre lac
et montagnes

écoles
instituts
pensionnats
musées
bibliothèque
observatoire

Renseignements et prospectus : Bureau officiel (ADEN) Maison du tourisme, Neuchâtel (Suisse)

UNIVERSITÉ DE NEUCHATEL

Faculté des lettres avec **Séminaire de français moderne** pour étudiants de langue étrangère (certificats et diplômes).

Cours de vacances de langue et littérature françaises en juillet-août.

Faculté des sciences avec enseignement préparant aux divers types de licence, au diplôme de science actuarielle, d'ingénieur-chimiste, de biologiste, de physicien et d'ingénieur en micro-technique, au doctorat ès sciences ainsi qu'aux premiers examens fédéraux de médecine, de pharmacie, d'art dentaire et d'art vétérinaire.

Faculté de droit et des sciences économiques préparant à la licence et au doctorat en droit et en sciences économiques, politiques et sociales.

Faculté de théologie protestante avec Séminaire d'études théologiques.

Demandez toute documentation au **Secrétariat de l'Université** ✆ 038 - 25 38 51

Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier - CH-2002 Neuchâtel

REVUE NEUCHATELOISE 17e année Automne-Hiver 1973-1974 N° 64/65

MAURICE FAVRE

Les deux morales de l'avortement

REVUE NEUCHATELOISE
Case postale 906, 2001 Neuchâtel

17e année
Automne-Hiver 1973-1974
N° 64/65

Rédaction: Pierre von Allmen - Marlyse Etter - Anne-Lise Grobéty
Jean-Paul Humbert - Roland Kaehr - Sabine Millecamps
Raymond Perrenoud - Carlo Robert-Grandpierre

Administration: Abonnement pour une année: 4 numéros: Fr. 12.—
Mise en service avec le numéro d'hiver
Sauf avis contraire, les abonnements sont renouvelés d'office
Prix de ce numéro: Fr. 6.—
Abonnement de soutien dès Fr. 20.—
Compte de chèques postaux: 20-6841

Numéro réalisé par Pierre von Allmen
Couverture de Raymond Perrenoud

MAURICE FAVRE

Les deux morales de l'avortement

REVUE NEUCHATELOISE 17e année Automne-Hiver 1973-1974 N° 64/65

Table des matières

I. La révolte

Un dernier remède et un dernier bastion

Dans le monde entier et partout où elles peuvent s'exprimer librement, des voix réclament avec une insistance croissante que cesse la punition de l'avortement. On admet de moins en moins que l'autorité impose des maternités non désirées et intervienne dans un domaine qui paraît, chaque jour davantage, relever de la liberté individuelle.

Certes, personne ne prétend que l'avortement soit le meilleur moyen d'éviter une naissance. Nul ne prétend même qu'il soit un bon moyen. Toutes les préférences vont aux méthodes préventives. Les médecins sont unanimes et les patientes également. On ne se prête jamais de gaieté de cœur à une atteinte à l'intégrité corporelle.

L'idéal serait donc que l'avortement devienne inutile, parce que toutes les grossesses non désirées seraient évitées. Mais cet idéal n'est pas pour demain et les grossesses non désirées sont encore une plaie. La contraception ne répond guère à tous les espoirs. Si les difficultés auxquelles elle se heurte sont vaincues théoriquement, elles sont loin de l'être pratiquement. Les obstacles sont d'ordre psychologique surtout et proviennent du fait que les méthodes à disposition exigent une constante vigilance. Si l'on peut attendre de certains, particulièrement informés et doués de fermeté, qu'ils observent une discipline sans défaillance, on ne peut, du jour au lendemain, espérer la même attention de tous. Des efforts colossaux restent donc à déployer sur le plan de l'éducation et de la propagande.

On peut certes espérer de meilleures méthodes de contraception. Mais il est douteux que ces méthodes remédient d'emblée à tous les inconvénients. Il suffit de songer aux exigences à satisfaire. Le moyen parfait ne devrait exiger qu'une action unique au lieu d'une précaution sans cesse répétée; son effet devrait durer aussi longtemps que souhaité, s'interrompre à première volonté, procurer une sécurité absolue et n'entraîner aucun effet dommageable. En d'autres termes, ce moyen devrait être instantané, réversible, durable, efficace et inoffensif. Vraisemblablement, du temps s'écoulera avant qu'il soit découvert et nous sommes condamnés, jusque-là, à compter avec le pis-aller de l'avortement.

D'autre part, il est évident que la libération de l'avortement favoriserait la contraception. Les insuccès de celle-ci ne sont pas dus à l'imperfection des méthodes seulement, car toutes les autorités morales ou civiles sont loin d'admettre le planning familial. Certaines s'opposent encore à son principe et d'autres n'admettent que les procédés les moins efficaces. Dans les deux cas, l'opposition ou les hésitations sont encouragées par la répression de l'avortement. Si, comme l'implique

cette répression, il est bien de conserver une grossesse non désirée et d'en accepter les inconvénients, il est encore mieux de provoquer cette grossesse et de s'exposer volontairement à ses inconvénients. Pour le moins, il est mal de prévenir l'une et les autres. La culpabilité jetée sur l'avortement rejaillit ainsi sur la totalité des pratiques antinatales.
Que les autorités les plus opposées à l'avortement soient également les plus réservées à l'égard de la contraception n'est donc pas un hasard. La fin de l'interdiction de l'avortement retirera un appui aux adversaires de la contraception. Elle les isolera et portera un coup important à leur crédit. L'éradication de l'avortement passe par sa décriminalisation.
En conclusion, le désir de liberté et le souci de la contraception s'unissent dans la révolte contre l'interdiction de l'avortement.

La désobéissance clandestine

La révolte est d'ailleurs aussi ancienne que l'interdiction.
De tout temps, les femmes ont passé outre et agi dans la clandestinité. Le nombre des avortements illégaux est considérable. Les partisans de la répression tentent en vain de le diminuer pour calmer les esprits. Il y a plus d'un demi-siècle, on parlait en Suisse de 50 000 avortements par année, soit la moitié des naissances. Les estimations récentes du professeur H. Stamm *(La situation légale et illégale de l'avortement,* Bâle, 1970) confirment cette indication et précisent que les 50 000 avortements clandestins s'ajoutent à 20 000 avortements légaux.
Bien entendu, le premier de ces chiffres ne peut être déterminé avec précision, car il ne repose sur aucune statistique. Il comporte peut-être une exagération, mais celle-ci n'est pas telle qu'elle rende ce chiffre insignifiant. Le cas de la France le démontre. On y parle depuis longtemps de 1 million à 1 million et demi d'avortements clandestins par an. Alfred Sauvy qualifie ces chiffres de « pure rumeur » et prétend que la seule évaluation scientifique jamais tentée révèle environ 300 000 avortements par année (*Panorama mondial,* Bâle 1971, p. 166, et *Sexologie,* Paris 1971, No 1, p. 90). Ce chiffre demeure considérable. Ramené au nombre des habitants de la Suisse, il correspond à près de 40 000 avortements par année. Si l'on déduit les avortements légaux, qui sont au nombre de 20 000, il en demeure autant d'illégaux, ce qui correspond au total annuel des délits punis en application du Code pénal. Il n'y a pas d'autre exemple d'un acte aussi sévèrement défendu et qui soit aussi fréquemment commis impunément.
On peut donc parler sans exagérer, à la suite de Myriam Meuwly (*Gazette de Lausanne* du 19 février 1972), du vertige de la clandestinité.

La désobéissance légale

La loi donne également l'exemple de la désobéissance et crée en de nombreux pays une excuse spéciale pour échapper à ses rigueurs. En Suisse, par exemple, l'article 120 du Code pénal est rédigé comme suit :

«Il n'y a pas avortement au sens du présent code lorsque la grossesse aura été interrompue par un médecin diplômé, avec le consentement écrit de la personne enceinte et sur avis conforme d'un second médecin diplômé, en vue d'écarter un danger impossible à détourner autrement et menaçant la vie de la mère ou menaçant sérieusement sa santé d'une atteinte grave et permanente.»

A défaut de cette disposition, l'avortement n'échapperait à la punition qu'en présence d'un cas de nécessité, soit d'une circonstance que l'on peut invoquer à l'occasion de n'importe quel délit et qui est analogue à la légitime défense. Il faudrait donc que le maintien de la grossesse fasse courir un danger à la *vie* de la mère, ce qui, en l'état actuel des thérapeutiques médicales, est rarissime. La loi se montre donc beaucoup plus large en se contentant d'un danger pour la *santé*. Elle parle alors d'une «interruption non punissable de la grossesse», euphémisme qui désigne l'avortement légal.

Certaines autorités chargées d'appliquer la loi ont fait un pas supplémentaire. Au moment de l'élaboration du Code pénal, on entendait par santé une absence de maladie, et plus particulièrement, une *absence de maladie corporelle*. Depuis lors, l'Organisation mondiale de la santé a mené campagne avec succès pour une acception plus large et parle d'un *état de complet bien-être physique, mental et social*. Ceux qui admettent cette définition nouvelle ne peuvent refuser aux personnes enceintes un droit accordé au reste de l'humanité. Ils sont donc amenés à autoriser l'avortement chaque fois qu'il est sérieusement demandé, car les grossesses non désirées portent toujours atteinte à l'état de complet bien-être de la mère. La désobéissance légale devient alors la règle et l'interdiction n'est plus guère qu'une fiction.

Enfin, des pays de plus en plus nombreux renoncent à la fiction et admettent la liberté de l'avortement. Celle-ci existe actuellement pendant les premiers mois de la grossesse aux Etats-Unis d'Amérique, en Chine, au Danemark, en Hongrie, en République démocratique d'Allemagne et en U.R.S.S. D'autre part, la plus grande partie des Etats scandinaves, anglo-saxons ou rattachés au groupe socialiste ont libéralisé la pratique de l'avortement au point que leur réglementation équivaut à un régime de quasi-liberté.

La désobéissance judiciaire

En Suisse, les autorités judiciaires apportent de leur côté une contribution non négligeable à la désobéissance. Les parquets cantonaux renoncent souvent, en application du pouvoir dont ils disposent, à punir certaines formes du délit d'avortement. A Genève, par exemple, dès 1916, le procureur général Georges Navazza avait réglé la question comme suit (François Perréard, *Le Genevois* du 14 juin 1973, p.6) :

— aucune poursuite contre la femme qui a procédé elle-même à son avortement ou qui a eu recours à l'assistance d'autrui;

— poursuite contre toutes personnes, sauf les médecins et les sages-femmes, qui procèdent à l'avortement;

— poursuite contre un médecin ou une sage-femme lorsque leur intervention est suivie d'un décès dont ils ont été rendus responsables pour faute professionnelle.

Le premier de ces principes est encore appliqué à Genève et le canton de Vaud s'y est rallié à son tour (*Tribune de Lausanne* du 30 mai 1971, p. 33). Des deux formes de l'infraction, soit de l'avortement commis par la mère et de l'avortement commis par un tiers, la première est tombée, dans ces cantons, en état de quasi-désuétude. Ce n'est pas le cas dans le reste de la Suisse, où les femmes demeurent poursuivies, mais les peines sont légères et la honte de comparaître dépasse de beaucoup la sévérité des sanctions.
Quant aux deux autres principes du procureur Navazza, ils paraissent appliqués dans la Suisse entière. Certes, aucune décision formelle ne les a jamais consacrés et des exceptions spectaculaires se produisent parfois. Mais d'une manière générale la justice ne se mêle pas d'inquiéter les médecins. La force des choses le veut ainsi, ce que le législateur semble avoir admis lorsqu'il a confié à ces mêmes médecins — fait unique — le soin d'appliquer la loi à la place du juge.
Finalement, la répression de l'avortement n'est prise au sérieux qu'à l'encontre des faiseurs d'anges. On sévit alors en raison du danger couru par les patientes. Mais il faut bien admettre que les dispositions sur l'exercice illégal de la médecine et sur la mise en danger de la vie ou de la santé permettraient d'obtenir le même résultat.

Les raisons d'insister

On peut donc affirmer que la répression de l'avortement souffre d'une profonde dégradation.
Certains se demandent s'il ne vaudrait pas mieux s'abstenir de réclamer la démolition d'une ruine aussi délabrée et attendre qu'elle s'effondre d'elle-même. La situation dans les cantons les plus libéraux paraît acceptable, estiment-ils. Elle ne tarderait guère à s'étendre à l'ensemble du pays.
Cette solution présente l'attrait de la facilité. Elle paraît donc raisonnable à de nombreux esprits. Mais les caractères plus résolus la jugent inacceptable pour les raisons suivantes.
Rien ne permet de supposer qu'il sera possible d'étendre les pratiques libérales à toute la Suisse. Certains cantons manifestent une telle opposition que l'existence même de l'avortement légal y est ignorée. Ils ne changeront pas d'opinion par eux-mêmes.
La pratique libérale est mal assurée, même dans les cantons les plus avancés. Tous les médecins n'ont pas les mêmes conceptions et tous n'ont pas non plus la disponibilité requise pour répondre d'une humeur égale aux appels angoissés. Les commissions que l'on a parfois créées pour délivrer les « avis conformes » et garantir une plus grande sécurité ne sont qu'un remède trompeur. Leur appareil intimide les intéressées et inspire moins de confiance qu'une personne seule à qui l'on peut s'adresser en toute liberté. Elles n'empêchent d'ailleurs pas les divergences d'opinion, si bien qu'il faut parfois connaître leur formation du jour pour être assuré d'une réponse satisfaisante.
Certains cantons réservent l'avortement légal à leurs seuls ressortissants. Ils refusent ainsi aux étrangers le droit à la santé tel qu'ils l'accordent à leurs habitants. La discrimination qui en résulte est difficilement supportable moralement.

Si elle n'empêche pas l'avortement, l'interdiction officielle empêche toutefois de le pratiquer au grand jour. Elle encourage donc la clandestinité. Il se crée un marché noir, qui expose les femmes à de graves dangers, ainsi qu'à une exploitation financière éhontée. Le scandale est d'autant plus grave que ses maux frappent les femmes les moins favorisées. Alors que les unes échappent sans peine aux difficultés, celles qui ne disposent ni d'argent ni de relations s'exposent seules aux procédés dangereux et à l'infamie des poursuites judiciaires.
L'Etat ne peut valablement interdire un comportement qui est pratiqué sur une grande échelle au su de chacun, illégalement et légalement. Une telle ambiguïté porte atteinte au crédit de l'ensemble des lois. Lorsque ces dernières ne sont plus qu'une façade, il vaut mieux y renoncer. On objecte en vain qu'un tel argument conduirait à autoriser le vol ou à renoncer aux règles de la circulation, sous le prétexte qu'il existe des voleurs et des chauffards. C'est oublier que dans ces derniers cas la légalité est la règle, la désobéissance l'exception et la répression un remède efficace. Dans le cas de l'avortement, au contraire, la légalité est l'exception, la désobéissance la règle et la répression une institution moribonde. L'ordre juridique n'est plus qu'une fiction. Il faut être aveugle pour confondre cette fiction et la réalité.
Enfin, les peines qui répriment l'inobservation des formalités dont s'entoure l'avortement légal n'ont plus aucun rapport avec la gravité de la faute. L'avorteur non médecin n'est pas seulement puni pour exercice illégal de la médecine, mais pour un crime. Peu importe qu'il ait ou qu'il n'ait pas mis en danger la vie ou la santé de l'intéressée. La peine est d'ailleurs aussi grave pour le médecin qui respecte les règles de l'art, mais oublie celles de la procédure. Bien plus, comme ce médecin est un professionnel, il tombe sous le coup de la circonstance aggravante du métier et sa punition devrait être de trois ans de réclusion au minimum. Une telle sévérité confine à l'absurdité.
En conclusion, on peut de moins en moins se contenter de la situation actuelle, qui déclare punissable tout en permettant d'échapper à la punition. Une telle ambiguïté n'a rien d'un compromis valable. Si l'on estime injustifiée la punition de l'avortement, il est temps de réclamer une situation claire, où ne subsistent pas une bonne partie des inconvénients de la répression.

II. La réaction

La coalition

Mais l'idée de mettre fin à la punition de l'avortement déclenche une puissante réaction. On assiste à une tempête de protestations, où la simple frayeur voisine avec la plus vive indignation.
Comme il faut s'y attendre, chaque fois qu'il est question de mettre fin à une règle séculaire, les milieux conservateurs se montrent les plus virulents. Convaincus du

caractère criminel de l'avortement, ils ne s'opposent pas seulement à une libération de sa pratique, mais ils entendent profiter de l'occasion pour exiger un renforcement de la répression et mettre fin aux facilités de l'avortement légal.
Mais les conservateurs ne sont pas seuls à s'opposer à la libération de l'avortement. Non sans une certaine surprise, on trouve à leur côté une bonne partie des esprits libéraux qui s'opposent d'autre part à l'interdiction pure et simple et qui ont parfois contribué d'une façon décisive à la dégradation de la répression. Lorsqu'il s'agit de passer à un régime de véritable liberté, ils se dérobent et se rangent au côté des partisans de la répression.
Cette attitude se remarque tout particulièrement chez les médecins. Confrontés journellement avec le problème de l'avortement, ces derniers font preuve d'une manière générale, d'une grande compréhension. On attend donc d'eux qu'ils apprécient d'avoir enfin les coudées franches. Mais cette liberté ne leur sourit guère et presque tous se rangent parmi les partisans de l'interdiction. Certes, ils n'entendent pas que celle-ci soit absolue, mais ils tiennent absolument à ce qu'elle subsiste dans son principe.
Ainsi, lors de chaque débat où l'on s'efforce de réunir des participants de différentes tendances, le défenseur de la liberté se retrouve seul contre tous. La crainte de la liberté est donc un dénominateur commun plus puissant que l'attrait de cette même liberté. L'interdiction de l'avortement repose sur des mobiles particulièrement puissants, qu'il importe de découvrir.

Les prétextes utilitaires

Comme il est naturel, à une époque dominée par les préoccupations matérielles, les arguments que l'on avance de préférence pour interdire l'avortement sont d'ordre utilitaire. La menace des maux les plus variés, graves ou bénins, est agitée devant l'opinion.
Un examen attentif démontre cependant que cette menace n'est jamais justifiée.
Ou bien les maux décrits sont inexistants, ou bien l'interdiction n'est pas un remède approprié. Mais dans les deux cas le motif invoqué n'est pas valable. L'interdiction de l'avortement n'est jamais une mesure utile à quoi que ce soit.

L'intérêt de la société On craint souvent que la liberté de l'avortement limite par trop les naissances et de nombreux gouvernements invoquent cette raison pour maintenir ou pour rétablir l'interdiction.
Il est possible que l'avortement ait un effet sur la natalité. Mais cet effet est certainement moins prononcé qu'il ne paraît.
Les véritables causes de la dénatalité sont plus profondes et déploient leurs effets indépendamment de la liberté ou de l'interdiction de l'avortement. La seule conséquence certaine de l'interdiction est de favoriser la clandestinité. En rétablissant la liberté, on réduit certainement la clandestinité et l'on n'augmente guère le nombre des avortements.
D'autre part, personne ne défend plus raisonnablement le souci d'une forte natalité et chacun est de plus en plus convaincu des dangers de la surpopulation. Si l'hom-

me veut conserver l'équilibre biologique, il doit, de toute urgence, mettre un frein à l'expansion démographique. Les conclusions du bon sens rejoignent celles des spécialistes et des savants. Des organismes tels que l'Institut de la vie ou le Fonds mondial pour la nature redoublent leurs avertissements.
Enfin, l'argument déterminant est que, même s'il convenait d'encourager les naissances, nos conceptions libérales interdiraient de recourir à la maternité forcée. Toutes les ressources plus respectueuses des libertés individuelles devraient, préalablement, être épuisées.

L'intérêt des particuliers Le souci de protéger la santé ne justifie pas non plus l'interdiction.
Nous avons déjà vu que personne n'envisage un avortement par plaisir. Il n'est donc pas nécessaire de protéger les femmes contre elles-mêmes. Au moment où la question se pose, il est d'ailleurs trop tard pour le faire. C'est auparavant qu'il fallait parler de méthodes préventives et faire en sorte que ces méthodes soient appliquées. Si l'on n'a rien fait ou si l'on n'a pris que des mesures insuffisantes, on n'a pas le droit de refuser un dernier remède en prétendant se rendre utile.
Quant au fameux choc psychique en retour, il est une fabrication de l'interdiction. Lorsque l'autorité n'affirmera plus que l'avortement est un crime, il y aura moins de remords injustifiés. La menace de ces remords pour la santé psychique a d'ailleurs été fortement exagérée. Sinon les psychiatres ne donneraient pas le plus grand nombre des autorisations, lorsque ces dernières sont requises dans le cadre de l'avortement légal. Chaque fois qu'ils en délivrent une, ils reconnaissent que l'interruption aura, psychiquement, des conséquences moins graves qu'une naissance non désirée.
L'opération en elle-même ne présente pas des dangers tels que la réglementation ordinaire sur les professions médicales ne puisse les éviter. Il est vrai que les cantons sont demeurés compétents pour édicter cette réglementation. Mais ils ont tous pris les mesures qui s'imposent ou sont aptes à compléter celles qu'ils ont prises. Ils réservent sans exception, par exemple, l'exercice de la chirurgie aux seuls médecins diplômés. L'avortement étant un acte chirurgical, il n'est pas nécessaire que le Code pénal prenne cette réserve à son compte.
Si les peines de droit cantonal sont parfois trop faibles — certaines d'entre elles n'iraient pas au-delà de 200 francs d'amende pour l'exercice illégal de la médecine — il est possible de les porter au maximum autorisé, qui est de trois mois d'arrêts et de l'amende jusqu'à 20 000 francs. Le maximum de l'amende peut même être librement dépassé dans les cas de cupidité. En outre les peines de droit commun, qui sont parfois aussi sévères que celles de l'avortement, continueront de réprimer la mise en danger de la vie d'autrui, celle de sa santé, l'homicide ou les lésions corporelles par négligence et enfin l'usure, en sorte qu'il n'est pas besoin d'une disposition supplémentaire pour protéger les intérêts féminins.
Quant au concours de deux médecins, tel qu'il est exigé actuellement par le Code pénal suisse, il a pour seul but de limiter les avortements légaux, indépendamment de toute question relative à la santé. Si des problèmes délicats se présentent, qui ne relèvent pas de la compétence du praticien consulté, on peut compter sur ce dernier pour faire appel à un spécialiste. Il n'est pas indispensable de le lui imposer d'em-

blée. En tout cas, aucune loi cantonale n'a jugé bon de le faire pour d'autres interventions chirurgicales et personne ne prétend que l'avortement soit une opération plus difficile que les autres.
On ne saurait craindre non plus que les hôpitaux soient engorgés. Dans les cantons où l'avortement légal est admis largement, les établissements existants suffisent, bien qu'ils accueillent en outre les patientes d'ailleurs, ce qui ne serait plus le cas dans un régime de liberté.
S'il se trouve des équipes soignantes qui refusent leur concours en raison de convictions personnelles, il sera aisé d'ouvrir des policliniques et de faire appel à du personnel spécialisé. Aucun médecin, aucun membre de l'équipe soignante ne sera jamais contraint, une fois supprimée l'interdiction de l'avortement, d'opérer contre sa conscience.
On peut donc passer en revue tous les intérêts imaginables, aucun n'exige réellement d'interdire l'avortement.

Par contre il existe de bonnes raisons de supprimer l'interdiction pour protéger la santé.
Si, par exemple, l'avortement pouvait être librement pratiqué par des médecins, son marché noir disparaîtrait.
L'ensemble du marché étant devenu régulier, l'autorité n'hésiterait plus à le réglementer, si le besoin s'en faisait sentir. Les tarifs édictés seraient en tout cas respectés, tandis qu'aujourd'hui, les monopoles légaux et illégaux permettent des abus.
Chaque femme aurait le droit et l'occasion de se confier librement au médecin qu'elle aurait elle-même choisi. Cette liberté est, selon nos conceptions, une des conditions essentielles au bon fonctionnement de la médecine.
Enfin, le praticien consulté pourrait donner son avis dans l'intérêt exclusif de sa patiente et ne serait plus guidé par le souci de faire respecter la loi ou des principes doctrinaires. Il retrouverait sa vocation au service de la santé et cesserait d'être, comme il l'est aujourd'hui sans toujours s'en rendre compte, *un organe de l'appareil judiciaire auquel l'Etat confie le soin de se prononcer sur l'existence d'un crime.*

Le cas des derniers mois Les raisons qui précèdent valent pour l'interruption de la grossesse à tous les stades de celle-ci.
Il est vrai que tous les gouvernements qui ont décrété la liberté de l'avortement ont limité cette liberté aux trois ou aux six premiers mois de la grossesse, puis ont soumis l'avortement tardif à des conditions restrictives. Aucun n'a procédé à une décriminalisation totale et les autorités les plus libérales ont hésité, semble-t-il, à aller jusqu'au bout de la liberté.
On comprend ces hésitations à l'époque où les adversaires de l'avortement sont encore nombreux. Elle ménage une sorte de moyen terme qui donne satisfaction, en certaines circonstances au moins, à ces adversaires. Pourtant, si l'on est capable d'objectivité, on doit reconnaître que ce moyen terme n'apporte aucune protection supplémentaire à la santé.
Il est vrai qu'après les premiers mois, l'opération cesse d'être bénigne. Mais il existe beaucoup d'opérations dangereuses et personne n'a jamais pris ce prétexte pour en faire des délits. D'autres remèdes existent pour préserver la santé.

Tout d'abord, plus l'opération est grave, plus elle exerce un effet dissuasif. On peut donc compter sur les patientes pour qu'elles fassent pratiquer l'interruption au début de la grossesse et non à la fin de celle-ci. Au besoin, une publicité intelligente, comme il en existe en Amérique (*Le Nouvel Observateur* du 9 juin 1973, p. 76) les y incitera mieux qu'une interdiction.
Il faut ensuite permettre aux intéressées de se confier librement à leur médecin. Plus l'opération est grave, moins la tentation de la clandestinité doit être forte. Tout obstacle à la liberté est donc plus dangereux vers la fin de la grossesse qu'au début de celle-ci.
Enfin, il n'existe aucune raison de soumettre les médecins à une surveillance plus sévère que d'ordinaire. Rien ne permet d'affirmer qu'ils ne méritent pas, dans le cas particulier, la confiance qu'on leur témoigne habituellement. Et si, contre toute attente, des précautions supplémentaires s'imposaient, elles auraient leur place naturelle dans la réglementation des professions médicales. On pourrait songer, par exemple, à réserver l'opération à des spécialistes, mais il serait absurde d'en faire un délit de droit commun.
Quant au risque de voir intervenir des non-médecins, il ne doit être pris au sérieux que si l'opération n'est pas véritablement libre. Au surplus, les peines qui répriment la mise en danger de la vie d'autrui ou l'homicide par négligence sont suffisamment sévères. Il n'est pas indispensable d'en ajouter d'autres, qui s'appliquent non seulement aux délinquants, mais également à leurs victimes.

Les mobiles moraux

Si l'utilité ne permet pas de justifier l'interdiction de l'avortement, il reste à examiner ce qu'il en est de la morale.
Car une action ne mérite pas d'être défendue dans les seuls cas où l'on redoute ses conséquences, c'est-à-dire lorsqu'elle est nuisible ou dangereuse et que des considérations utilitaires la condamnent. Il se justifie également de l'interdire même si elle n'entraîne aucun inconvénient et même si elle se révèle utile et profitable — lorsqu'elle est répréhensible en elle-même, indépendamment de ses effets. Des raisons morales interviennent alors qui la déclarent mauvaise et qui priment les considérations d'utilité.
Il nous faut donc examiner si l'avortement est ou non permis par la morale. Ce sera la partie la plus importante de notre travail, car il apparaît d'emblée que des mobiles moraux jouent un rôle déterminant dans l'interdiction de l'avortement. Bien qu'on invoque de préférence des considérations utilitaires, celles-ci ne jouent qu'un rôle de prétexte et masquent des motivations plus profondes.
Ainsi s'explique que des esprits habitués, comme ceux de notre temps, à la poursuite de l'utilité se trompent d'une façon si évidente en invoquant cette dernière. Si l'utilité était véritablement au coeur de leurs préoccupations, l'erreur qu'ils commettent leur serait apparue depuis longtemps.

Le caractère moral de la motivation apparaît le plus clairement chez les partisans d'une interdiction rigoureuse de l'avortement. Loin de dissimuler leurs mobiles, ces

adversaires de la liberté les affichent ouvertement. Ils se posent en champions de la morale, stigmatisant les prétendues dégradations de la civilisation et prêchent à l'instar du vieux Caton le retour aux vertus antiques. A leurs yeux, les partisans de la liberté incarnent l'esprit même du mal ou sont les jouets de cet esprit. Une catastrophe apocalyptique ne semble pas être de trop pour en venir à bout. Ils prophétisent donc la fin du monde libre et se livrent à des exhortations pathétiques. L'un d'eux, par exemple, terminait comme suit l'éditorial qu'il consacrait à la question dans un journal d'information:

> « Qu'à la faveur d'une campagne à direction internationale, l'on vise à détruire la famille, et à isoler complètement l'individu au sein de la société, pour mieux réussir ensuite la destruction de celle-ci, en attendant d'instaurer l'empire totalitaire, cette manœuvre-là, ce complot, nul homme aspirant à rester libre ne le dénoncera avec trop de vigueur » (*Feuille d'Avis de Neuchâtel* du 11 octobre 1971, p.1).

Pour ces farouches défenseurs d'une prétendue vertu, il n'est pas de compromis possible. L'avortement est toujours interdit et sa pratique ne saurait être admise, même d'une manière limitée, sous le couvert de la loi. Aussi, dans les cantons où cette opinion prévaut, les dispositions du Code pénal sur l'avortement légal demeurent-elles lettre morte.

Des mobiles moraux apparaissent également chez les esprits plus nuancés, qui admettent l'avortement dans un certain nombre de cas, mais refusent une totale liberté. De tels mobiles ont dicté le compromis dont le Code pénal suisse offre un exemple. Si des considérations utilitaires avaient été seules en jeu, on aurait reconnu le droit de mettre fin à toutes les grossesses non désirées. Mais l'idée que l'avortement peut être contraire à la morale a conduit à limiter sa pratique en la réservant aux cas où la santé de la mère est sérieusement menacée. Les mêmes scrupules interviennent encore lors de l'interprétation des termes du compromis. La question de savoir si l'on peut se rallier à la définition de la santé selon l'OMS est de nature morale, car une réponse affirmative ne fait l'objet d'aucun doute sur le plan utilitaire. Il en va de même lorsqu'il s'agit d'admettre ou de refuser l'avortement au cours des derniers mois de la grossesse.

Enfin, ceux qui sont d'accord avec l'avortement chaque fois qu'il est demandé, mais qui exigent néanmoins, pour la forme, qu'une autorisation officielle et préalable soit obtenue, obéissent également à des considérations morales. Peu importe qu'ils s'en défendent et affirment hautement que l'avortement n'est pas un crime à leurs yeux. Par le seul fait qu'ils tiennent au respect d'une procédure inefficace, ils démontrent qu'ils attribuent à cette procédure une valeur en soi, ce qui est le propre d'une valeur morale. Leurs scrupules sont affaiblis au point de ne plus s'opposer à la pratique de l'avortement, mais subsistent néanmoins pour que cette pratique s'entoure d'une certaine solennité. On se trouve en présence d'un formalisme analogue à celui des cérémonies que pratiquent les primitifs pour obtenir l'autorisation de violer un tabou. La loi qui prescrit la procédure purificatrice ou expiatoire endosse la responsabilité d'un acte que ses auteurs hésitent à assumer eux-mêmes. Il n'y a pas d'autre explication au fait que les peines d'un crime soient encore tolérées pour sanctionner de simples formalités. Si ces dernières n'avaient pas une fonction irrationnelle et

quasi magique, à laquelle ils sont inconsciemment attachés, il y a longtemps que les médecins auraient protesté contre la menace exorbitante que les peines dont ces formalités sont sanctionnées font peser sur eux.

La motivation profonde de la répression de l'avortement est donc une motivation morale. Consciemment ou non, cette motivation dicte l'opposition ou les hésitations de tous ceux qui résistent à la révolte contre la répression.
Le débat de l'avortement est un débat moral.

III. Importance de la morale

A notre époque, on n'aborde pas un problème de morale sans une certaine appréhension.
Il s'agit d'un domaine que la pensée moderne a négligé à un tel point que l'on ne sait comment s'y aventurer. D'une façon générale, les particularités qui font l'originalité de la morale par rapport aux autres disciplines de l'esprit sont méconnues. La recherche morale est donc plus maladroite que la recherche scientifique. D'autre part certains vont jusqu'à nier la validité même de cette recherche et refusent de lui prêter attention.
Avant d'aborder un problème de morale, il faut donc commencer par s'assurer qu'il n'est pas vain de le faire, puis il faut dégager les particularités de cette tâche relativement nouvelle.

Le discrédit

On peut affirmer sans exagérer que la morale est l'objet d'une véritable déconsidération.
Pour les uns, elle n'est qu'une discipline oiseuse et incapable de procurer des certitudes valables. Ses préceptes ne refléteraient que des convictions personnelles qui échapperaient à un contrôle objectif. Il en irait d'eux comme des goûts et des couleurs, dont il est vain de disputer. S'y attarder néanmoins serait une activité dérisoire et périmée.
Pour les autres, cette activité devrait même être condamnée. Les règles morales ne seraient que des conventions sociales et la seule manière de les étudier serait de les analyser scientifiquement, comme des lois naturelles, afin d'en déterminer les causes et les effets. En conférant à ces règles une valeur absolue, le moraliste détournerait l'attention de leur véritable nature et ferait obstacle à une étude scientifique des problèmes sociaux.
On reconnaît dans ces deux attitudes l'influence du positivisme, qui est la marque de notre temps. Pour cet état d'esprit, la connaissance des faits est seule féconde et les sciences expérimentales constituent l'unique source de certitude.

Le positivisme s'exprime particulièrement dans le matérialisme historique, qui condamne la morale, parce qu'il y voit une justification abusive des structures qui assurent la domination d'une classe. Des scrupules moraux comme ceux qui retiennent sur la voie de la liberté de l'avortement devraient donc être balayés d'entrée de cause. Tout au plus serait-il admissible d'entrer en matière pour distribuer quelques bonnes paroles propres à convaincre les milieux non marxistes.

La justification

Les critiques que l'on adresse à la morale ne sont pas totalement dépourvues de fondement.

Il est exact que les vérités morales ne répondent pas à des critères aussi rigoureux que les critères de la science. Il est aussi certain que nombre de principes moraux n'expriment que des rapports de faits et se confondent avec les intérêts d'une classe. Enfin, il est indéniable qu'en tournant le dos aux préoccupations morales et en s'orientant exclusivement en direction de la recherche scientifique, la pensée moderne a pris un essor prodigieux, qui a transformé de façon spectaculaire les conditions matérielles de l'existence.

Mais, si nous pouvons apprécier aujourd'hui les bienfaits de la science, nous savons également ce qu'il nous coûte de lui avoir tout sacrifié et de l'avoir préférée à la morale.

D'une part, les moyens d'action considérables que nous avons acquis menacent chaque jour de se retourner contre nous. Nous ne disposons pas d'une morale adaptée à notre puissance et la méthode qui nous permettrait de développer cette morale insuffisante nous fait défaut.

D'autre part, la moindre difficulté morale nous laisse désorientés. Même si elle ne met pas en jeu l'avenir de l'humanité, cette difficulté nous trouve incapables de lui découvrir une solution. Nous ne savons où chercher la vérité morale et nous demeurons perpétuellement en proie à l'incertitude ou à l'agitation des disputes stériles. Le cas de la grossesse non désirée en est l'illustration. S'il ne soulevait que des difficultés techniques, il y a longtemps qu'il aurait été résolu, comme l'ont été sur le plan scientifique, des problèmes beaucoup plus difficiles et d'un intérêt moindre pour la collectivité. Mais parce qu'il relève de la morale, il nous laisse perplexe et nous ne savons comment l'aborder.

Il est donc temps que la morale rattrape le retard qu'elle a sur la science. Ces deux disciplines complémentaires sont aussi nécessaires l'une que l'autre. On ne saurait mieux l'exposer qu'en citant les réflexions d'Henri Poincaré sur cette importante matière.

> « La morale et la science ont leurs domaines propres qui se touchent mais ne se pénètrent pas. L'une nous montre quel but nous devons viser, l'autre, le but étant donné, nous fait connaître les moyens de l'atteindre. Elles ne peuvent donc jamais se contrarier puisqu'elles ne peuvent se rencontrer. Il ne peut y avoir de science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale scientifique » (*La Valeur de la Science*, éd. Genève 1946, p. 61).

La science indique donc les *moyens* et la morale les *buts*.

La représentation d'un but est aussi indispensable à l'action rationnelle que celle d'un moyen. Pour agir avec conscience et volonté, l'homme doit savoir où il va. Il ne lui est pas possible de ramener toute délibération à une démarche scientifique, ayant pour objet la recherche d'un moyen. Il lui faut également choisir le but auquel tend le moyen et ne pas abandonner ce choix à l'irréflexion.

Il est vrai que certains buts se présentent comme les moyens de fins plus lointaines. Mais, dans l'enchaînement des buts et des moyens, il faut bien s'arrêter une fois et fixer une fin dernière, choisie pour elle-même et non pour son aptitude à en atteindre une autre. Nul n'échappe à cette nécessité et les fins dernières dont le choix nous est proposé sont plus nombreuses qu'il ne semble de prime abord.

C'est ainsi que l'égoïste le plus endurci, qui se rit de la morale, ne lui échappe cependant pas. Lorsqu'il agit en fonction de son intérêt, il n'obéit pas seulement à des considérations utilitaires. Auparavant, il a retenu comme fin dernière le service de lui-même, ce qui implique un choix moral. Aussitôt après, il lui a fallu procéder à d'autres choix de la même nature, car il ne peut se livrer à la fois à toutes les activités qui le flattent. Choisissant, sur la carte des péchés capitaux ou véniels, le menu de sa vie, il a dû déterminer s'il préférait les satisfactions du pouvoir à celles de l'argent ou les loisirs indolents aux aventures galantes. Aucune considération utilitaire ne l'a guidé et de tels choix sont d'ordre moral. Pour être égoïste et haïssable, la morale qui en résulte n'en a pas moins le caractère d'une morale.

Sur un autre plan, le marxiste qui nie la morale au nom du matérialisme scientifique se soumet néanmoins à des préceptes moraux. Lorsqu'il préfère la réforme de la société à la poursuite de son intérêt, il adhère à une morale altruiste. Berdiaef le rappelle en affirmant que les disciples de Marx obéissent tout d'abord à un idéal.

> « Le marxisme n'est pas seulement une science et une politique, c'est aussi une foi et une religion. Et c'est là-dessus qu'est fondée sa force » *(Les Sources et le Sens du communisme russe*, Paris 1938, p. 138).

Ce premier choix du marxiste en appelle d'autres. Aucune société ne s'édifie à l'aide de considérations scientifiques seulement et de nombreuses décisions morales président à son organisation. Toutes les formes de propriété, par exemple, ne sont pas des instruments de domination et certaines d'entre elles garantissent la liberté. Il faut donc déterminer si, par respect de la liberté, on admettra toutes les formes ou certaines formes seulement de la propriété. S'agissant de la liberté elle-même, il faut déterminer si l'on mettra l'accent sur celle-ci ou sur d'autres aspirations. Il faut faire la part du travail et des loisirs. Si l'on reconnaît une place à ces derniers, il faut choisir entre les activités culturelles, artistiques ou sportives. Tenir entre ces dernières la balance égale est déjà un choix. Il faut également se prononcer sur le rôle de la famille, sur celui des communautés locales ou régionales, sur la forme de l'activité économique, qui ne répond pas seulement à des critères d'efficacité, sur la place faite à la religion, etc.

Et ce qui est vrai pour le marxiste l'est à plus forte raison pour n'importe quel homme politique. Celui-ci doit constamment procéder à ces choix moraux ou réviser des choix établis dont la variété est inépuisable. Les principales valeurs morales qui déterminent la forme d'une société sont protégées par son droit pénal, qui indique un certain nombre de fins en soi, que les juristes appellent des biens. Dans une société comme la nôtre, ces biens comprennent la vie, l'intégrité corporelle, la santé,

le patrimoine, l'honneur, la liberté, les bonnes moeurs et la bonne foi — par quoi l'on entend certaines limitations de l'activité sexuelle ou commerciale —, la famille, la sécurité, l'autorité de l'Etat, le maintien de son organisation, le bon fonctionnement de son administration, etc. Tous ces biens ne jouissent pas de la même faveur et sont classés par ordre d'importance. La morale opère ce classement et préside à ses modifications. Sous son influence, le droit pénal d'une société en progrès se transforme perpétuellement. La conception des bonnes moeurs, par exemple, n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a une vingtaine d'années. La révolte contre la punition de l'avortement est un autre exemple de mutation. Lorsqu'on se prononce sur l'élimination ou, au contraire, sur le maintien de l'un de ces biens dans le Code pénal, on le fait en fonction d'un choix moral.
La morale est donc un instrument indispensable de la pensée et de l'action politique. Il ne sera jamais ni périmé, ni condamnable de l'aborder.

La vérité morale

Il est aussi certain que la morale peut approcher la vérité d'aussi près que la science. Certes, le critère de cette vérité n'est pas le même dans les deux disciplines mais, dans l'une comme dans l'autre, les propositions vraies se distinguent des propositions fausses.
La science analyse la réalité objective. Elle utilise donc comme critère l'expérience, qui vérifie chaque hypothèse à la lumière des faits.
La morale s'occupe non de ce qui est, mais de ce qui doit être. Elle utilise donc comme critère le sentiment, qui est une réalité subjective et qui juge le monde objectif.
Or le sentiment procure un degré de certitude aussi élevé que l'expérience. A la clarté de l'évidence, qui couronne une recherche scientifique correctement menée, correspond l'intime conviction à laquelle aboutit une recherche morale conduite avec toutes les ressources de l'intelligence et du coeur. Une chaleur intérieure donne même aux vérités morales une qualité qui dépasse celle de la froide clarté des vérités scientifiques.
On peut donc aborder les problèmes de morale avec l'espoir de découvrir une vérité aussi valable que la vérité scientifique.

L'horreur du doute

Par contre, la morale souffre actuellement, par rapport à la science, d'un important désavantage.
Nous n'avons pas maîtrisé, dans son domaine, le préalable indispensable à toute recherche et qui est la pratique du doute.
La maîtrise de ce préalable a fait la fortune de la recherche scientifique, tandis que la recherche morale piétine encore comme piétinait la science avant d'avoir appris à douter.
L'homme n'acquiert de connaissances nouvelles qu'en doutant de celles qu'il avait, jusque-là, tenues pour vraies. L'accoutumance au doute est une étape décisive de la pensée et le doute est devenu le véritable fondement de la recherche scientifique.

L'expérimentateur doute toujours, même de son point de départ. Il doute dans l'attente d'une confirmation par l'expérience, puis, cette confirmation obtenue, il doute encore dans l'attente des révélations plus nuancées que lui procurera une expérience mieux menée. Claude Bernard, l'un des plus brillants théoriciens de la recherche scientifique a pu écrire que «la règle unique et fondamentale de l'investigation scientifique se réduit au doute» *(Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale,* éd. Genève 1945, p. 121).

Or le doute est loin d'être pratiqué en morale comme il l'est en matière scientifique. Il n'y est même pas toléré et l'on éprouve encore pour lui l'horreur qu'il inspire aux primitifs dans tous les domaines.

L'homme moderne ne demande pas à la morale de lui indiquer la vérité, mais de lui fournir un certain nombre de convictions rassurantes. Lorsqu'il a obtenu ces convictions, il se garde de les remettre en question, car il craint l'incertitude qui en résulterait. Plutôt que d'acquérir de nouvelles notions morales, il préfère se contenter de celles qu'il possède et se fait un mérite de n'en plus changer.

C'est la raison pour laquelle la plupart de nos opinions morales ne sont que des idées reçues, acceptées sans délibération, comme nous acceptons presque toujours nos opinions religieuses ou politiques. S'il nous arrive exceptionnellement de modifier de telles convictions, cela ne se produit pas à la suite d'un choix réfléchi, précédé du doute et laissant la porte ouverte à celui-ci. Nous cédons plutôt à une impulsion qui a souvent une origine sociale et nous fait rejeter un milieu pour en adopter un autre avec les règles qui y ont cours. Dans les deux cas, la conviction morale est imposée de l'extérieur et ne procède pas de la réflexion.

Le refus du doute moral peut d'ailleurs se réclamer d'un illustre précédent. Descartes, qui nous a familiarisé avec le doute et dont la pensée a donné le coup d'envoi à la recherche scientifique, se garde d'étendre ses conclusions au domaine de la morale. Les contraintes de son époque ne le lui permettent pas. Il est cependant convaincu que le doute moral est aussi justifié que le doute scientifique, car la deuxième partie du *Discours de la Méthode* expose:

> «...que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares et sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison (...) en sorte que c'est bien plus la coutume que l'exemple qui nous persuade, qu'aucune connaissance certaine; et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vale rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir».

Les «sentiments fort contraires aux nôtres» auxquels l'auteur fait allusion incluent certainement les convictions morales. Descartes rappelle en effet qu'il a constaté l'existence de tels sentiments au cours de ses voyages, et nous savons que ces derniers lui ont fait rencontrer des peuples de confessions différentes. Il fait au surplus une autre allusion aux modes vestimentaires, qui ne sont évidemment pas des opinions scientifiques.

Néanmoins, la troisième partie du *Discours* exclut la pratique du doute moral et la première maxime de la «morale par provision» qui doit permettre au philosophe de régler sa vie pendant qu'il médite recommande:

> «...d'obéir aux lois et aux coutumes de (son) pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu (lui) a fait la grâce d'être instruit dès (son) enfance».

Après avoir rejeté en matière scientifique les arguments dits d'autorité, Descartes les

accepte donc expressément sur le plan de la morale. Il en donne l'explication dans la cinquième partie du *Discours,* où il rappelle que Galilée vient d'être condamné pour une simple «opinion de physique publiée auparavant». Le philosophe qui hésite à publier ses propres opinions de physique, ne désire pas aggraver son cas en prêchant le doute moral. Il faut donc attendre un siècle pour que Rousseau et Voltaire osent mettre en doute les convictions morales de leur époque, ce qui n'a pas été sans nuire à leur tranquillité personnelle. De nos jours, la tolérance a fait des progrès et la diversité des convictions morales est acceptée sans difficulté. Mais la liberté d'esprit ne vas pas jusqu'à inciter chacun à douter de ses propres convictions. Le doute demeure réservé aux hommes de science et n'est pas encore admis en morale. On le remarque particulièrement dans les débats sur l'avortement. Dans les deux camps, se manifeste une sorte d'obstination sacrée qui s'oppose à un examen objectif. Les convictions reposent sur des partis pris et pour éviter de mettre ces derniers en question, on recourt à toutes sortes de prétextes choisis parmi les premières raisons venues, qui sont généralement les plus mauvaises. Il n'existe aucune critique morale digne de ce nom et les débats n'engendrent que des dialogues de sourds.
Un effort considérable doit donc être accompli pour découvrir la vérité morale dans un cas où elle est contestée comme elle l'est en matière d'avortement. Tous ceux dont la tâche est de former l'opinion ont à faire cet effort. Afin de pouvoir examiner d'un esprit libre un problème qui intéresse des millions de personnes, il leur incombe de commencer par douter de leurs propres convictions.
Aucune autorité, ni aucune doctrine ne saurait dispenser de soumettre une opinion à la critique du jugement personnel. Bien au contraire, le retard de la morale exige de pratiquer un scepticisme particulièrement vigoureux.

Esquisse d'une méthode

En résumé, un choix moral figure à la base de toute attitude et de toute action réfléchie. Il s'en trouve donc un à la base de la révolte contre la punition de l'avortement, aussi bien qu'à la base de la réaction contre cette révolte.
Aucun des participants au débat n'a le droit de considérer *a priori* que la conception morale sur laquelle il se fonde exprime la vérité; au contraire, il doit en douter jusqu'à ce qu'une réflexion approfondie lui ait permis d'examiner tous les aspects de la question.
Cette réflexion commence par l'analyse des fins poursuivies par chacune des thèses en présence. Très souvent, les partis pris sont si fortement enracinés que les partisans d'une solution la défendent sans même considérer où elle les mène. A plus forte raison, ne prennent-ils pas la peine d'examiner les fins poursuivies par leurs adversaires.
Une fois dégagés les buts derniers de chacune des attitudes en présence, il convient de les juger. Ce travail est le plus délicat, car il met en oeuvre le critère particulier de la morale, qui n'a aucun rapport avec celui de la science. Mais il sera facilité si l'on débarrasse préalablement le terrain de tous les faux raisonnements qui l'encombrent.

IV. La morale de liberté

Si l'on examine tout d'abord l'attitude des partisans de la liberté, on doit reconnaître qu'elle ne se borne pas à céder au souci du bon plaisir ou à l'attrait du moindre effort. Elle n'est ni bassement matérialiste, ni irréfléchie comme le premier mouvement des partisans de la répression le donne à entendre. Elle procède au contraire d'un véritable idéal et ses conclusions résultent de considérations mûries à la lumière de la générosité.

Les partisans de la liberté peuvent se réclamer d'une spiritualité élevée aussi bien que leurs adversaires. Ils réclament davantage de justice, dans un monde où la morale traditionnelle n'en procure pas suffisamment et dénoncent les iniquités que l'application de cette morale a engendrées. Ces iniquités sont devenues si insupportables qu'elles ne laissent plus personne indifférent. Alors que les personnes de condition aisée, ou qui disposent de relations, obtiennent sans difficulté ce qu'elles désirent, les moins favorisées s'exposent seules au danger des opérations clandestines ou à l'infamie des poursuites judiciaires. D'autre part, lorsqu'elle est respectée, l'interdiction de l'avortement a des conséquences infiniment moins graves au haut qu'au bas de l'échelle sociale. Non seulement les méthodes de contraception sont plus accessibles aux personnes de condition aisée, mais les conséquences d'une naissance non désirée sont beaucoup moins graves si l'on dispose de moyens financiers. L'interdiction de l'avortement souligne donc les inégalités sociales et les rend insupportables.

Les partisans de la répression eux-mêmes le concèdent et admettent que des réformes s'imposent. Mais les avis divergent dès qu'il s'agit d'indiquer les remèdes.

Pour les adversaires de l'avortement, il suffirait d'aggraver la répression afin que personne n'y échappe. Bien entendu, les facilités de l'avortement légal seraient supprimées. Il n'y aurait alors plus d'injustice, puisqu'il n'y aurait plus d'inégalité. Tout au plus conviendrait-il d'envisager, en faveur des mères les plus défavorisées, un certain nombre de mesures sociales, qu'on évoque d'autant plus volontiers qu'il est difficile de les préciser et que le risque n'est pas grand d'avoir à en supporter le coût.

Mais pour les partisans de la liberté, l'idée d'une simple justice commutative n'est pas satisfaisante. Ils n'apprécient pas l'égalité qui s'établirait dans l'adversité. A leurs yeux, la justice appelle un accroissement du bien-être. Plutôt que de mettre fin aux privilèges en supprimant les avantages dont profite le petit nombre, ils préfèrent étendre ces avantages à chacun.

Ils revendiquent donc la liberté pour chacun de *choisir le nombre et le moment des naissances.*

Cette liberté n'avait pas sa raison d'être dans la vie primitive. La durée de l'existence était courte. Il fallait autant d'enfants qu'il en pouvait naître et ces enfants s'élevaient d'eux-mêmes. Toutes les naissances étaient alors bienvenues. Mais de nos jours, la vie n'est plus aussi brève et il n'est plus besoin d'un aussi grand nombre d'enfants. De plus l'éducation de ces derniers ne se fait plus d'elle-même et les activités se sont diversifiées au point que la vie des femmes ne se passe plus à enfanter, ni à enseigner les premiers pas. Pour être bienvenues, les naissances doivent donc survenir à certaines époques de l'existence et dans certaines conditions.

Ce qui était inconditionnellement bon à l'origine ne l'est plus que conditionnellement. La maternité, qui était toujours un facteur de bonheur, peut désormais être un facteur de malheur. Pour éviter une telle dénaturation, il faut apprendre à maîtriser ses apparitions. Elle doit échapper au domaine de la fatalité, pour relever de la liberté.

Ce droit à la liberté doit être reconnu par priorité à la *femme.* Qu'on le veuille ou non, celle-ci assume un fardeau dont nul ne peut la décharger. Elle a donc par préférence le droit de faire prévaloir sa volonté. C'est une exigence de l'égalité juridique, dont la raison est de remédier aux inégalités naturelles. Lorsqu'il ne subsistera plus que des naissances désirées, l'égalité régnera non seulement entre les femmes, mais entre ces dernières et les hommes, puisque toutes les maternités seront une joie.

Le droit de choisir le nombre et le moment des naissances doit également être reconnu au *mari*. Celui-ci forme avec la femme le noyau de la famille et si l'on croit à cette dernière, on doit faire en sorte qu'elle demeure un épanouissement. Admettre qu'elle dégénère en une servitude éprouvante est travailler à sa dégradation. Les deux parents, à qui incombe la tâche d'élever un enfant ont donc le droit de choisir librement sa venue. Il n'y a pas de moyen plus efficace de servir la famille.

Enfin les *enfants* ont un droit semblable à la liberté de leurs parents. Il s'agit des enfants déjà nés, tout d'abord, qui verront, selon les cas, une nouvelle présence faciliter ou, au contraire, compromettre leur éducation. Les enfants qui ont les plus grandes chances de bénéficier de la sollicitude à laquelle ils ont droit appartiennent aux familles librement constituées. Il s'agit ensuite des enfants à venir, dont la vie entière sera influencée par les conditions affectives ayant présidé à leur naissance. Trente à soixante pour cent des femmes qui ne souhaitent pas leur grossesse conservent leur attitude négative après la naissance. A l'heure où l'on parle tant des prétendus droits du foetus, il convient de rappeler les droits effectifs de l'enfant, dont le premier est celui de naître en qualité d'enfant désiré.

D'une manière générale, le droit de choisir le nombre et le moment des naissances n'est qu'un cas particulier du *droit à la liberté.* Or ce droit est le premier de tous. La liberté est l'apanage de l'homme et va de pair avec sa responsabilité. Elle lui permet d'échapper aux contraintes de la nécessité et d'imprimer sa marque sur les événements. Elle se distingue de l'arbitraire et du bon plaisir, qui sont une soumission aux impulsions du moment et ne diffèrent guère de la servitude. Lorsqu'il est réellement libre, c'est-à-dire lorsqu'il modifie le cours des événements et qu'il se montre créateur, l'homme s'élève au-dessus de la condition animale et accède à sa véritable dignité. Sa destinée est d'accroître sans cesse la part de liberté dans son comportement et de diminuer celle de la fatalité. Des actes aussi importants que ceux dont dépend la formation de la famille méritent sans aucun doute d'échapper à cette fatalité et de s'enraciner dans la liberté.

Le souci de la liberté interdit donc à la société d'exercer une contrainte quelconque à l'occasion de la maternité. Puisque nul ne peut remplacer les parents dans leur responsabilité, nul n'a le droit de supprimer leur liberté. Responsabilité et liberté vont de pair, ainsi que nous l'avons dit, et l'on ne peut restreindre la seconde sans porter atteinte à la première. Or le moment n'est pas venu de diminuer la responsabilité des parents dans la formation de la famille et l'éducation des enfants.

L'intervention de la société doit se limiter à fournir aux intéressés toutes les infor-

mations qui peuvent leur être utiles. Mais une fois ce devoir accompli, la société doit s'abstenir de toute pression. Le choix n'incombe qu'aux parents et doit absolument être libre. Il est en particulier vain de vouloir distinguer entre les raisons valables et les raisons futiles, lorsqu'il s'agit d'interrompre une grossesse. Toutes les raisons sont valables dès qu'elles sont déterminantes aux yeux des intéressés. Pour former une famille, il faut posséder une certaine maturité et les parents qui invoquent, pour se dérober, des raisons apparemment dérisoires, avouent leur manque de maturité. Il serait coupable de n'en pas tenir compte.

V. Le contrôle du moyen

Le scrupule

D'une manière générale, les partisans de la répression de l'avortement ne s'attaquent pas de front à l'idéal de liberté qui vient d'être esquissé.
Ils admettent ou feignent d'admettre les pratiques antinatales qui permettent de maîtriser la formation de la famille et ne s'attaquent qu'à l'une d'entre elles, en invoquant qu'elle constitue un moyen inadmissible de parvenir à chef. Cette pratique est l'avortement, qui est déclaré inadmissible en raison de l'atteinte portée à la vie de l'être conçu mais non encore né.
Cet être se nomme embryon aux premiers temps de sa croissance puis foetus Aucune limite précise ne sépare ces deux stades de développement, si bien qu'il n'est pas indispensable de les distinguer. Nous n'emploierons donc que l'un des termes pour désigner le produit de la conception jusqu'à la naissance et ce sera, presque toujours, celui d'embryon.
L'embryon, affirment donc les adversaires de l'avortement, n'est pas une simple chose dont on pourrait disposer à son gré. Il est un être vivant, qui relève de l'espèce humaine. Il mérite donc la même protection que l'homme ou une protection analogue. Pas plus qu'il n'est admissible de sacrifier un homme à un autre, il ne l'est de sacrifier un embryon à un homme.
L'argument mérite attention. L'embryon offre trop de traits communs avec l'enfant pour que l'idée de l'assimiler à celui-ci ne se présente pas spontanément. La protection reconnue à l'homme est si précieuse qu'on hésite à la voir naître en quelque sorte d'un seul coup, au moment précis de la naissance. On éprouve le besoin d'un plus long espace de temps pour faire passer du néant à l'être sur le plan de la morale et l'on pense mieux enraciner la protection de l'homme en la faisant débuter avant la naissance.
La question touche donc de près à celle du statut moral de l'homme. Elle est grave et chacun, en son for intérieur, la situe au cœur du débat sur l'avortement. Si l'embryon mérite protection à l'instar de l'homme, les plus brillantes descriptions de

l'idéal de liberté n'autorisent pas l'interruption de la grossesse. Quelle que soit la noblesse du but, celui-ci ne justifie pas un tel moyen. Il faut se contenter de la contraception, si imparfaite qu'elle soit encore, et admettre, pour un temps au moins, les maternités non désirées parmi les maux de l'humanité.
Mais si l'embryon n'appelle pas une protection semblable à celle de l'homme, une raison majeure des partisans de l'interdiction s'effondre. On devine qu'il ne se présentera aucun argument de la même valeur et l'on entrevoit la fin inévitable d'une répression qui entraîne depuis des siècles autant de difficultés que d'angoisses.
L'étude du statut moral de l'embryon a donc une importance capitale.

Les règles établies

Comment déterminer si l'embryon mérite protection?
Ceux qui l'affirment invoquent les règles élémentaires de la morale établie, dont, à les entendre, le sens serait clair et l'interprétation ne souffrirait aucune discussion. L'embryon serait un être humain, digne de la même protection que, pour son honneur, notre civilisation reconnaît à l'homme.
Il faut donc examiner de plus près ce qu'expriment, sur un aussi important sujet, les règles établies. Par ce dernier terme nous désignons la partie universellement reconnue de la morale, celle qui ne fait l'objet d'aucune contestation et dont les principes jouissent, dans notre pays, d'une consécration générale. C'est bien à cette partie de la morale que songent les partisans de la répression lorsqu'ils rattachent celle-ci aux traditions les plus sacrées de la civilisation.

Le contenu Si l'on interroge notre morale au sujet de la valeur qu'il faut reconnaître aux différents éléments de notre milieu, on y découvre deux grands principes dont la valeur est indiscutée. Ces principes nous sont devenus si familiers que leur originalité nous échappe. Ils n'en constituent pas moins les deux piliers de notre civilisation, dont ils forment l'apport le plus caractéristique. Les autres civilisations s'y rallient au fur et à mesure qu'elles s'ouvrent au dynamisme de la nôtre.
Le premier de ces principes est celui qui déclare *l'homme* inviolable. Il résume l'idéalisme occidental et découle de l'idée que tous les hommes sont égaux. Aucun d'entre eux ne peut donc être sacrifié aux intérêts des autres. Tous ont inconditionnellement droit à la même protection.
A l'opposé un autre principe autorise l'utilisation des *objets*. Il exprime le réalisme de notre civilisation et découle de l'idée qu'à l'exception de l'homme, aucun élément de notre milieu n'est une fin en soi. Tous peuvent donc être utilisés selon les intérêts de l'homme. On ne reconnaît plus ni objets ni animaux sacrés et le crime de sacrilège a disparu.
Il existe des exceptions à ces deux principes. L'inviolabilité de l'homme est mise en question par la guerre ou par la peine de mort. Inversement, le droit de sacrifier les objets aux intérêts de l'homme est de plus en plus contesté au nom de la protection du milieu naturel. Mais aucune de ces exceptions ne va jusqu'à mettre en question le principe auquel elle se rapporte. Ni l'existence de la peine de mort, ni celle de la guerre ne font de l'homme un simple objet; quant au respect réclamé pour la nature, il n'élève aucun élément de celle-ci à la dignité de l'homme. La distinction entre l'hom-

me d'une part et les objets d'autre part est donc bien la pierre angulaire de notre morale.
Cette distinction a passé dans le droit, dont les leçons recouvrent en l'espèce celle de la morale. Tous les hommes sont égaux devant la loi, proclament les constitutions modernes, à la suite des Déclarations des droits de l'homme. Les lois civiles mettent en oeuvre cette égalité et les articles 11 et 27 du Code civil suisse, précisent, par exemple, que toute personne jouit des droits civils et que nul ne peut, même partiellement, y renoncer. Le terme juridique qui désigne l'homme est celui de *personne* et les juristes déclarent que seule une personne peut être sujet de droit. Par opposition, les autres éléments de notre milieu ne sont que des objets de droit. On les appelle juridiquement des *choses* et les règles sur la propriété autorisent les personnes à utiliser les choses. Le propriétaire d'une chose, dit l'article 641 du Code civil suisse, a le droit d'en disposer librement et les juristes précisent que ce droit comporte celui d'user et d'abuser. Les limitations qui lui sont apportées n'existent que dans l'intérêt des personnes, non dans celui des choses.
Le Code pénal suisse opère la même distinction et réserve ses peines les plus graves à l'homicide, soit au fait de tuer une personne (art. 111 à 117). Lorsqu'il punit le vol (art. 137) il ne protège pas les choses en elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles appartiennent à autrui. Il ne protège pas non plus les animaux et les mauvais traitements dont ces derniers sont l'objet figurent au titre des infractions contre la paix publique (art. 264), qui protègent l'intérêt des personnes.
La distinction entre la protection des personnes et la propriété des choses est si fondamentale qu'elle vient à l'esprit dès qu'il est question du statut de l'embryon. Spontanément, on classe celui-ci dans l'une ou dans l'autre catégorie, *selon qu'on* entend le protéger ou, au contraire, le subordonner à l'intérêt des personnes.
On oublie toutefois que la distinction des personnes et des choses n'est pas exhaustive. Elle ne comprend pas tous les éléments de notre milieu et l'embryon n'appartient pas nécessairement à l'une ou à l'autre catégorie.

Les limites Les personnes et les choses ne forment pas deux ensembles complémentaires. Historiquement, les deux notions ne se sont pas définies l'une par rapport à l'autre. La protection des personnes, par exemple, s'est imposée par réaction contre l'inégalité sociale caractérisant la société de l'Ancien Régime. Il n'était pas question des choses lors de son élaboration. De même, le droit de libre disposition sur les choses a été reconnu par réaction contre les conceptions primitives qui frappaient d'indisponibilité certains objets vénérés ou prétendus impurs. Il n'était alors pas question de la protection des personnes. Entre les personnes et les choses, dont le statut moral est aujourd'hui fixé d'une manière incontestée, peut se placer une troisième catégorie, dont le statut reste à définir.
L'embryon figure précisément parmi cette catégorie.
Il n'était pas question de lui lorsque s'est affirmé peu à peu, puis établi définitivement, le principe de l'égalité morale entre les hommes. Ni les Evangiles, qui ont annoncé cette égalité, ni les Déclarations des droits de l'homme, qui l'ont consacrée juridiquement, ne parlent de l'être conçu. Inversement, lorsque toutes les choses ont été soumises au droit de propriété, le statut de l'embryon n'a pas été envisagé. L'être conçu mais non encore né ne relève ni de l'inviolabilité de la personne, ni de la

propriété des choses. Son statut, du point de vue de la morale établie, reste à définir. Le langage confirme ce qui précède. Le nouveau-né est un homme au sens large, au même titre qu'un adulte ou qu'un vieillard; mais l'embryon n'en est pas un. Il n'existe aucun moment où l'on soit à la fois embryon et homme, comme on peut être à la fois nouveau-né et homme. Les deux notions s'excluent mutuellement. Il n'existe pas non plus de terme qui désigne l'embryon et l'homme. Celui d'être humain, dans la mesure où il ne se rapporte pas à l'homme seulement, a une acception plus vaste, qui englobe non seulement l'embryon, mais les organismes vivants qui existent avant la fécondation. Les gamètes, spermatozoïdes ou ovules, dont l'union crée l'embryon méritent le nom d'êtres car ils sont pourvus d'une individualité propre; ni végétaux ni animaux, ils appartiennent en outre à l'espèce humaine et sont donc des êtres humains, au même titre que l'embryon. Aucun terme ne désigne l'ensemble limité à l'homme et à son embryon. Un jugement porté sur l'homme ne peut donc, par la seule vertu du langage courant, concerner l'embryon.

Derechef, les leçons de la morale et du langage sont confirmées par le droit. Pour les juristes, un embryon n'est jamais une personne. Le Code civil suisse déclare que la personnalité commence avec la naissance accomplie de l'enfant vivant (art. 31). Il reconnaît certes quelques droits à l'enfant conçu, mais à la condition formelle que celui-ci naisse vivant (art. 31 et 544). Avant la naissance, l'embryon n'a donc pas d'existence juridique. Le droit ne lui en attribue une que rétroactivement, en rattachant cette existence à celle de la personne. L'enfant mort-né n'hérite pas et n'a pas non plus d'héritier. *Il est réputé n'avoir jamais existé.* Il en va de même en droit pénal, où les différents délits d'homicides, qu'il s'agisse du meurtre ou de l'assassinat, n'existent que s'il est porté atteinte à la vie d'une personne. Juridiquement, l'avortement n'est pas plus un meurtre qu'un assassinat, mais — dans la mesure où il est encore réprimé — un délit distinct, soumis à un régime spécial.

Inversement, l'embryon n'est pas davantage une chose. Nul ne peut acquérir sur lui un droit de propriété et tout acte de disposition à son égard serait nul. De même sa destruction n'est pas un dommage à la propriété et sa soustraction, à supposer qu'elle soit possible, ne constituerait pas un vol. Ni personne ni chose, l'embryon se situe véritablement hors du commerce juridique.

Les règles de la morale établie sont donc muettes à son sujet. Cela ne signifie pas qu'il soit ignoré par la morale, mais les règles de celle-ci qui le concernent sont des règles contestées. Il en va d'elles comme des règles juridiques sur le même objet, lesquelles sont aussi peu observées lorsqu'elles interdisent l'avortement que — l'exemple des cantons conservateurs le démontre — lorsqu'elles en organisent la pratique légale.

Toute tentative de fixer le statut de l'embryon en application des règles de la morale établie est donc abusive. Ces règles ne s'appliquent pas au cas de l'être conçu. Elles comportent une lacune.

L'abus des règles établies

L'idée d'une lacune de la morale ne nous est pas familière. L'horreur du doute conduit à repousser l'éventualité d'un vide moral et à combler celui-ci à l'aide des premiers arguments venus. Tous les moyens sont donc utilisés pour donner l'appa-

rence d'une justification aux opinions reçues ou aux partis pris et le plus fréquent consiste à abuser des règles reçues, pour leur faire déclarer ce qu'elles ne disent pas. Les différentes formes de cet abus composent vraisemblablement toute la gamme des interprétations vicieuses. Mais nous n'en ferons pas une étude systématique et nous bornerons à démasquer les erreurs les plus fréquentes.

Le contresens Le plus souvent, les mots sont purement et simplement détournés de leur sens. On substitue d'autres termes à ceux qui conviennent et l'on invoque ainsi l'autorité de règles prévues pour d'autres cas.
Au lieu de parler d'un embryon, par exemple, on parle d'une personne, d'un homme ou d'un enfant. La substitution passe tout d'abord inaperçue; on en profite pour la répéter, si bien qu'elle paraît légitime et personne ne songe plus à la mettre en question. Il semble alors aller de soi que les règles qui protègent la personne s'appliquent à l'embryon et que l'on tue un enfant en commettant un avortement.
De même, on utilise fréquemment le terme de meurtre pour désigner un avortement. Puis on enchaîne en insinuant qu'il s'agit d'une forme aggravée du meurtre sous le prétexte que la «victime» est innocente et sans défense. De là à évoquer le massacre des Innocents, il n'y a qu'un pas et ce pas est régulièrement franchi. On inspire de la sorte un tel sentiment d'horreur que la froide raison ne parvient plus à rétablir le sens des mots.
La substitution d'une notion à une autre est tout aussi efficace lorsqu'elle est voilée. Des slogans tels que « Laissez-les vivre » en sont l'illustration. Pour porter, ils doivent évoquer la vie d'êtres qui se meuvent parmi nous, comme le font les petits enfants. Si l'on précise au contraire que ces êtres sont des embryons et des fœtus, le slogan devient inutilisable, ce qui en démontre la supercherie.
Il en va de même lorsqu'on affirme que l'homme doit être protégé avant sa naissance déjà, sous peine de pratiquer une brèche dans le rempart qui nous préserve des impulsions égoïstes et de la férocité naturelle. Si au lieu de parler de «l'homme avant sa naissance», on avouait qu'il s'agit de «l'embryon», personne ne croirait qu'une menace contre celui-ci soit dirigée contre l'homme. Chacun, au contraire, comprendrait que l'atteinte portée à l'embryon sert les intérêts de l'homme, comme le prouve l'exemple des pays qui ont décriminalisé l'avortement. Parmi les gouvernements qui ont le moins de respect pour l'embryon, on trouve ceux qui pratiquent au plus haut point le respect de l'homme et les droits individuels y sont mieux assurés que dans les pays se bornant à interdire l'avortement. Demander si l'homme doit être protégé avant sa naissance revient donc à affirmer que l'embryon — seul à exister avant la naissance — est un homme et à supposer résolue la question à résoudre.

La confusion D'autres fois, les différentes significations d'un terme sont prises les unes pour les autres, ce qui fait croire à l'applicabilité de règles édictées en vue de circonstances bien différentes.

Le terme de *vie* se prête particulièrement à de telles confusions, car il évoque des notions aussi différentes que la vie de l'homme ou l'état de la substance animée.
Lorsqu'on parle de la vocation des médecins au service de la vie, on fait allusion à une règle qui se rapporte à la vie de l'homme et de lui seul. La vocation des médecins

n'est pas de servir d'autres vies et ne fait pas d'eux des vétérinaires, par exemple, ou des défenseurs de l'environnement. Il est donc abusif de prétendre que cette vocation s'oppose à la pratique de l'avortement. Dans la mesure où ce dernier soulage la vie d'une femme ou d'un couple, il est dicté par la vocation médicale. Affirmer le contraire, dans l'espoir de démontrer que l'embryon mérite protection, est une pétition de principe. C'est supposer que la vie de l'embryon équivaut à celle de l'homme et tenir pour vrai ce qu'il s'agit de démontrer.

La même faute de raisonnement préside aux arguments que l'on croit tirer du moment où débute la vie. Les partisans de la répression n'ont rien démontré lorsqu'ils établissent, à grand renfort de vernis scientifique, que l'embryon vit dès la conception. Le problème n'est pas dans la question de savoir si l'embryon vit, mais dans celle qui demande si cette vie vaut celle de l'homme. La vie de ce dernier commence avec la naissance, comme celle de l'embryon commence avec la conception et celle de l'ovule ou du spermatozoïde auparavant déjà. Ce sont des évidences moins scientifiques que grammaticales, qui découlent de la définition des mots. L'évidence enseigne également qu'il s'agit de vies différentes, de sorte qu'on n'a pas le droit de les confondre en appliquant à l'une des règles établies pour l'autre. Il faudrait établir auparavant l'équivalence entre ces différentes formes de vie, tandis qu'on suppose cette équivalence, ce qui est, derechef, une pétition de principe.

Une confusion semblable permet aux partisans de la répression de se mettre au bénéfice de la propagande que les défenseurs de l'environnement font en faveur de la vie. Ce terme doit alors être pris dans son acception la plus large, désignant toutes les formes de vie et, plus particulièrement, toutes les formes autres que celle de l'homme, à laquelle les défenseurs de l'environnement nous reprochent d'avoir prêté une attention trop égoïste jusqu'à ce jour. La défense de la vie, dans une telle acception, implique une limitation de l'expansion démographique et, par conséquent, une limitation des naissances. Elle parle donc en faveur de la contraception et même de l'avortement *(Panda, Revue du WWF suisse,* mars 1972). Les adversaires de l'avortement commettent donc une supercherie lorsqu'ils se présentent derrière des slogans tels que « Oui à la vie » qui font manifestement écho à ceux des défenseurs de l'environnement, dont le dernier en date est « Votez pour la vie ». En réalité les deux causes qui se présentent sous la même bannière sont incompatibles et les partisans de la répression abusent du pavillon d'autrui.

La notion de *doute* permet également des confusions, car elle fait allusion à des présomptions dont le sens peut être aisément détourné. Le doute sur la culpabilité, par exemple, profite à l'accusé et le doute sur le danger profite à la personne à secourir. Les adversaires de l'avortement prétendent donc que le doute sur la nature de l'embryon doit lui profiter. On ne saurait, disent-ils, prendre le risque de tuer un enfant au cas où l'embryon en serait un. Un tel raisonnement oublie cependant que les faits sont bien différents. Dans le cas de l'accusé ou de la personne en danger, le doute concerne la nature de circonstances concrètes; on ignore le contenu de la réalité, mais on connaît très exactement la solution qui serait appliquée, si ce contenu était dévoilé. La situation est inverse dans le cas de l'embryon. Si l'on pouvait, au Moyen Age, douter de la nature du fruit de la conception, la science nous donne, sur ce point de fait, tous les renseignements désirables; l'incertitude qui demeure con-

cerne la solution à appliquer, non la teneur de la réalité. Plus précisément, elle concerne le bien-fondé d'une supposition comme il arrive à tous les primitifs d'en formuler et que l'on peut exprimer comme suit :
La réalité étant ce qu'elle est, ne faut-il pas admettre qu'elle se présente différemment et que, par exemple, des esprits semblables à ceux des hommes, se cachent à l'intérieur des objets inanimés ou des animaux? Tant que le contraire n'a pas été démontré, ne faut-il pas considérer ces objets et ces animaux comme des hommes? Nous savons que de grandes religions se fondent sur de telles suppositions et qu'au nom de la métempsycose on préfère la protection des mouches et des bovidés à celle des enfants et des vieillards. Mais il est diamétralement opposé à l'esprit occidental d'en faire de même. Certes nous avons vu que notre morale, dans la mesure où ses règles sont acceptées par chacun, ne se prononce pas sur le statut de l'embryon et qu'elle ne considère ce dernier ni comme une chose, ni comme une personne. Mais si, en présence d'une telle lacune, il fallait émettre une présomption, l'idéalisme qui est à la base de la protection de la personne nous enjoindrait de nous soucier par priorité des personnes et de préférer leur intérêt à celui des embryons. Aussi longtemps que la légitimité du contraire n'est pas démontrée, l'intérêt des personnes prévaut sur celui de tout ce qui n'est pas une personne.

Pour terminer, il convient de rappeler que l'exemple de confusion le plus parfait se produit à propos de la notion de l'*âme*. Cette dernière jouait jadis un grand rôle dans la motivation de l'interdiction de l'avortement et elle continue d'en jouer un pour la conscience populaire. Mais il n'en est plus guère question dans les débats, vraisemblablement parce que le problème du salut par le baptême a perdu de son importance. Au surplus, les théologiens ne tiennent vraisemblablement pas à se voir rappeler l'époque où certains d'entre eux niaient que les femmes aient une âme, ce que saint Thomas avait réparé en déclarant que les garçons recevaient une âme vers le quarantième jour après la conception et les filles vers le quatre-vingtième jour. De toute manière, si l'on admet aujourd'hui que tous les hommes — y compris les enfants et les femmes — ont une âme, on ne peut rien tirer de cette affirmation à propos de la protection de l'embryon. L'âme étant tout ce qui n'est pas le corps, on ne voit pas comment en attribuer une avec certitude à l'embryon, qui se manifeste par son corps seulement. Inversement, on ne voit pas comment en refuser une aux animaux, qui ne se manifestent pas seulement par leur corps. En réalité, l'argument tiré de la prétendue âme de l'embryon repose lui aussi sur une pétition de principe. Après avoir décidé que l'embryon mérite protection au même titre que l'homme, on exprime cette prétendue dignité commune par la présence d'une âme commune. Cette dernière notion traduit la volonté de considérer l'embryon comme un homme et ne peut être utilisée pour démontrer le bien-fondé de cette volonté.

L'analogie L'argument par analogie est un autre moyen d'invoquer les règles établies en dépit du silence de celles-ci.
Bien que les juristes emploient couramment cet argument, les logiciens enseignent qu'on ne peut tirer de lui aucune conclusion valable (Henri Deschenaux, *L'application de la logistique à la science du droit, Regards sur le droit suisse*, Bâle 1964, p. 136). Chaque fois que l'on s'apprête à raisonner par analogie, on doit reconnaître

que l'argument *a contrario* autorise une solution contraire. En présence de deux situations semblables, mais non identiques, aucun procédé logique n'indique s'il faut donner la préférence à la ressemblance ou à la dissemblance. Si la réglementation existante ne se rapporte qu'à l'une des situations, l'autre fait l'objet d'une lacune, qui doit être comblée par la création d'une règle nouvelle, indépendante de la première.

Néanmoins, on oublie journellement cette vérité et l'argument par analogie est l'une des erreurs de raisonnement la plus fréquente des moralistes, comme des juristes d'ailleurs. Partant de l'idée que l'embryon offre de nombreux traits communs avec l'homme, on réclame pour lui la même protection et l'on oublie les traits dissemblables.

Les uns retiennent, par exemple, le fait que l'embryon est, comme l'homme, un *être vivant.* Ils oublient que d'autres êtres vivent et que cette similitude ne suffit pas à leur valoir la protection de l'homme. Ils oublient également que la vie de l'embryon diffère de celle de l'homme et que cette différence mérite vraisemblablement d'être prise en considération.

D'autres croient avoir découvert l'argument massue dans l'existence du *message héréditaire.* Dès la formation de ce message, affirment-ils, l'embryon présente une telle ressemblance avec l'homme qu'il doit lui être assimilé. L'argument jouit d'une grande faveur auprès des médecins et des théologiens, qui accordent une valeur déterminante à l'instant de la conception, où les chromosomes mâles et femelles se réunissent dans une combinaison qui ne variera plus jusqu'à la mort. Ils se parent ainsi d'un vernis scientifique qui fait une profonde impression. Mais ils oublient qu'ils raisonnent par analogie et qu'en retenant l'un des éléments de la personnalité humaine, ils en rejettent d'autres qui ont certainement une importance aussi grande. Les acquisitions culturelles, par exemple, sont aussi importantes que celles de l'hérédité. Formant le propre de l'*homo sapiens,* elles le distinguent du reste de la création plus sûrement que son bagage héréditaire. L'enfant doté de l'hérédité la plus prometteuse ne deviendrait pas un homme, ni même un animal si, dès la naissance, une éducation ne venait compléter son hérédité. Il ne parviendrait pas à se nourrir de façon indépendante, ni à marcher, ni à s'asseoir, ni à parler, ni même à sourire. Il serait, à plus forte raison, incapable de penser et, après quelques mois, aurait perdu jusqu'à la faculté de devenir un homme. Il est donc simpliste de se contenter de l'hérédité pour faire un homme.

Au surplus, s'il fallait attacher une valeur déterminante à l'hérédité, il n'y aurait aucune raison de protéger l'être humain à partir de la conception seulement. Les cellules qui concourent à la fécondation contiennent chacune la moitié d'un message héréditaire et l'on ne saurait prétendre qu'une différence quantitative puisse servir de base à un critère moral.

L'appel à la science A l'époque où la science jouit d'une autorité prestigieuse, il est tentant de recourir à elle pour résoudre n'importe quelle difficulté. Si aucun médecin ne participe à un débat sur l'avortement, on estime généralement que la discussion ne pourra se dérouler avec profit. Et lorsque cet homme de science s'exprime on lui reconnaît une grande autorité.

Pourtant, on devrait se rappeler que la science ne peut donner la solution d'un

problème moral. Sa fonction est de décrire ce qui est, non de prescrire ce qui doit être. Elle n'indique de conduite à tenir que si le but est déjà fixé et qu'il reste à découvrir le moyen. Lorsqu'il est question du but lui-même, autrement dit de la fin dernière et non du moyen en vue d'un but plus lointain, la science est incapable de répondre.

Utilisable pour le bien comme pour le mal, la science est d'ailleurs compatible avec les civilisations qui respectent l'homme, aussi bien qu'avec celles qui le méprisent. Elle ne se prononce pas sur l'inviolabilité de la personne ni, par conséquent, sur la protection que mérite l'embryon. La note doctrinale sur l'avortement de la Commission épiscopale française de la famille (citée par François et Michèle Guy, *L'Avortement,* Paris 1971, p. 153) affirme donc à juste titre que «la science ne connaît pas le seuil qualitatif qui ferait passer l'embryon du non-humain à l'humain».

Certes, la science fournit des éclaircissements utiles au moraliste. Elle évite les erreurs que l'on commettait au Moyen Age, par exemple, où l'on croyait que l'embryon ne vivait pas avant que sa mère perçoive ses mouvements. Elle nous renseigne d'autre part sur le mécanisme de la conception et les différents stades de la vie de l'embryon. Mais, à l'heure actuelle, il semble qu'elle nous ait livré tout ce dont nous avons besoin pour le jugement moral que nous devons porter. Si elle nous apprend que l'embryon vit dès la conception, elle nous enseigne d'autre part que les gamètes, dont l'embryon provient, vivent également et que cette vie est, elle aussi, de nature humaine. Il est donc vain de se perdre en de longs débats sur le début de la vie humaine, puisque celle-ci existe avant même qu'il soit question de la protéger. La science nous dit encore que l'embryon n'a pas une conscience semblable à celle de l'homme et qu'il ne réagit pas aux excitations de la douleur. Mais cela non plus n'est pas déterminant, car le nouveau-né manifeste une absence de réactions semblables et l'inconscience ne supprime pas, aux yeux de la morale, l'inviolabilité de la personne.

Aucun renseignement scientifique ne peut donc tenir lieu de choix moral.

Et pourtant, on s'efforce chaque jour de trouver en la science une réponse au problème moral de l'avortement. Le théologien Karl Barth offre l'exemple même d'une telle erreur en s'exprimant comme suit:

> «L'embryon possède sa loi propre: il a un cerveau, un système nerveux et circulatoire à lui. Sa vie influence celle de sa mère, et inversement. Mais il peut avoir ses propres maladies sans que sa mère en souffre, de même qu'il peut rester parfaitement sain si sa mère est atteinte d'une affection grave. Il peut mourir tandis que sa mère lui survit (...) En bref, l'embryon est déjà un être humain «pour soi» (...) J'emprunte ces renseignements et d'autres encore à l'ouvrage de Charlot Strasser: *Der Artzt vor das keimende Leben,* 1948; cf. aussi Alfred Labhardt: *Die Abtreibungsfrage 1926*».

Karl Barth déguise ainsi en opinion scientifique l'idée préconçue qui le conduit à condamner l'avortement conformément aux traditions de son Eglise. Fort heureusement, son coeur lui dicte ensuite la correction nécessaire et il emploie, pour excuser l'avortement, des développements trois fois plus longs qu'il ne lui en a fallu pour le condamner (*Dogmatique,* 16e livre, p. 101 ss).

Si donc la science ne peut indiquer de solution, les médecins ne le peuvent non plus. Il leur incombe de nous renseigner sur les dangers de l'avortement et sur les moyens

de prévenir ces dangers. Mais la question de savoir si l'avortement comme tel est admissible échappe à leur compétence. Ils ont certes le droit, comme n'importe quel particulier, d'avoir un avis à ce sujet. Mais ils ne sauraient exprimer cet avis avec davantage d'autorité qu'un simple particulier. Plus précisément, ils ne sauraient se prévaloir de leurs connaissances scientifiques pour imposer aux femmes et aux hommes une décision que ces derniers peuvent seuls prendre en connaissance de cause, parce qu'ils sont seuls à en supporter les conséquences.

Le véritable critère

L'émotion créatrice Puisqu'aucune règle de la morale établie ne se prononce sur le sort de l'embryon, nous nous trouvons dans une situation semblable à celle du juge qui, devant une lacune de la loi, doit «prononcer selon les règles qu'il établirait s'il avait à faire acte de législateur» (article premier du Code civil suisse). De la même manière que ce juge doit remonter aux sources de la loi, qui inspirent le législateur, nous devons questionner les sources de la partie reconnue de la morale, qui ont inspiré le principe de l'inviolabilité de la personne, et leur demander ce qu'elles dictent à propos de l'embryon.

«En dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité». Si nous prenons comme point de départ cette observation d'Henri Bergson *(Les deux Sources de la Morale et de la Religion,* éd. Genève 1945, p. 40), nous constatons que le principe qui assure la protection de l'homme ne découle ni de l'instinct, ni de l'habitude.
Les sociétés issues de *l'instinct* sont non seulement en guerre perpétuelle, mais elles pratiquent l'esclavage et connaissent les castes sociales, ainsi que toutes les formes d'exploitation de l'homme. Quant à *l'habitude,* elle consacre fâcheusement les solutions de l'instinct.
Si l'humanité s'est peu à peu dégagée — sans y être complètement parvenue — du mépris qu'elle manifeste originellement pour l'homme, elle le doit à la *sensibilité,* qui a corrigé les solutions de l'instinct et de l'habitude.
Il est vrai que l'instinct connaît certaines tendances altruistes. Mais celles-ci n'ont qu'un effet limité et ne profitent qu'à un cercle restreint de proches. Elles s'effacent aussitôt que les exigences de la vie n'imposent plus la collaboration des proches et font place à l'indifférence, voire à l'hostilité. Une fois les petits élevés, le lien qui soudait la famille animale disparaît; les parents se détachent des jeunes, ceux-ci ne leur manifestent plus de soumission et la plupart des couples eux-mêmes se disloquent. Sur un autre plan, l'union des membres du clan ne joue qu'en cas de danger, alors que dans les circonstances de la vie quotidienne, elle ne s'oppose ni aux rivalités personnelles, ni aux haines domestiques. Pour que les tendances de l'instinct se muent en un attachement durable, il faut qu'intervienne une *émotion,* fille de la sensibilité. Cette émotion transforme l'instinct des géniteurs en amour parental, la soumission des petits en piété filiale, l'attrait sexuel en amour conjugal et l'esprit de clan en dévouement patriotique. Une telle émotion est créatrice et les liens qu'elle établit survivent aux occasions dans lesquelles l'instinct la précède. Elle donne à la société humaine une chaleur ignorée des sociétés animales. Son nom est l'*amour.*

Les impulsions de l'amour ne se limitent pas à dicter plus ou moins aveuglément un comportement déterminé. Elles ouvrent notre personnalité à celle d'autrui. Descartes, par exemple, dit que l'amour est « le consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre » *(Les Passions de l'Âme,* 80).
L'amour sublime l'instinct social, compatible avec toutes les injustices, pour créer une véritable justice. Plaçant au-dessus de tout le respect de l'homme, il conduit à l'inviolabilité de la personne. Lui seul est en mesure de nous renseigner valablement sur la protection que mérite l'embryon.

Mais l'amour est un terme qui a des sens différents et parfois opposés. On connaît un *amour égoïste,* comme celui de la puissance ou de l'argent et un *amour altruiste,* comme celui auquel nous entendons nous adresser. De plus, l'amour altruiste lui-même désigne plusieurs émotions différentes.
Les différentes formes de l'amour altruiste se distinguent par leur intensité et par leur extension. La protection absolue que dicte l'une à l'égard d'un cercle restreint d'objets ne vaut pas en dehors de ce cercle. Et la protection que d'autres accordent à un cercle plus large d'objets n'a pas l'intensité de la première. Si l'on ne prend pas garde à ces différences, on obtient de l'amour des réponses qui s'éloignent singulièrement de lui.

L'amour des proches La première forme de l'amour altruiste est la plus voisine de l'instinct.
Comme ce dernier, elle voit son extension limitée au cercle des proches, que forme la famille ou le clan. Comme lui également, elle a une intensité sans limite et va jusqu'au don absolu de soi. Décrivant l'amour qu'un bon père a pour ses enfants, Descartes l'illustre comme suit :

> « Il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin, pour ce que, se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens et ne craint pas de se perdre pour les sauver » *(Les Passions de l'Âme,* 82).

Aussi les adversaires de l'avortement invoquent-ils fréquemment l'amour des proches pour justifier la protection de l'embryon. Citant l'exemple des femmes qui désirent un enfant et qui sont attachées au fruit de leurs entrailles aussi fortement qu'elles le seront à l'enfant qui naîtra, ils exigent un dévouement semblable de l'ensemble des personnes enceintes.
C'est oublier que l'amour des proches est compatible avec l'indifférence, voire avec la haine envers tous ceux qui se trouvent en dehors du cercle des proches. Cette émotion tolère même l'indifférence et la haine entre proches, ainsi que le démontre dans l'histoire et dans la littérature, une foule de luttes fratricides ou paricides.
L'émotion dont l'embryon peut être l'objet au titre de l'amour des proches connaît, elle aussi, de telles métamorphoses. Selon que la naissance sera ou ne sera pas désirée, elle se manifestera avec chaleur ou fera place à l'indifférence, voire à l'aversion.
Si l'on veut donc suivre les enseignements de l'amour des proches, il n'est pas per-

mis d'ignorer que ce dernier ne se manifeste qu'en des circonstances déterminées. La protection qu'il appelle dans le cas de l'embryon, par exemple, est étroitement liée au fait que la maternité est souhaitée. Lorsque tel est le cas, l'amour va jusqu'au don de soi, qui paraît naturel à celui qui aime et ne lui impose d'ailleurs aucun véritable sacrifice. Mais lorsque la maternité n'est pas souhaitée, l'émotion de l'amour des proches demeure muette et fait place au dépit.

Il est inadmissible d'ignorer cette circonstance. On n'a pas le droit d'imposer une charge à des malheureux en leur expliquant qu'il s'agirait d'une joie s'ils étaient heureux. Il n'est pas permis au moraliste d'ignorer le malheur et d'exiger de lui ce qu'il obtient du bonheur. Il est inique d'imposer aux unes des couronnes d'épines sans roses, sous le prétexte que d'autres portent des couronnes de roses sans épines. Comme le principe de l'égalité devant la loi exige de traiter de façon différente ceux qui se trouvent en des conditions différentes, la justice morale veut que l'on tienne compte de la diversité des situations.

On peut donc affirmer que l'amour des proches, qui assure à l'embryon une protection particulièrement intense dans le cas d'une maternité désirée, demeure muet lorsque la maternité n'est pas désirée. Il ne donne donc aucune instruction lorsque se pose la question de l'avortement.

L'amour des semblables Une autre forme de l'amour altruiste désigne une émotion qui s'étend à l'ensemble des hommes. Contrairement à l'amour des proches, cette émotion n'exclut personne de son rayonnement. On peut lui donner le nom d'amour des semblables.

Cette forme d'amour est apparue sous l'influence du christianisme. Auparavant l'Antiquité paraît n'avoir connu que l'amour des proches. Il faut attendre l'Evangile pour que cette émotion limitée dépasse le cadre de la famille et de la cité pour s'étendre à l'ensemble de l'humanité. Selon le mot de Bergson, un message chargé d'amour s'est alors lancé à travers le monde. A l'antique commandement d'aimer les proches et de haïr les ennemis s'est substitué celui d'aimer tous les hommes, même les ennemis (Mathieu 5.43). En application du principe : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux » (Luc 6.31) est apparue l'idée d'une fraternité universelle.

L'extension de l'amour des semblables est grande, puisque cette émotion exclut l'hostilité ou l'indifférence envers quiconque. Mais son intensité est plus faible que celle de l'amour des proches. Par la force des choses, il est impossible de vouer à chaque homme la sollicitude qu'on doit à ses familiers. L'amour des semblables se traduit donc par une émotion impersonnelle, bien que chaleureuse, dont le premier objectif est d'organiser la société sur un modèle fraternel. C'est lui qui met l'accent sur le fait que chaque homme est une fin en soi et que l'existence de cet homme ne doit pas être sacrifiée aux appétits des autres. C'est lui qui, plus particulièrement, dicte le principe de l'inviolabilité de la personne. Son intensité est donc suffisante pour que l'on tente de fonder sur lui la protection de l'embryon.

Mais derechef on doit reconnaître que cette forme d'amour ne répond pas aux sollicitations dont elle est l'objet. Bien qu'elle comprenne un ensemble plus vaste que l'amour des proches, son extension laisse en dehors d'elle le cas de l'embryon. Elle englobe tous les hommes, mais elle s'arrête à la définition traditionnelle de l'homme.

Aimer son semblable suppose l'existence d'un pareil, autrement dit d'un être qui ressemble à celui qui aime. Pour faire à autrui ce que l'on en attend soi-même, il faut qu'autrui soit capable de réciproque. L'amour est dû en raison de ce que nous pouvons souhaiter de l'objet aimé (Luc, *loc. cit.*). Il n'est certes pas question d'exiger l'équivalent exact ou même approximatif de ce que l'on donne, mais de rencontrer une sorte d'écho, qui nourrit notre émotion beaucoup plus qu'il ne la paie. Il faut donc se trouver en présence d'un être avec lequel puisse s'établir une communication.

A n'en pas douter, l'amour des semblables se tait à propos de l'embryon, qui n'est pas un semblable et les conditions historiques dans lesquelles il est apparu, puis s'est affirmé, le confirment.

Il n'était pas question de l'embryon lorsque cette nouvelle émotion est née. Le Nouveau Testament ignore purement et simplement le problème de l'avortement alors que ce dernier était pratiqué à l'époque. La condamnation de l'avortement n'a été prononcée que plus tard par une Eglise en voie de constitution, qui avait ajouté à l'objectif de l'amour celui de la discipline.

D'autre part, au cours de la seconde période de l'histoire où l'émotion de l'amour des semblables s'est faite particulièrement agissante, autrement dit au moment où, dix-huit siècles après sa naissance, cette émotion recevait son expression juridique dans les Déclarations des droits de l'homme, il n'a pas été question de la protection de l'embryon. Les prétendus droits de celui-ci ne figurent jamais au nombre des droits de l'homme. L'histoire démontre même que les régimes politiques qui ont pris le plus au sérieux les droits de l'homme — et qui sont les régimes libéraux — se sont tous engagés dans la voie de l'autorisation de l'avortement. La répression de cet acte est aujourd'hui devenue une survivance de l'Ancien Régime et tourne le dos à l'idéal de fraternité et de respect de la personnalité auquel tend le groupe des nations qui forment le rempart de la liberté. La décision la plus spectaculaire a été rendue le 22 janvier 1973 par la Cour suprême des Etats-Unis d'Amérique, une autorité judiciaire que l'on ne peut soupçonner de flatter la faveur populaire et dont la mission est de veiller à la sauvegarde des libertés personnelles. Cette juridiction a déclaré l'interdiction de l'avortement incompatible avec ces libertés. Elle n'a pas seulement autorisé les Etats de l'Union à tolérer l'avortement, mais elle leur a fait interdiction de le punir pendant les premiers mois de la grossesse.

Dans quelques années, l'avortement ne continuera à être interdit que dans les nations attardées, où sévissent la pauvreté et les régimes policiers.

Il n'y a donc aucun doute à avoir sur la position que dicte à son égard l'amour chrétien. Nous devons rechercher nos semblables là où ils se trouvent et non là où les désignent certains doctrinaires, dont l'enseignement peut désormais être jugé à ses fruits.

L'amour universel Il reste à examiner une troisième forme de l'amour altruiste.

D'une extension plus grande que l'amour des semblables, elle en est un élargissement, au même titre que celui-ci est un élargissement de l'amour des proches.

Prêchée jadis par de grands mystiques, comme François d'Assise, cette émotion jouit aujourd'hui d'une nouvelle ferveur à la suite du développement du sentiment de la nature. Elle réagit contre la tendance de l'homme à se considérer, une fois

reconnue l'inviolabilité de sa personne — et même auparavant déjà — comme un maître ayant tous les droits. Elle s'efforce d'ouvrir nos cœurs à l'ensemble de la création, sans excepter aucune forme de vie ni aucun aspect de l'univers et mérite donc le nom d'amour universel.
Cet amour enseigne le respect de tous les éléments de notre milieu et retient de considérer celui-ci comme un patrimoine dont nous pouvons, à notre gré, user et abuser. Aussi est-il invoqué pour exiger le respect de la vie embryonnaire, à l'instar de celui de toute vie.
Nous devons, cette fois-ci, reconnaître qu'il ne l'est pas complètement à tort. La vie en germe mérite attention et son cours ne doit pas être interrompu sans réflexion. L'avortement est un acte sérieux, qui ne concerne pas seulement le ventre d'une femme, comme on l'affirme trop souvent sommairement. L'embryon n'est pas une chose, ainsi que nous l'avons vu, mais vaut davantage. Il est beaucoup plus riche d'avenir qu'un simple objet. La décision de le supprimer ne doit donc pas intervenir à la légère; elle appelle une sérieuse délibération, où entrent en considération non seulement le présent, mais l'avenir et toutes ses implications.
Mais s'il se révèle qu'au lieu d'engendrer la joie, la maternité envisagée devient une source d'adversité, l'amour universel permet de la refuser. Il ne fait pas de nous des esclaves de la nature et de toutes les formes de vie. Il nous autorise à user de celles-ci à notre profit et nous recommande seulement de le faire avec respect et discernement. A cette condition, il nous autorise à préférer nos intérêts à ceux de tous les animaux, aussi bien que des végétaux. Si donc la délibération sérieuse qu'il nous recommande aboutit à la conclusion qu'une maternité n'est pas souhaitable — ce qui, en l'état actuel des méthodes contraceptives est appelé à se produire fréquemment — il ne s'oppose pas à ce que le processus malheureux soit interrompu. L'amour universel exige de ne pas considérer l'avortement comme un acte gratuit et insignifiant, mais il ne le condamne pas lorsque l'intérêt d'une personne est en jeu.

En outre, il nous donne quelques directives sur le plan des pratiques antinatales. Ces dernières ne sont pas toutes d'égale valeur à ses yeux. Une distinction s'impose d'un point de vue non seulement utilitaire mais moral. La planification des naissances doit être pratiquée de la manière qui trouble le moins le cours naturel de la vie. La contraception est donc moralement préférable à l'avortement. Les méthodes contraceptives elles-mêmes ne sont pas toutes égales et certaines méritent d'être préférées aux autres, ce que le cadre de ce travail ne permet toutefois pas de développer.
Si l'on désire éviter une naissance, il faut donc vouer nos premiers soins à empêcher que s'engage le processus de la vie. Il ne faut pas laisser naître ce que l'on ne veut pas voir grandir. Le but de la contraception n'est donc pas seulement d'éviter des naissances mais également d'éviter des avortements. Par contre, lorsqu'il est trop tard pour la contraception, l'amour universel ne s'oppose pas à l'avortement.
Mais il continue de nous donner des directives Si la grossesse engagée n'est pas désirée il convient de l'interrompre le plus rapidement possible. Plus elle se développe, plus la vie que l'on a laissé s'affirmer mérite d'être respectée. Dès que la légalité de l'avortement est admise, il importe donc d'inciter les personnes intéressées à ne pas attendre que l'opération soit beaucoup plus difficile et plus coûteuse pour prendre une décision.

Le cas limite Telles sont les réponses dictées par l'amour, lorsqu'on le questionne sur le statut de l'embryon. Il ne s'oppose pas à ce que la naissance de l'être conçu soit subordonnée au droit de ses parents d'avoir le nombre d'enfants qu'ils désirent, au moment où ils le souhaitent.

Mais il reste un problème en suspens. Le lecteur aura peut-être remarqué que l'amour ne suffit pas à indiquer la totalité des cas qui appellent protection. Plus particulièrement, les réponses obtenues de l'amour des semblables auront certainement paru trop étroites, lorsqu'elles excluent certains êtres qui ne répondent pas au critère du semblable. L'âge, l'infirmité ou la maladie peuvent priver une personne de la conscience, qui est l'élément de ce critère. Il paraît cependant exclu de refuser aux personnes inconscientes le droit à l'inviolabilité. Comment résoudre la difficulté?

Lorsque la privation de la conscience n'est que partielle, aucune difficulté ne se présente; la relation de fraternité s'établit néanmoins et la faiblesse du partenaire appelle même une plus grande sollicitude. L'amour des semblables conduit ainsi à une protection spéciale des enfants, des vieillards, des infirmes et des malades.

Il en va de même lorsque la privation de la conscience, bien que totale, résulte d'une crise temporaire. Aussi longtemps que l'on conserve l'espoir d'une guérison ou d'une rémission, on aperçoit à travers l'être inconscient d'aujourd'hui, l'être conscient d'hier ou celui de demain. La relation de fraternité n'est que provisoirement suspendue et existe virtuellement.

Mais lorsqu'il ne subsiste aucune conscience, ni aucun espoir de guérison et que l'être atteint n'offre même pas les possibilités de communication que l'on peut avoir avec un animal, il est difficile de continuer à voir en lui un semblable.

Et pourtant, dès que cet être revêt l'apparence d'un homme, un mobile nous retient de le considérer comme un animal. Quel est-il?

Ce mobile vient moins du coeur que de la raison. C'est une sorte de crainte justifiée, dans les cas limites, par le souci de remédier à l'infirmité de notre discernement et à la lâcheté de notre sentiment. Il nous paraît dangereux de laisser, en certaines circonstances, les intéressés décider seuls. Un besoin intellectuel de clarté nous demande de fixer des repères bien visibles et connus de tous, afin d'éviter, dans les cas particuliers, l'incertitude et les risques d'une décision individuelle. Les juristes connaissent ce besoin, qu'ils appellent celui de la *sécurité*. A son instigation, ils donnent aux règles des contours beaucoup plus précis que leur but ne l'exige et, parfois, ne le souhaite. Bien que la maturité par exemple, se produise graduellement et d'une manière qui varie avec les individus, la majorité intervient au même âge pour tous. On pourrait multiplier les exemples de cas limites où le besoin de clarté l'emporte ainsi sur celui de la justice.

Le moraliste éprouve aussi un tel besoin. Il souhaite que les hommes aient toujours à leur disposition des principes clairs et précis. Il entend éviter, dans les cas limites, les hésitations et les risques d'une recherche individuelle.

A cette fin, la protection que dicte l'amour est étendue au-delà des indications de cette émotion, en des circonstances où il serait trop difficile et trop dangereux de s'en remettre aux appréciations particulières. Des éléments formels étendent les effets du critère originel. L'euthanasie, par exemple, qui est un meurtre commis dans l'intérêt de la victime, c'est-à-dire un meurtre commis par amour, est recommandé par cette dernière émotion. Néanmoins la morale et surtout le droit la condamnent,

estimant trop dangereux d'en confier la pratique aux particuliers ou à l'Etat. Pour la même raison, lorsqu'on se trouve en présence d'un être qui ne réunit pas tous les éléments du semblable, la morale refuse de s'en remettre à des décisions particulières pour statuer sur son sort. Elle exige que le cas soit tranché une fois pour toutes et prend à cette fin une marge suffisante de sécurité.
C'est la raison pour laquelle, au lieu de retenir le critère de la conscience, qui lui est indiqué par ses sources lorsqu'il s'agit de définir la personne, la morale préfère celui de la naissance et de la mort, beaucoup plus aisé à pratiquer. Et ce sont des raisons semblables que voudraient nous faire partager les partisans de la répression, lorsqu'ils veulent étendre au-delà de la naissance la protection de la personnalité.
Mais en toute objectivité, on peut affirmer que le choix du moment de la naissance a fait ses preuves et ne demande pas à être révisé. Le cas du foetus de 7 ou 8 mois, qui peut vivre de façon indépendante, n'appelle pas de réglementation spéciale, car sa séparation d'avec le corps maternel est assimilable à une naissance.
Aucune exigence de sécurité ne requiert donc de faire commencer la personnalité avant la naissance. Plus particulièrement, il est faux de penser qu'en protégeant l'embryon on augmente la protection de l'homme. L'un et l'autre forment des réalités différentes, dont la protection ne va pas de pair. D'une part, leurs intérêts s'opposent, ainsi que le prouve le débat de l'avortement. D'autre part, la protection de l'embryon sert généralement d'alibi aux régimes qui se soucient le moins de la protection de l'homme. Aussi longtemps que des esprits superficiels confondront l'une et l'autre, on peut suspecter les partisans de la première de chercher à se libérer de la seconde.
Pas plus que les sources émotionnelles de la morale, leurs prolongements intellectuels n'exigent donc d'étendre à l'embryon la protection reconnue à l'homme.

VI. Le contrôle du but

Si la morale ne condamne pas le moyen de l'avortement, qui est l'atteinte à l'embryon, il reste à examiner ce qu'elle dit de son but, qui est la liberté.
Cet examen ne nous retiendra pas longtemps, car nous croyons être en droit de nous rallier sans réserve à l'idéal de liberté décrit précédemment.

> « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; ainsi l'existence des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. »

Cette définition de la liberté, que donne l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme, du 26 août 1789, doit nous guider. Elle fait partie de la morale reçue et personne n'exigera de la justifier avant d'en invoquer l'autorité.
Nous pouvons donc constater qu'elle élève les pratiques antinatales au rang de l'un des « droits naturels de chaque homme » dont l'exercice n'a de limite que le souci d'assurer la jouissance des droits d'autrui.

L'interdiction de l'avortement n'est donc légitime que si elle lèse d'autres personnes. L'embryon n'étant pas une personne, la présomption en faveur de la liberté prévaut.
Loin de condamner les pratiques antinatales, la morale fait un devoir de les favoriser. Nous avons vu qu'elle ne les place pas toutes sur le même plan et exige d'accorder la priorité aux moyens préventifs. Mais cette exigence s'adresse en priorité également, aux autorités chargées de l'éducation et de la santé. Lorsque les méthodes préventives faillissent à leur tâche et que l'on se trouve en présence d'une maternité non désirée, la société est aussi responsable que les intéressés. Le cas relève en effet d'un domaine où les interdits collectifs jouent un rôle aussi grand que l'insouciance individuelle.
La morale ordonne donc à l'autorité de permettre l'avortement et de faire en sorte qu'il puisse être pratiqué le plus tôt possible et dans les meilleures conditions. Quant aux particuliers, elle s'en remet à leur liberté ou, ce qui revient au même, à leur responsabilité.

VII. La morale de servitude

L'interdiction de l'avortement n'étant commandée ni par l'utilité ni par la morale, elle heurte l'idéal de justice d'une nation libérale et démocratique.
Notre travail pourrait s'arrêter sur cette constatation. Mais il reste à analyser l'opinion contraire, qui a prévalu jusqu'à ce jour. Dans le climat passionnel qui préside à tout débat moral, nos arguments n'auront certainement pas désarmé cette opinion. On peut même douter qu'ils soient lus et, surtout qu'ils le soient avec la sérénité d'esprit indispensable à une critique impartiale. La morale de répression continuera de s'opposer à la morale de libération. Il importe donc d'analyser celle-là et de la situer dans le cadre de nos impulsions.
Au carrefour de deux directions, il ne suffit pas d'indiquer la voie recommandée. Il faut encore exposer d'où vient et où va celle qui est déconseillée.

La fonction fabulatrice

Si étonnant que cela paraisse de prime abord, la liberté, que tant d'auteurs ont glorifiée et pour laquelle tant de héros ont combattu, est loin d'être appréciée autant qu'il le paraît.
Lorsqu'elle se présente à l'état pur, elle effraie davantage qu'elle ne séduit et beaucoup lui préfèrent la sécurité d'une condition assurée. On n'accepte généralement l'idée d'être libre qu'à la condition de savoir à quoi cette liberté servira.
Or un emploi pour la liberté n'est autre chose qu'une règle qui limite cette liberté. A défaut de la représentation rassurante d'un tel emploi, nous rejetons la véritable

liberté qui nous place dans l'éventualité d'un choix que rien n'entrave, ni ne guide. Nous n'apprécions ni l'incertitude qu'implique ce choix, ni la responsabilité qui en découle. Nous saisissons tous les prétextes pour éliminer l'un et l'autre et nous réfugier dans une fatalité complaisante.

Henri Bergson a montré comment fonctionne ce refus de la liberté. Un instinct ou, plus exactement, un résidu d'instinct, qui est la source de la religion dite statique, éveille toutes sortes de représentations qui servent de contrepoids aux tentations de la liberté. Ces représentations sont le produit de la fonction fabulatrice. Elles tiennent « tête à la représentation du réel » et réussissent « par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel », autrement dit à limiter la liberté qui va de pair avec l'intelligence. Elles ont un rôle utile à l'origine, ce dont le philosophe donne d'abondantes illustrations, mais il leur arrive de dépasser leur but et de sombrer dans l'absurde. Bergson parle alors de la « prolifération du déraisonnable » qui dépasse toute attente.

> « Puérilités, monstruosités, la liste est interminable des pratiques inventées ici par la stupidité humaine. A ne voir qu'elles, on serait tenté de prendre l'humanité en dégoût (...) D'une croyance qui répondait à un besoin on aura passé à une croyance nouvelle qui ressemble extérieurement à la précédente, qui en accentue tel caractère superficiel, mais qui ne sert plus à rien. Dès lors, piétinant sur place, on ajoute et on amplifie sans cesse. Par le double effet de la répétition et de l'exagération, l'irrationnel devient de l'absurde, et l'étrange du monstrueux » (*Les deux Sources de la Morale et de la Religion,* éd. Genève 1945, p. 131 et 132).

La fonction fabulatrice exerce donc une censure de la liberté et tend à limiter celle-ci aussitôt qu'elle se manifeste.

Le refus de la liberté sexuelle

Il semble que la sexualité soit l'un des domaines où cette censure de la liberté s'exerce par préférence. Peu de comportements ont été, de toute éternité, soumis à des interdits aussi nombreux. Les sociétés primitives multiplient, sur ce plan, les tabous et les pratiques invraisemblables. On peut citer, à titre d'exemple, les descriptions qu'en donnent des ouvrages aussi différents que ceux de Hutton Webster (*Le Tabou,* Payot 1952, chap. 4) ou du Dr Gérald Zwang *(La Fonction érotique,* Laffont 1972, deuxième partie, chap. 3).

Quant à notre propre civilisation, elle émerge à peine de l'époque où la sexualité était condamnée par principe, représentant le péché par excellence et la faute originelle.

Il paraît certain que toutes les civilisations — et non seulement la civilisation judéo-chrétienne — ont limité la liberté sexuelle en cédant à la « prolifération du déraisonnable ».

Or l'interdiction des pratiques antinatales joue un rôle capital dans cette prolifération. En liant maternité et sexualité, elle afflige cette dernière d'une sanction d'autant plus efficace qu'elle paraît naturelle. Cette sanction agit à titre préventif, par la crainte d'une naissance non désirée. Mais elle agit également à titre répressif, lorsque l'intimidation n'a pas été suffisante. Elle fait donc de la sexualité un péché et de la maternité une punition.

On se trouve en présence d'une véritable dénaturation de la maternité. Au lieu de transmettre la vie, celle-ci fait désormais expier une faute. Elle n'apporte plus la joie, mais l'adversité. Non seulement il importe peu qu'elle soit désirée, mais il est conforme à son rôle dévoyé qu'elle ne le soit pas.
Pour limiter la liberté sexuelle, la fonction fabulatrice a donc créé la représentation d'une malédiction de la maternité. « J'augmenterai la souffrance de tes grossesses et tu enfanteras avec douleur » proclame la Genèse (3.16), depuis la nuit des temps, à la face de chaque nouvelle génération. Cette malédiction est si bien ancrée dans notre conscience ou, plus exactement, dans notre inconscient, qu'à l'idée de la lever se manifeste un véritable effroi. Que les relations sexuelles puissent se dérouler à l'abri d'une menace fait craindre les pires excès. Ceux qui gardent leur sang-froid craignent néanmoins des inconvénients sérieux. Nous avons entendu, par exemple, des médecins affirmer sans rire que le risque d'une maternité non désirée était aussi indispensable au plaisir amoureux que le danger l'est au plaisir sportif. On s'accorde à attribuer une fonction essentielle au maintien des inconvénients de la maternité.
Le refus de la liberté sexuelle est donc la cause de la résistance morale aux pratiques antinatales. La sexualité étant considérée comme une faute, même entre conjoints, on éprouve le besoin de la faire suivre d'une sanction. L'interdiction de l'avortement joue un rôle capital dans cette manière de voir. Aussi longtemps que cette interdiction subsiste, on peut s'accommoder sans trop de difficultés des adoucissements que la civilisation apporte au sort des personnes enceintes. L'accouchement sans douleur, par exemple, qui est rarement indolore, est loin de transformer la délivrance en agrément. Quant à la contraception, elle se révèle si peu efficace qu'il subsiste suffisamment de maternités non désirées pour l'exemple. Ses méthodes ne sont d'ailleurs pas toutes admises par les adversaires de la liberté, qui se réservent souvent de condamner les plus efficaces d'entre elles. La conception de la maternité maudite peut donc s'accommoder, avec plus ou moins de bonne grâce, de la contraception.
Mais cette conception reçoit un coup mortel dès la libération de l'avortement, car celui-ci est une pratique antinatale d'une efficacité absolue. Ne laissant subsister que les grossesses dont le terme est attendu avec joie, il abolit la fonction punitive de la maternité et prive d'une sanction traditionnelle l'interdit jeté sur les relations sexuelles. Bien plus, comme les sanctions sociales ont depuis longtemps fait la preuve de leur inefficacité et que les progrès de la médecine ne permettent plus de compter — si l'on peut dire — avec la menace des maladies vénériennes, la légitimation de l'avortement fait sauter le verrou qui maintient la sexualité dans l'empire de la fatalité.

L'enjeu

La libération de la sexualité, autrement dit le contrôle de son exercice et de ses effets par la conscience, est une étape importante, et ses conséquences ne se limitent pas toutes au domaine sexuel.

La résolution d'une contradiction Notre époque est écartelée entre deux conceptions également fausses de la sexualité.

D'une part, celle-ci est condamnée, ainsi que nous l'avons vu et considérée comme l'expression même du mal.
D'autre part, une réaction s'est développée qui fait de la sexualité le symbole des biens les plus désirables. L'humanité a mis ses dons artistiques, qui comptent parmi les plus précieux, au service de la légitimation et de l'illustration de la sexualité. Depuis les romans de l'Antiquité à ceux de notre temps, les aventures amoureuses n'ont cessé d'être l'objet principal, pour ne pas dire unique de la littérature. Celle-ci est une suite de variations sur le thème de l'amour, autrement dit sur le thème de la forme sexuelle de l'amour des proches. Depuis l'époque romantique, la retenue qu'imposait encore la condamnation de la sexualité est allée en s'amenuisant. Les allusions sont devenues de plus en plus précises. Régulièrement, les œuvres osées, qui étaient accusées d'être contraires aux bonnes mœurs, voyaient leur audace dépassée en quelques années. Finalement la publicité est entrée en jeu et a tiré parti des attraits de la sexualité avec tous les artifices dont elle dispose.
Nous sommes ainsi arrivés à un point critique où la sexualité se trouve être à la fois le symbole du mal et celui du bien. Incapables de choisir entre ces deux versions contradictoires, nous nous efforçons de les assimiler toutes deux, au prix de la plus grande confusion.
Il est temps de mettre fin à ce dédoublement de nos consciences et d'élaborer une conception plus saine et plus naturelle.
L'activité sexuelle ne doit plus être considérée comme une fin en soi, exemple du mal ou du bien. Il convient de lui restituer sa véritable fonction, qui est celle d'un moyen travaillant à la formation des couples et au maintien de leur unité. En d'autres termes il faut voir en elle un instrument au service de la famille.
On admettra donc l'utilité d'une limitation de la liberté sexuelle. Notre condamnation des interdits déraisonnables ne signifie pas que tous les interdits doivent être abolis. La censure de la liberté sexuelle est utile à l'origine, mais elle ne doit pas dépasser son but, qui est de servir les intérêts du couple.
Si, au lieu d'abandonner cette censure aux errements de la fonction fabulatrice, on la soumet au contrôle de la critique, on s'apercevra que la plupart des interdictions découlant de notre conception des bonnes moeurs sont inutiles ou fâcheuses. Plutôt qu'à l'observation de principes formalistes, on attachera de l'importance aux règles de conduite qui renforcent l'amour des proches, ainsi que celui des semblables. Et l'on s'étonnera de découvrir ces règles en des endroits bien éloignés de ceux où l'on avait pris l'habitude de les situer.

L'apprentissage de la liberté Vraisemblablement, la résistance naturelle à la liberté se manifeste le plus fortement dans les cas où la poussée de cette liberté est la plus forte. Si donc les limitations de la liberté sexuelle paraissent être aussi anciennes que la civilisation en général et si on les retrouve dans toutes les civilisations, il est permis de supposer que la liberté sexuelle est l'une des premières libertés à nous avoir été donnée. La liberté nous aurait donc été enseignée par la sexualité et elle continuerait d'être encouragée par cette dernière.
Ce n'est là qu'une hypothèse, qui demande à être vérifiée. Mais il n'est pas nécessaire d'attendre qu'elle le soit pour être en mesure d'affirmer que le développement de la liberté et de la responsabilité sexuelles va de pair avec le développement de la

liberté et de la responsabilité en général. Si au lieu d'être englués dans la fatalité, les impulsions et les interdits qui président aujourd'hui à la formation de la famille se transforment en désirs et en refus librement contrôlés, l'activité de l'homme tout entière s'en ressentira.
A travers la décriminalisation de l'avortement se dessine donc l'apprentissage de la liberté, hors duquel il n'existe ni amélioration des conditions d'existence, ni épanouissement des facultés spirituelles.

La résistance à l'oppression Il est frappant de constater que les esprits de gauche se montrent d'emblée favorables à la liberté de l'avortement, bien que cette position ne soit pas d'un bon rapport électoral. Au-delà du profit immédiat pour l'exercice du pouvoir, ils devinent d'instinct que la question dépasse l'importance des prochaines élections et se rapporte à la liberté.
Inversement, les esprits autoritaires qui animent la droite sont de farouches adversaires de l'avortement. D'ici quelques années, lorsque toutes les nations libérales auront décriminalisé l'avortement, la punition de celui-ci sera l'apanage des régimes autoritaires, qui paraissent tirer un profit évident de la condamnation de la sexualité.
Hitler — dont on accuse aveuglément les partisans de la liberté de suivre les traces — punissait l'avortement de mort. La peine est moins sévère, mais néanmoins fort grave dans les dictatures des bords de la Méditerranée ou d'autres régions du soleil.
La même distinction entre esprits libéraux et autoritaires se manifeste de l'autre côté du rideau de fer. Si l'on croit un périodique non suspect de flatter le communisme, la stalinisation va de pair avec la répression de l'avortement et la déstalinisation provoque la décriminalisation de l'avortement.

> « L'Union soviétique de Lénine autorisait l'avortement, celle de Staline l'interdisait. Krouchtchev libéralisa ensuite à nouveau l'interruption de la grossesse et ses successeurs ne sont pas fondamentalement revenus en arrière. Cependant, leur retour progressif au stalinisme englobe également les caractères puritains de ce dernier » (Laszlo Revesz, *Bulletin d'études politiques* du 29 février 1972).

Selon cet auteur, on remarque les mêmes tendances dans les autres démocraties populaires. Le dernier pays à avoir destalinisé est l'Allemagne de l'Est, qui se trouve la dernière à avoir autorisé l'avortement, au début de l'année 1972.
Les tyrannies ont donc besoin d'interdire l'avortement ce qui s'explique aisément. Lorsqu'il s'agit d'obtenir l'obéissance, le meilleur moyen est de la réclamer d'abord dans les domaines où elle est accordée le plus volontiers. L'autorité qui prend à son compte les interdits familiers fait accepter plus facilement ceux qui le sont moins. Mis en confiance, les hommes acceptent ensuite des exigences qu'ils auraient rejetées de prime abord. La punition de l'avortement, qui fait écho à des croyances profondément enracinées, sert donc de légitimation à l'oppression. Que cette dernière soit temporelle ou spirituelle, tous ceux qui entendent substituer leur autorité à la liberté d'autrui y ont recours. C'est pourquoi, aussi loin que l'on remonte dans l'histoire, la répression de la sexualité a été un instrument de discipline si ce n'est toujours de tyrannie. Sans cesse de nouveaux despotes ont répété le geste d'Auguste asseyant son autorité sur l'exil d'un Ovide coupable, entre autres délits « politiques »,

d'avoir écrit *L'Art d'aimer.* La servitude appelle la servitude, comme la liberté appelle la liberté.
Voilà pourquoi les régimes solidement assis et dont la légitimité ne fait aucun doute renoncent seuls à réprimer la sexualité et se trouvent également seuls à libérer l'avortement.
La décriminalisation de celui-ci est donc une lutte contre l'oppression.

Conclusion

Le moment est venu de conclure.
La renonciation à punir l'avortement répond aux exigences d'une morale libérale.
Les craintes qu'elle soulève ne doivent être prises au sérieux que par les partisans d'une organisation autoritaire de la société pour qui la hiérarchie remplace l'égalité, l'oppression la liberté et, finalement, l'égoïsme la fraternité.
Les véritables ennemis de la décriminalisation de l'avortement sont les esprits timorés qui redoutent une véritable liberté et qui s'accommodent d'autant plus facilement du principe de la répression qu'ils espèrent lui échapper le jour où ils seront personnellement concernés.
Profitant de cette pusillanimité, une minorité despotique entend profiter de l'interdiction de l'avortement pour imposer sa discipline. Dans notre pays, cette minorité est incapable d'agir sur le plan séculier, mais son intégrisme sourcilleux a gardé la nostalgie d'un ordre hiérarchique où la liberté n'avait pas de place.
L'autorisation de l'avortement ne met donc pas en danger le prestige des valeurs spirituelles. Elle ne gênera en rien ceux qui ont pour tâche de défendre ces valeurs, mais les empêchera par contre de se borner à faire régner une discipline purement formelle, étrangère au véritable amour.
Il en ira de la libération de l'avortement comme il en a été de la libération du divorce. Cette dernière a mis l'accent sur le besoin de créer des couples véritablement unis, alors qu'on se contentait d'une simple fiction. La libération de l'avortement favorisera la contraception, alors que l'on se complaisait dans la conception des maternités imposées.
Henri Bergson, que nous avons souvent cité, s'est efforcé de dégager les deux sources de la morale. L'une est proche de l'instinct, qui forme les sociétés animales et qui régit encore notre société dans toute la mesure où l'homme est demeuré un animal. Cette morale exige de punir l'avortement. L'autre, au contraire, qui renonce à cette punition, émane du meilleur de nous-mêmes et nous incite à nous hisser au-dessus de notre condition. Elle nous aide à dépouiller l'animal et à devenir des hommes, aptes à jouer leur rôle dans l'univers, qui est, selon le philosophe, une « machine à faire des dieux ».

PAUL ATTINGER S.A., NEUCHATEL