HORIZONS PHILOSOPHIQUES

À L'ORIGINE DE L'UNESCO

VISIONS FOR UNESCO

IN ITS EARLY YEARS

Division de la Philosophie et de l'Éthique

En novembre 1946, à Paris, à l'occasion de la première session de la Conférence Générale de l'UNESCO, une série de vingt-sept conférences fut organisée à la Sorbonne, dans l'amphithéâtre Louis Liard, et au Palais de la Découverte, sous la responsabilité du poète anglais Stephen Spender, qui était alors expert à la section des Arts de création, et de Michel Montagnier, conseiller principal de l'UNESCO.

Un an après la création juridique de l'UNESCO, en novembre 1945, par la Conférence de Londres, qui rédigea l'Acte Constitutif et posa les principes éthiques qui définissent la mission de l'UNESCO, cette première série de réflexions marque en quelque sorte la naissance de l'Organisation dans le domaine des faits et des réalisations culturelles.

Le papier sans doute a jauni, mais les textes ont gardé une grande part de leur fraîcheur et leur actualité. Les thèmes abordés lors de ces conférences résonnent encore aujourd'hui avec une acuité. Les analyses philosophiques qui ont marqué l'origine de l'UNESCO conservent une pertinence qui mérite d'être retrouvée. La vivacité des débats, leur hauteur de vues, leur ouverture, la place qu'ils laissent au doute, leur appel constant à une humanité plus lucide et plus juste, leur volonté de mener un combat que nous ne pouvons pas, un demi-siècle plus tard, juger gagné ni cesser de poursuivre, tout ceci rappelle combien « il est de la vocation de l'UNESCO d'être une question permanente », comme l'écrit Federico Mayor, Directeur général depuis 1987.

On trouvera dans ce volume, préparé par Murielle Ohnona-Weizmann, le texte intégral des communications d'Alfred J. Ayer, Jean-Paul Sartre, André Malraux, Louis Aragon, Sarvapalli Radhakrishnan, Julian Huxley.

ALFRED JULES AYER

A QUOI PRÉTEND LA PHILOSOPHIE ?

Je vais essayer de parler français, vous me pardonnerez ma mauvaise prononciation.

Ma conférence s'intitule :
« A quoi prétend la Philosophie ? »

On peut diviser les philosophes contemporains en deux catégories : les pontifes et les tâcherons. Comme l'indiquent les vocables que j'ai choisis, cette distinction est fondée non pas tant sur une différence d'opinion que sur une différence d'attitude. Ce n'est pas simplement que le tâcheron rejette certaines propositions que soutient le pontife, ni qu'il soutienne certaines propositions que le pontife rejette. C'est plutôt qu'il a une conception radicalement différente de la méthode philosophique et des fins auxquelles la philosophie est en mesure de parvenir. Ainsi, ceux que je qualifie de pontifes ont ceci de caractéristique qu'ils croient du ressort de la philosophie de rivaliser avec les Sciences. Peut-être seront-ils prêts à admettre que l'homme de science parvient à des résultats appréciables dans le domaine qui est le sien, mais ils tiennent à ce que celui-ci n'arrive pas et ne puisse arriver à une connaissance complète et définitive de la réalité : et ils estiment qu'il est loisible au philosophe de remédier à cette imperfection. Pour étayer cette thèse, ils démontreront, par exemple, que toute théorie scientifique repose sur des postu-

lats qui, eux-mêmes, ne sont pas susceptibles de preuves scientifiques et il leur arrive d'en déduire, pour servir les vues anti-rationalistes de leur philosophie personnelle, que la science elle-même est irrationnelle de manière fondamentale, ou bien ils demandent à la métaphysique de fournir la preuve qui leur manque.

Ailleurs, ils affirmeront que les savants considèrent uniquement les apparences des choses tandis que le philosophe, grâce aux méthodes qui lui sont propre, pénètre au-delà de la réalité tangible. En général, l'idéal du pontife est de bâtir un système métaphysique.

Un tel système peut fort bien accepter certaines hypothèses scientifiques, soit en tant que prémices, soit le plus souvent en tant que déduction de principes premiers d'ordre métaphysique. Mais il peut être purement métaphysique. Dans les deux cas, il vise à donner une explication complète et définitive de la réalité dernière.

Malheureusement, et les tâcherons de leur côté se sont donné beaucoup de mal pour le démontrer, cette réalité *dernière* est fictive et tout système métaphysique, qui veut être autre chose qu'une encyclopédie scientifique, est dépourvu de base rationnelle. Les pontifes ont, il est vrai, pris conscience de ce fait dans une certaine mesure, ce qui a fait naître, chez eux, une tendance à s'éloigner de la raison et même à la décrier. En ceci, ils se séparent nettement de leurs ancêtres philosophiques qui, même s'ils ne raisonnaient pas toujours très bien, faisaient tout au moins profession de raison. On a rarement raisonné plus mal que Hegel, le grand pontife du XIX^e^ siècle, mais lui, au moins, prétendait donner une assise rationnelle à ses fantaisies.

Lorsqu'il émettait l'opinion qu'il faut une logique mobile pour décrire un monde mobile, le principe sur lequel il s'appuyait ne valait sans doute pas mieux que celui dont le proverbe anglais déduit : *qu'il faut être gras pour conduire un bœuf gras,* mais au moins s'il rejetait la logique *statique* d'Aristote, c'est parce qu'il voulait la remplacer par sa propre logique qu'il considérait, certainement à tort, comme

supérieure. S'il faisait un usage terriblement mauvais de la logique, il ne prétendait pas se mettre au-dessus d'elle.

Si nous nous tournons maintenant vers Heidegger, le grand prêtre de l'école moderne de l'existentialisme, et le premier pontife de notre temps, nous arrivons sur un terrain d'où la logique habituelle, ou même toute espèce de raisonnement, semble avoir été bannie.

Car Heidegger nous apprend que c'est seulement dans la pure lumière du néant que l'Etre possède l'être et que, par conséquent, c'est le suprême privilège du philosophe que de s'occuper du néant. Ceci n'exige, selon lui, aucune discipline intellectuelle particulière. Il suffit d'éprouver l'angoisse, pourvu que ce soit toujours une angoisse sans objet défini. Car c'est ainsi, nous dit Heidegger, que se révèle le Néant. Cette thèse étrange prétend s'appuyer, en fait, sur une argumentation, mais comme cette argumentation repose sur le sophisme évident qui consiste à prendre le mot *rien* pour le nom d'une chose, on ne peut la prendre très au sérieux. Heidegger lui-même ne semble pas d'ailleurs y attacher beaucoup de poids. Ce n'est pas par la logique qu'il cherche à nous convaincre : il n'a pas adopté davantage la méthode socratique de poursuivre une argumentation jusqu'au bout, où qu'elle conduise. Comme le Dr Dodd dans ses sermons, c'est aux passions qu'il s'adresse, et c'est sans doute la raison de sa grande vogue.

Là, il faut voir la vie de Johnson par Boswell : *Un pasteur dont j'ai oublié le nom.* Les sermons de Dodd ne s'adressaient-ils pas aux passions? – Johnson : *N'étant rien, Monsieur, ils s'adressaient à ce qu'ils pouvaient.*

William James prétendait que tous les parasites intellectuels deviendraient tôt ou tard disciples de Hegel. Il me paraît, à moi, que le pontife contemporain marchera fatalement sur les traces de Heidegger. Je ne veux pas dire par là qu'il adoptera forcément sa doctrine. On peut trouver en dehors de Heidegger d'autres variétés *d'absurdités à sens profond.* Mais, étant donné qu'il ne fera appel, dans sa recherche de la vérité dernière, à aucun moyen rationnel, il lui faudra vraisemblablement, s'il persiste dans cette voie,

trouver une source de lumière en dehors de la raison. A ce moment, il se transformera en mystique et en poète, et comme tel, il en arrivera à afficher, vis-à-vis de l'existence, une attitude intéressante en soi qui pourra même devenir une source d'inspiration pour les autres.

On aurait peut-être mauvaise grâce, alors, à lui refuser le titre de philosophe. Mais il faut remarquer aussi qu'arrivé à ce stade et quelle que soit sa valeur émotionnelle, la philosophie cesse, au sens ordinaire du mot, de transmettre la connaissance.

L'Histoire de la philosophie, telle qu'on l'enseigne dans les manuels, est surtout un défilé de pontifes : on en arrive à penser que la seule alternative au philosophe en herbe, est de se ranger derrière un de leurs étendards ou de devenir un pontife pour son propre compte. Mais en ce domaine, comme en beaucoup d'autres, les manuels retardent. Car, tout au moins en Amérique et en Angleterre, le mouvement philosophique est mené depuis cinquante ans, non pas par les pontifes, mais par ceux que j'appelle les tâcherons.

A la différence des pontifes, les tâcherons ne se lancent pas à la recherche de la réalité dernière. Ils n'essaient pas davantage d'opposer la philosophie à la science. Convaincus que la seule façon d'expliquer le monde est de bâtir des hypothèses et de les vérifier par des observations, ce qui est en réalité la méthode scientifique, ils ne voient pas d'inconvénient à laisser les savants régner sur le domaine de la connaissance spéculative. Ils n'essaient donc pas d'échafauder des systèmes. La tâche du philosophe, telle qu'ils la conçoivent est plutôt d'attaquer par le menu un groupe déterminé de problèmes. Certains de ces problèmes sont historiques, en ce sens qu'ils impliquent la critique et l'interprétation de travaux philosophiques antérieurs. D'autres, qui se classent dans le domaine spécialisé de la logique formelle, sont avant tout mathématiques ; d'autres encore sont posés par la science : ce sont ceux qui se rapportent à l'analyse des méthodes scientifiques, à la critique des théories scientifiques, à la classification des termes scientifiques.

C'est un problème philosophique, par exemple, que de définir le sens du mot *probabilité* : et les tâcherons ont déjà fait un grand pas vers cette solution.

Enfin, un certain nombre de problèmes tels que ceux de la perception, de la connaissance de l'esprit des autres, de la portée des jugements moraux, sont ceux que posent les usages courants et les postulats de la vie quotidienne. Au sens large, tous sont des problèmes de sémantique, c'est-à-dire qu'ils peuvent tous être considérés comme se rattachant à l'emploi du langage.

Mais comme le terme *sémantique,* au sens technique s'applique à une discipline spéciale et formelle qui, pour les tâcherons, n'embrasse pas l'ensemble de la philosophie, je crois préférable de récapituler les travaux philosophiques de ces derniers sous la rubrique générale d'analyse logique.

Les tâcherons sont essentiellement des techniciens, et de ce point de vue, les comparer aux pontifes est tout à leur avantage. Il faut avouer cependant que la matière sur laquelle ils travaillent est un peu mince. Considérons, par exemple, ceux qu'on nomme philosophe du sens commun, disciples du distingué Professeur G.-E. Moore. Cette école professe qu'il n'est pas raisonnable pour un philosophe de contester des assertions de sens commun telles que *ceci est une feuille de papier,* ou *je porte des chaussures aux pieds.* Et à quiconque les mettrait en doute, il serait répondu simplement que dans tous les cas où l'on a à s'appuyer sur des affirmations de ce genre, on sait fort bien qu'elles correspondent à la réalité. C'est ainsi que le Professeur Moore a prouvé d'une façon qu'il considère comme satisfaisante l'existence du monde extérieur, question si discutée par les philosophes. Il s'est contenté de lever les deux mains en déclarant qu'il avait la certitude de leur existence, et on ne peut nier qu'à sa manière, c'est là une preuve irréfutable. Cependant, lesdits philosophes confessent leur grande perplexité, lorsqu'il s'agit d'analyser avec exactitude ces propositions du sens commun dont ils ne mettent pas en doute la vérité.

La question de savoir si réellement ceci est ou non une feuille de papier ne les tracasse point, mais là où ils sont for-

tement embarrassés, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'implique une telle affirmation. En termes techniques, il s'agit de découvrir le rapport entre les données sensibles immédiates et l'objet physique, qu'elles ont pour rôle de présenter et c'est un problème, qui, de l'avis de nos philosophes du sens commun, n'a pas encore reçu de solution satisfaisante. Je n'ai pas la prétention d'affirmer que ceci n'est pas un problème difficile, ni de minimiser l'ingéniosité avec laquelle les tâcherons l'ont abordé. Le profane à qui l'on dirait qu'une question de ce genre semble au philosophe moderne d'un intérêt suffisant pour qu'il y consacre sa vie, serait tenté, je crains, de penser que la philosophie moderne ne dégénère en scolastique. Si on le lui affirmait, comme le ferait un pontife, que l'existence de cette feuille de papier peut être sérieusement mise en doute, il serait à bon droit incrédule, mais cela l'impressionnerait peut-être. Il en arriverait probablement à penser que lui-même a été jusque-là d'une naïveté excessive en prenant tout cela pour argent comptant. Mais après lui avoir donné l'assurance que, somme toute, on ne mettait pas en doute la vérité de son affirmation de sens commun, lorsqu'il prétendait que le papier existait, il serait difficile, je crois, de l'intéresser à une analyse méticuleuse de ce qu'elle implique. Il rétorquerait qu'il comprenait fort bien sa pensée en disant que ceci est une feuille de papier, et qu'il ne voit pas ce qu'il gagnerait en cherchant péniblement à l'éclaircir davantage. On pourrait évidemment objecter à cela que sa réaction serait toute différente s'il avait reçu une éducation philosophique convenable : et qu'en tout cas il n'y a aucune raison d'imposer au philosophe les jugements de valeur du profane. Mais peut-on s'empêcher d'éprouver quelque sympathie pour ce dernier? Et comment ne pas soupçonner que le philosophe du sens commun doit parfois être tenté de s'adresser la réflexion que faisait le poète Clough en se voyant occupé exclusivement à préparer des paquets pour Florence Nightingale : *Ce que je vois n'est pas tout et ce que je fais est peu de chose... c'est bien, mais il y a mieux.*

Un autre groupe marquant parmi les tâcherons est celui des disciples de Ludwig Wittgenstein, qui a pris la succession de

G.-E. Moore comme professeur de philosophie à l'Université de Cambridge. Il y a plus de vingt ans, le professeur Wittgenstein écrivait, en conclusion de son remarquable Traité logico-philosophique, que la *bonne méthode en philosophie serait la suivante : Ne rien affirmer que ce qu'il est possible d'affirmer, c'est-à-dire les propositions des sciences qui n'ont en somme rien à voir avec la philosophie. Et à quiconque tenterait de parler métaphysique, on démontrerait qu'il n'a mis aucun sens dans certains symboles de ses propositions. Cette méthode serait jugée peu satisfaisante par l'interlocuteur : il n'aurait pas l'impression de faire de la philosophie mais ce serait strictement la seule façon de procéder.* En d'autres termes, le philosophe est rabaissé – ou élevé – au rôle de gardien de parc chargé de veiller à ce que personne ne commette de dommage, un tel dommage consistant en une incursion dans la métaphysique. Je ne sais si Wittgenstein persiste dans son opinion, et même si son point de vue est demeuré sensiblement identique, je doute qu'il l'exprime maintenant dans les termes que j'ai cités. Mais ce que je sais, c'est que son enseignement a eu pour effet sur ceux de ses disciples qui ont daigné confirmer leur pensée, de les amener à traiter la philosophie comme une section de psychanalyse. A leurs yeux, la raison d'être du philosophe réside dans le fait que les hommes tombent continuellement dans le doute métaphysique. Ils sont portés à dire, par exemple, qu'ils ne pourront jamais être parfaitement sûrs de l'existence du monde sensible ni savoir exactement ce qui se passe dans l'esprit d'un autre, ni même ce qui est plus grave, si cet autre a réellement un esprit. Ces doutes, au dire des disciples de Wittgenstein, sont les symptômes d'une névrose intellectuelle qu'il appartient au philosophe de guérir. On reconnaît qu'un tel mal affecte généralement ceux qui ont quelque culture philosophique : mais le psychanalyste, lui aussi, recrute ses malades les plus intéressants parmi les curieux de psychanalyse. Dans les deux cas, le traitement consiste à s'associer, par sympathie, à la névrose du malade et à essayer de le raisonner.

Comme le dit M. Wisdom, *le traitement ressemble au traitement psychanalytique en ce sens que le traitement est le*

diagnostic et que le diagnostic est la description, très minutieuse des symptômes. Quiconque a lu M. Wisdom admettra volontiers que la description est minutieuse. Il est peut-être plus douteux qu'elle ait quelque efficacité mais c'est, entre ses mains, en tout cas, un travail d'une fascinante subtilité. Néanmoins, on est encore tenté de demander : est-ce là tout ce à quoi le philosophe peut prétendre ?

Les opinions que je viens d'exposer ne sont pas celles de tous les philosophes que je classe dans la catégorie des *tâcherons,* mais je ne crois pas me tromper en faisant remarquer que pour presque tous on constate une disparité regrettable entre la richesse de la technique et la pauvreté toujours plus grande de la manière à laquelle doit s'appliquer cette technique. Il y a des exceptions, principalement ceux qui, comme Bertrand Russell et le professeur Whitehead – tout au moins avant que ce dernier ne devînt pontife – joignent à la maîtrise de la logique, l'intelligence des mathématiques et des sciences de la nature. Et ceci semble indiquer que le tâcheron pourrait trouver son salut dans la conjonction de la philosophie et de la science, tout comme le pontife découvrira, sa voie, en définitive, dans le passage de la philosophie au mysticisme ou du moins à la littérature d'imagination. D'ici là, cependant, le tâcheron qui a relativement peu de lumières sur les sciences, trouvera encore dans le domaine de la logique un certain nombre d'énigmes qu'il pourra raisonnablement être appelé à résoudre. Le profane ne saisira peut-être pas immédiatement toute l'importance de son travail, et parfois le philosophe lui-même en sera réduit à souhaiter que le domaine de ses travaux fût plus spectaculaire : mais il se consolera peut-être en se répétant ces mots de John Locke : *C'est déjà une ambition suffisante que celle d'être un travailleur auxiliaire chargé de déblayer le terrain et de faire disparaître une partie des détritus qui encombrent les voies de la connaissance.*

*
* *

En résumé, il s'agit du côté des pontifes, de se tourner vers la littérature d'imagination et de celui des tâcherons d'unir

de nouveau la philosophie et la science ou de résoudre, par le menu, les problèmes de la logique ou de la linguistique. Mais ce n'est certainement, pas là, direz-vous, ce que le public attend de ses philosophes. A coup sûr, ceux-ci ont pour but de mettre en lumière le sens de la vie, de montrer comment il faut vivre. Qu'on les appelle pontifes ou tâcherons, suivant leur méthode de travail, la distinction importe peu. Ce qui importe est le message que l'on attend d'eux. Ce qu'il faut c'est la sagesse et non la connaissance scientifique pure et simple. A quoi nous sert de comprendre la nature si nous ignorons le but de notre existence et la façon dont nous devons nous comporter dans la vie? Et qui donnera la réponse à ces questions d'une suprême importance si ce n'est la philosophie?

A cela je rétorque qu'en réalité il n'y a pas de réponse à ces questions et que par conséquent, il est inutile d'en demander une, même au philosophe. Une chose est possible, cependant, c'est de démontrer pourquoi et dans quel sens ces problèmes sont insolubles, et lorsque ce sera fait, on verra qu'il y a tout de même une façon d'y répondre. On découvrira que c'est possible, non sous forme d'une proposition qui serait vraie ou fausse, mais par l'adoption d'une règle, laquelle n'aura pas à proprement parler un caractère vrai ou faux, mais pourra néanmoins être jugée d'une manière acceptable.

Et ainsi, le problème sera résolu pour autant qu'il est matière à raisonnement. Le reste est du domaine de la décision personnelle et en fin de compte de l'action.

*
* *

Commençons alors par considérer le but de notre existence. Comment est-il possible que notre existence ait un but?

Nous savons très bien ce que représente pour un homme, d'avoir un but. Il s'agit, en partant d'une situation donnée, de provoquer quelque situation ultérieure qu'il juge désirable pour une raison ou une autre. Et, en ce cas, on peut dire que les événements ont pour cet homme une signification suivant

qu'ils conduisent ou ne conduisent pas à la fin qu'il souhaite. Mais comment peut-on dire que la vie, en général, ait un sens ? Une réponse simple est que tous les événements tendent vers un certain but qu'il est possible de déterminer, de telle sorte que, pour comprendre le sens de la vie, il suffit de découvrir ce but. Mais, en premier lieu, il n'y a absolument aucune bonne raison pour supposer cette hypothèse exacte, et, deuxièmement, même si elle l'était, on ne pourrait pas en tirer ce qu'on désire en tirer. Car ce que recherchent ceux qui exigent de connaître la signification de la vie, ce n'est pas une explication des faits de leur existence, mais une justification. En conséquence, une théorie qui les informe simplement que la direction des événements est organisée de telle sorte qu'elle tende inévitablement à une certaine fin, ne contribue en rien à satisfaire leur besoin. Car la fin en question n'en sera pas une qu'ils auront eux-mêmes choisie.

En ce qui les concerne, elle sera complètement arbitraire et ce sera un fait non moins arbitraire que leur existence est telle qu'elle conduit nécessairement à sa réalisation.

Bref, quand il s'agit de justifier notre existence, il n'y a pas de différence essentielle entre une explication finaliste des événements et une explication mécaniste. Dans l'un et l'autre cas, c'est purement une question de fait si les événements se succèdent les uns aux autres comme ils le font et s'ils sont explicables dans le sens où ils le sont. Et, en vérité, ce qui est appelé une explication n'est rien d'autre qu'une description plus générale. Ainsi, la question : *Pourquoi les événements sont-ils ce qu'ils sont ?* doit nécessairement aboutir à la seule constatation de ce qu'ils sont.

Mais ce que demandent ceux qui recherchent la signification de la vie, c'est précisément une réponse à leur *Pourquoi ?* qui diffère d'une réponse à un *Comment ?* Et justement, à cause de cela, ils ne peuvent jamais obtenir de satisfaction légitime.

Mais maintenant, nous objectera-t-on, supposons que le monde ait été créé par un être supérieur. En ce cas, la fin de notre existence sera celle qu'elle réalise pour cet être supérieur et le sens de la vie sera fondé sur notre adaptation cons-

ciente à ce but. Mais ici encore, la réponse est d'abord qu'il n'y a pas la moindre bonne raison de croire en l'existence d'un tel être supérieur; et, deuxièmement, que, même s'il y en avait un, il ne pourrait accomplir ce qui lui est ici demandé. Car supposons, en effet, pour les besoins de la cause, que toutes choses se produisent parce qu'un être supérieur en a décidé ainsi. En ce qui nous concerne, la direction des événements demeure encore tout à fait arbitraire. Sans doute peut-on maintenant y discerner l'accomplissement d'une fin, mais cette fin n'est pas la nôtre. Et juste comme dans l'hypothèse antérieure c'était simple accident si la direction des événements tendait vers une certaine fin, ainsi, dans l'hypothèse présente, c'est simple accident si la divinité a le but qu'elle a et non pas un autre, ou pas de but du tout.

Et cette hypothèse, qui ne repose sur rien, ne nous procure même pas une règle de vie. Car même ceux qui croient le plus fermement que le monde a été créé par un être supérieur ne sont pas en mesure de nous dire quel a bien pu être son but. Ils peuvent, en vérité, affirmer qu'il leur a été mystérieusement révélé, mais comment prouver que cette révélation est vraie? Et même si nous écartons cette objection, même si nous affirmons non seulement que le monde, tel que nous le trouvons, réalise le dessein d'un être supérieur, mais également que nous sommes capables de découvrir en quoi consiste ce but, nous ne sommes pourtant pas encore en possession pour cela d'une règle de vie. Car, de deux choses l'une, ou la volonté de cet être est souveraine ou elle ne l'est pas. Si elle l'est, c'est-à-dire si tout ce qui arrive s'y conforme nécessairement, il en est alors de même de notre conduite. Par conséquent, notre décision de nous y conformer est dépourvue de sens pour la simple raison que nous ne pouvons faire autrement. Quelle que soit notre conduite, nous réaliserons les fins de cette divinité; et même si nous devions nous conduire différemment, nous les réaliserions encore, car s'il nous était possible de ne pas les réaliser, sa volonté ne serait pas souveraine au sens voulu.

Mais supposons qu'elle ne soit pas souveraine ou, en d'autres termes, que les événements ne s'y conforment pas

nécessairement. En ce cas, il n'y a aucune raison pour que nous nous efforcions de nous y conformer, à moins que, indépendamment, nous ne la jugions juste. Mais cela veut dire que la signification de notre conduite dépend finalement de nos propres jugements de valeur et il devient alors superflu de faire appel à une divinité.

Ceci montre, en résumé, que même en invoquant une divinité, nous ne sommes pas mieux à même de répondre à la question : pourquoi les choses sont-elles ce qu'elles sont? Cela complique tout au plus la réponse à la question : comment sont-elles? repoussant un peu plus loin l'explication. Car même si les voies de la divinité étaient claires pour le croyant, ce qu'elles ne sont apparemment pas, ce serait encore, même pour lui, une pure question de fait, que cette divinité se soit conduite comme elle l'a fait, exactement comme pour ceux qui ne croient pas en elle, c'est une pure question de fait que le monde soit ce qu'il est.

Dans les deux cas, le « Pourquoi? » demeure sans réponse pour l'excellente raison qu'il ne comporte pas de réponse. En d'autres termes si l'on peut y répondre à n'importe quel niveau donné, la réponse consiste toujours à expliquer à un niveau supérieur non pas *pourquoi* les choses sont ce qu'elles sont, mais simplement *comment* elles sont. Et ainsi, sur quelque plan que se place notre explication, elle ne répond finalement jamais à un pourquoi, mais nécessairement à un comment.

Il s'ensuit, si mon raisonnement est correct, qu'il est dépourvu de sens de demander quel est le but ultime de notre existence et quelle est la signification véritable de la vie. Car demander ceci, c'est affirmer que notre existence peut avoir une raison qui dépasse en quelque sorte toute explication des faits, et nous avons vu que cette hypothèse est insoutenable. Elle est également insoutenable d'un point de vue logique. Il ne s'agit pas de dire que notre existence se trouve par malheur dénuée du but qu'un destin plus clément aurait pu lui donner. Il vaut mieux dire que ceux qui cherchent, de cette façon, la signification de la vie soulèvent une question à laquelle il n'est pas logiquement possible de trouver une

réponse. Par conséquent, le fait qu'ils soient déçus ne constitue pas, comme certains romantiques le diraient, un sujet de cynisme et de désespoir. Cela ne devrait entraîner aucune réaction affective, – et cela précisément parce qu'on ne pourrait concevoir qu'il en fût autrement. S'il était logiquement possible à notre existence d'avoir un but, au sens voulu du mot, il pourrait alors être raisonnable de déplorer le fait qu'elle n'en ait pas. Mais il n'est pas sensé de se lamenter pour quelque chose de logiquement impossible. Si une question est conçue de telle sorte qu'elle ne peut avoir de réponse, il ne faut pas alors regretter l'absence de solution. Il est, par conséquent, illusoire de dire que la vie n'a pas de sens, car cela suggère que l'affirmation selon laquelle la vie aurait un sens est concevable en fait, mais fausse; la vérité est, au contraire, qu'au sens où cette affirmation est prise dans ce contexte, elle n'est pas concevable en fait.

Il y a, cependant, un sens dans lequel on peut dire que la vie a tout de même une signification. Elle a, pour chacun de nous, le sens que nous choisissons individuellement de lui donner, quel qu'il soit. Le but de l'existence d'un homme est constitué par les fins auxquelles il se consacre, consciemment ou inconsciemment. Certains hommes ont un seul but dominant auquel ils subordonnent toutes les activités. S'ils réussissent à l'atteindre, ils sont probablement les plus heureux, mais c'est l'exception. La plupart des hommes passent d'un objet à un autre, et peuvent chercher à atteindre à tout moment, nombre de buts différents, qui sont ou ne sont pas susceptibles de s'harmoniser. Les philosophes, par besoin d'ordre, ont quelquefois étudié, démontré, que tous ces objets, apparemment divers, peuvent se réduire vraiment à un seul, mais le fait est qu'il n'y a pas de fin commune à tous les hommes, même pas le bonheur.

En laissant de côté la question de savoir si les hommes devraient toujours poursuivre le bonheur, il n'est même pas vrai qu'ils le poursuivent vraiment toujours, à moins d'employer simplement le mot *bonheur* comme une description de toute fin qui est en fait poursuivie. Ainsi, la question : quelle est la signification de l'existence? se révèle incom-

plète lorsqu'elle est prise dans son sens empirique. Car il n'y a pas une seule chose dont on puisse dire à juste titre qu'elle constitue le sens de la vie. Tout ce qui peut être dit est que la vie a, à différents moments, une signification différente pour des gens différents, selon qu'ils poursuivent leurs buts divers.

Que des gens différents poursuivent des buts différents est une question de fait constatable empiriquement. Mais ce dont ont besoin ceux qui cherchent à découvrir le but de leur existence, ce n'est pas qu'on leur décrive la façon dont les gens se conduisent en fait, mais plutôt qu'on décide comment ils devraient se conduire. Étant donné qu'on leur a enseigné à croire que tous les buts n'ont pas une valeur égale, ils ont besoin d'être guidés dans leur choix. Et ainsi, la recherche du but de notre existence se résume en la question : comment les hommes devraient-ils vivre ?

*
* *

La question de savoir comment devraient vivre les hommes paraît être du ressort de la philosophie morale, mais on ne peut dire de tous les moralistes qu'ils s'efforcent réellement d'y répondre. De plus, ceux qui s'attachent vraiment à le faire le font, pour la plupart, en pontifes, ce qui est une mauvaise méthode pour aborder le problème.

En effet, après avoir décidé, sur le plan métaphysique, que la réalité est dotée de tel ou tel caractère, ils essayent d'en déduire la supériorité d'une certaine règle de vie. Mais, tout à fait en dehors des mérites ou des démérites de leur métaphysique, c'est une erreur de leur part de supposer qu'une simple description de la réalité suffit pour établir une règle de vie quelle qu'elle soit. Un exemple familier de cette erreur est l'affirmation selon laquelle les hommes devraient vivre de telle ou telle façon parce que telle ou telle est leur nature réelle. Mais si, en disant qu'ils ont telle ou telle nature réelle, on entend qu'ils sont réellement de la nature en question, tout ce qu'il est alors possible d'établir c'est qu'ils se conduisent réellement de la manière indiquée. Car s'ils se conduisaient différemment, ils montreraient par là qu'ils ont une

nature différente. Ainsi, en disant aux hommes qu'ils devraient vivre en accord avec leur nature réelle, vous leur dites de faire ce qu'ils font; et votre prétendue règle de vie s'écroule, puisqu'elle est également compatible avec toute façon de se comporter, quelle qu'elle soit.

Si, d'un autre côté, ce que l'on entend par la nature réelle d'un homme n'est pas celle qu'il montre en réalité, mais celle qu'il devrait montrer, alors la règle morale que l'argument est présumé justifier est une pétition de principe, dépourvue de preuve. En tant que règle morale, elle peut être, en elle-même, acceptable, mais lorsqu'on prétend la déduire de prémisses non morales, on ne peut manquer de s'abuser.

Les métaphysiciens ne sont pas seuls à commettre cette erreur. Il y a, par exemple, une sorte de « morale scientifique » selon laquelle la bonne règle de vie est celle qui s'harmonise avec la direction de l'évolution humaine. Mais, ici encore, on trouve la même ambiguïté. Car si la *direction de l'évolution humaine* est comprise comme un processus réel, cela n'a pas alors de sens de dire aux gens qu'ils devraient s'y adapter, pour l'excellente raison qu'ils ne peuvent absolument pas faire autrement.

Quelle que soit leur façon de se comporter, ils agiront correctement, étant donné que c'est justement la manière de se conduire qu'ils adoptent qui détermine la direction de l'évolution.

Bref, si le progrès est défini en termes de simple développement historique, toute conduite est progressive, car chaque action humaine fait avancer nécessairement l'évolution, au sens fort simple qu'elle ajoute à l'histoire de cette évolution. Si, d'un autre côté, on considère comme progressifs quelques-uns seulement de nombreux développements possibles de l'histoire humaine, il y a alors quelque sens dans le fait de dire que nous devrions nous efforcer de les répandre; mais ici encore la règle morale que nous sommes invités à adopter n'est pas déduite, mais simplement posée en principe. Elle n'est elle-même ni l'énoncé d'un fait scientifique, ni une conséquence logique de l'énoncé d'un fait. Grâce à des méthodes scientifiques, nous pouvons assurément découvrir

que certains événements ont plus ou moins de chance de se produire, mais en déduisant que certains de ces développements ont plus de valeur que d'autres, nous sortons entièrement du domaine de la science.

En disant ceci, je ne désire pas répudier la valeur humaine de l'effort accompli par ceux qui mettent en avant les prétentions de la morale scientifique, ou même suggérer que tout autre système de valeurs soit plus solidement fondé. Je reproche simplement à ces moralistes de tomber dans l'erreur de logique consistant à confondre des jugements de valeur normatifs avec l'énoncé de faits scientifiques. Ils l'emportent peut-être sur les métaphysiciens en ce sens que leurs prémisses positives sont davantage dignes de foi, mais ils partagent avec eux l'erreur fondamentale d'essayer d'extraire des règles normatives de prétendues descriptions du réel.

En philosophie morale comme en philosophie de la science, c'est la caractéristique du tâcheron d'avoir discerné le point faible de la méthode des pontifes, mais ici encore ils ne se sont libérés de l'erreur qu'au prix d'une certaine aridité. Car, non seulement ils n'essaient pas de prouver leurs jugements de valeurs, mais, pour la plupart, ils s'abstiennent totalement de les exprimer. Ce qu'ils font à la place, en dehors de leurs critiques des autres moralistes, c'est soumettre la terminologie de la morale à l'analyse logique. Ainsi, les questions soulevées consistent à savoir lequel des deux termes *bon* ou *juste* doit être considéré comme fondamental, et si l'un ou l'autre est définissable, s'il est du devoir d'un homme d'accomplir une action ou simplement d'en avoir la ferme intention; si son devoir est de faire ce qui est objectivement juste ou simplement ce qu'il estime juste; si, pour déclarer juste un acte quelconque, il faut considérer ses conséquences réelles, ses conséquences probables, ou ses conséquences telles que les prévoit son auteur, ou s'il ne dépend pas du tout de ces conséquences; s'il est possible de remplir une obligation involontairement; si la valeur morale d'un acte dépend de l'intention, ou beaucoup d'autres questions du même genre.

De telles questions peuvent être intéressantes, bien qu'elles ne soient pas toujours ainsi présentées, et je ne veux pas dire

qu'elles ne soient pas importantes; mais, pour l'homme pratique, elles doivent paraître bien théoriques. En suivant un cours de morale de ce genre, un homme peut apprendre à mettre l'expression de ses changements moraux à l'abri de critiques formelles. Ce qu'il n'apprendra pas, c'est ce que, dans une situation concrète, il devra réellement faire.

Je pense alors que l'on peut, en toute équité, reprocher aux tâcherons d'avoir négligé le principe d'Aristote selon lequel le but d'une morale est *non pas la connaissance, mais l'action.* A sa décharge, il faut remarquer qu'une fois exprimé cet avis, le philosophe soucieux d'être pratique n'a plus grand chose à ajouter. Comme tout un chacun, il peut faire des recommandations morales, mais il ne peut légitimement revendiquer pour elles la sanction de la philosophie. Il ne peut pas prouver que ses jugements de valeur sont corrects, pour l'excellente raison qu'aucun jugement de valeur ne peut être prouvé. Ou plutôt, s'il peut l'être, c'est seulement en s'appuyant sur quelque autre jugement de valeur, qui devra lui-même demeurer sans preuve. Le moraliste peut quelquefois exercer une influence sur la conduite des hommes en attirant leur attention sur certaines questions de fait; il peut montrer, par exemple, que certaines actions ont des conséquences insoupçonnées, ou que leurs mobiles sont différents de ce qu'ils paraissent; et il peut alors espérer que, une fois pleinement instruit des circonstances, son public considérera la situation de la même façon que lui.

Néanmoins il peut se trouver des moralistes qui ne soient pas d'accord avec lui, non sur la question de fait quelle qu'elle soit, mais sur une question de valeur, et en ce cas il n'y a aucun moyen de démontrer la supériorité de son jugement. Il pose une règle, et eux en posent une autre; le choix dépend de l'art d'agréer, c'est, en dernière analyse, affaire de choix personnel.

Puisque les jugements de valeur ne peuvent se réduire au simple énoncé de faits, ils ne sont, à proprement parler, ni vrais ni faux; et l'on serait tenté d'en déduire qu'aucune ligne de conduite n'est meilleure ou pire qu'une autre. Mais ce serait une erreur, car le jugement qui conduit à dire

qu'aucune ligne de conduite n'est meilleure ou pire qu'une autre est lui-même un jugement de valeur, et par conséquent ni vrai ni faux.

Bien qu'une attitude d'indifférence morale soit légitime en soi, elle n'est pas facilement observée, car, étant donné que nous sommes constamment aux prises avec les nécessités pratiques de l'action, il est naturel, pour la plupart d'entre nous, d'agir conformément à certains principes; et le choix des principes implique l'adoption d'une échelle de valeurs positives. La cohésion de ce système de valeurs est une condition nécessaire de leur pleine réalisation; car il est logiquement impossible d'atteindre complètement un ensemble de buts contradictoires. Pourtant, une fois cette cohésion assurée, ces valeurs ne peuvent être critiquées que sur le terrain pratique, et du point de vue du système moral du critique. Vivre sans valeurs d'aucune sorte est pratiquement impossible, mais il n'existe aucune source de vérités, soit naturelle, soit surnaturelle, d'où l'on puisse les déduire. On peut, certes, les accepter en vertu du principe d'autorité, mais la décision de se soumettre à une autorité sur ce point constitue elle-même un jugement de valeur. En dernier ressort, par conséquent, chaque individu a la responsabilité du choix, et c'est une responsabilité à laquelle il ne peut se dérober.

*
* *

Les mêmes considérations s'appliquent à la philosophie politique. Le fait que les philosophies morale et politique sont intimement liées est assez généralement admis; mais la nature de leurs rapports est encore matière à contestation. C'est ainsi que certains philosophes croient que la morale peut être logiquement subordonnée à la politique. Ils pensent que s'ils arrivent à établir les formes correctes de l'association politique, ils pourront en déduire la façon dont les hommes devraient vivre. Mais, comme nous allons le voir, c'est le contraire qui est vrai.

Un système politique peut adopter une forme ou une autre; et, dans n'importe quel cas présent, on pourra habituellement

expliquer historiquement la forme qu'il a prise. Mais même après l'explication historique de son existence, il reste cependant à déterminer s'il mérite qu'on s'y rallie. Les institutions politiques ne sont pas sacro-saintes. En certaines circonstances, il peut être au-dessus des forces d'un individu de les modifier, mais il ne s'ensuit pas qu'il soit forcé de les juger bonnes. Qu'elles soient ce qu'elles sont est un fait évident, mais il ne s'ensuit pas qu'elles soient ce qu'elles devraient être. La question de savoir ce qu'elles devraient être est, en fin de compte, une question morale. Il appartient à l'individu d'y répondre en accord avec les valeurs qu'il adopte lui-même.

La confusion du fait avec la valeur, qui caractérise, nous l'avons vu, certains systèmes moraux, est également un dangereux écueil pour les philosophes politiques. Ainsi Platon semble, dans sa *République,* considérer son Etat-cité idéal comme seul capable de réaliser la *justice;* et il semble même suggérer qu'en décrivant la structure de cette communauté politique, il a répondu à la question morale : Comment les hommes doivent-ils vivre? Mais ce qu'il ne paraît pas avoir vu, c'est qu'affirmer que la justice, véritable ou réelle, doit se trouver dans tel ou tel ensemble d'institutions, ne constitue pas du tout l'énoncé d'un fait, mais bien plutôt l'expression d'un jugement normatif. Il ne s'agit pas ici d'une *description* des institutions en question, mais d'une affirmation à leur endroit : on affirme qu'on devrait les adopter. Mais ce qu'on affirme, nous objectera-t-on, ce n'est pas seulement qu'elles devraient être adoptées, c'est aussi qu'elles devraient l'être parce qu'elles sont vraiment justes, dans cette acception, c'est une autre façon de dire, qu'on devrait les adopter : l'une des affirmations n'est pas, comme on pourrait le croire, une justification de l'autre, mais simplement une répétition. Ainsi, si quelqu'un pense, comme il en a le droit, que les institutions de Platon ne sont pas les meilleures possibles, il est libre d'imaginer une utopie différente; et lui aussi peut chercher à la recommander en disant qu'elle seule satisfait aux exigences véritables de la justice. Par cette affirmation, il sera en désaccord avec Platon, mais il ne sera pas en contra-

diction formelle avec lui, car aucune des deux parties n'énonce des faits. Si ceci risque d'échapper, c'est à cause de l'emploi, dans ce domaine, de mots tels que *vrai* ou *réel,* car on suppose que ces mots ont été pris dans leur sens descriptif habituel. Mais, en fait, leur emploi, dans un tel contexte, vise à persuader, non à décrire. Ils sont là uniquement pour apporter une vague consécration aux principes que l'auteur désire recommander. En conséquence, la question de savoir lequel des deux systèmes politiques opposés mérite le plus d'être considéré comme juste est une question, non de vérité ou de fausseté, dans le sens ordinaire, mais une question de savoir auquel on doit apporter son adhésion, et la réponse à cette question dépendra du système de valeurs de la personne qui est appelée à en juger. Ainsi, nous sommes bien loin de ce qu'a pensé Platon : non seulement le choix des institutions politiques ne peut déterminer la façon dont les hommes devraient vivre, mais, au contraire, c'est la pré-conception de la façon dont les hommes devraient vivre qui détermine la valeur des institutions elles-mêmes.

Aux yeux de Hegel, ce n'est pas dans une République idéale, mais dans l'État prussien contemporain qu'il fallait chercher la parfaite réalisation de la Justice, et il fondait cette conception anti-libérale sur le principe que le réel, c'est le rationnel. Mais ce principe commode s'est révélé une arme à deux tranchants, car tandis qu'il était employé par les conservateurs pour prouver que tout ce qui se trouve exister est ce qu'il y a de meilleur, il arriva à quelques disciples de Hegel de démontrer que puisque l'État prussien contemporain était manifestement irrationnel, il n'était pas complètement réel ; et alors, ils ont cru de leur devoir de la remplacer par quelque chose de plus réel. Ce faisant, ils ont rendu un service politique, mais ils ont également rendu, sans le vouloir, un service à la logique. Car ce renversement du principe de Hegel nous aide à nous rendre compte de sa regrettable ambiguïté. Ainsi, si le mot *réel* est employé pour signifier *existant,* et si le mot *rationnel* est employé, comme Hegel semble l'avoir voulu, pour signifier ce qui est conforme à la logique, il sera nécessairement vrai que tout ce qui est réel est rationnel ; car ce qui

est logiquement impossible ne peut exister. D'autre part, il ne sera pas vrai que tout ce qui est rationnel est réel ; car maintes conjonctures qui n'existent pas sont logiquement possibles. Le mot *rationnel,* cependant, peut également être employé, et l'est en vérité très communément, comme un terme de valeur. Appliqué à un système politique, il sert à affirmer que le système est tel qu'il accomplit les fins approuvées par l'orateur ; et il implique que les fins en question sont telles que tout homme raisonnable peut les adopter. Mais si le mot *rationnel* est employé en ce sens, l'identification du réel au rationnel n'est en aucune façon nécessairement vraie. Car, quel que soit le système de valeurs assigné à l'homme raisonnable, la question demeure ouverte de savoir si ces valeurs sont satisfaites.

Assurément, une bonne part de ce qui existe restera en deçà de ces valeurs, et on pourrait même très probablement dire, *Tout ce qui existe.* Mais en troisième lieu, le mot *réel* peut lui-même être employé en tant que terme de valeur ; et, en ce cas, le principe selon lequel le réel c'est le rationnel devient entièrement verbal. Il exprime simplement l'intention de l'orateur de se servir des mots *réel* et *rationnel* comme de termes équivalents pour exprimer l'approbation. Ainsi, dans le sens où il est vrai, le principe énonce une banalité, et dans le sens où il échappe à la banalité, il n'est pas nécessairement vrai.

Le mérite de cet exemple est qu'il fait encore ressortir qu'en politique, comme en morale, le fait que quelque chose est ce qu'elle est n'entraîne aucunement qu'elle est ce qu'elle doit être. Et le fait qu'on attache de la valeur à quelque chose n'entraîne aucunement que cette chose existe. Dans le domaine des faits, l'étude de la politique peut nous fournir des hypothèses fécondes sur la façon dont les institutions politiques se développent. Elle peut nous permettre d'évaluer les chances pour que, d'une suite donnée de circonstances, résulte une situation donnée. Mais par-dessus tout cela, reste la question de savoir ce que nous désirons voir se réaliser. Ainsi, lorsque Marx a dit : *Jusqu'ici, les philosophes ont proposé des interprétations variées du monde, nous notre rôle, consiste à le transformer,* il portait un jugement de valeur. Il

laissait entendre que l'état de choses existant n'était pas ce qu'il devait être et, par conséquent, qu'il devait être modifié. En vérité, il aurait pu ne pas admettre cette interprétation en raison de son déterminisme historique. Il aurait pu répondre qu'en disant que c'est *notre rôle* de changer le monde, il exhortait simplement ses contemporains à accomplir leur rôle historique nécessaire. Mais si leur rôle était réellement déterminé, ils étaient alors forcés de le remplir, et il n'y avait pas de sens à leur recommander de le faire. L'appel aux armes, si nécessaire pour provoquer un résultat que Marx désirait voir se produire, cet appel était destiné à influer sur les événements, non simplement à jouer auprès du destin le rôle de mouche du coche. Alors le fait que l'avenir sera ce qu'il sera est une vérité d'ordre purement logique, mais il n'empêche pas la vérité suivante, à savoir que l'avenir sera ce que nous le ferons. Déterminer les changements possibles à un moment donné relève de l'enquête scientifique mais la décision que nous avons alors à prendre, à savoir, de choisir lequel de ces changements est le plus souhaitable, n'est pas elle-même une hypothèse scientifique, mais un jugement de valeur. Il s'agit d'un choix moral.

Pas plus que le savant, le philosophe ne jouit d'un état de grâce lui permettant de déterminer les règles de conduite, ou de prescrire une forme idéale de vie. S'il a sur ces sujets des opinions arrêtées, et désire y convertir les autres, sa formation philosophique peut lui donner un certain avantage pour les présenter de façon persuasive, mais que les valeurs qu'il recommande s'avèrent ou non acceptables, ce n'est pas de sa philosophie que ces valeurs tirent le droit de se faire accepter. Il a accompli son devoir professionnel en clarifiant l'énoncé du problème. Car en morale comme en politique, là où la politique devient une question de morale, il n'y pas une source unique de vérité à laquelle n'aurait accès qu'une minorité d'hommes de science. La question de savoir comment les hommes devraient vivre est une de celles pour lesquelles aucune réponse ne saurait faire autorité. C'est là une question dont chacun doit décider pour lui-même.

En Sorbonne, le 31 *octobre* 1946.

JEAN-PAUL SARTRE

LA RESPONSABILITÉ DE L'ÉCRIVAIN

Mesdames, Messieurs,

Dostoïevski a dit : Tout homme est responsable de tout devant tous. Cette formule devient de jour en jour plus vraie. A mesure que la collectivité nationale s'intègre davantage dans la collectivité humaine, à mesure que chaque individu s'intègre davantage dans la communauté nationale on peut dire que chacun de nous devient de plus en plus responsable, de plus en plus largement responsable.

Nous avons tenu tout Allemand qui n'avait pas protesté contre le régime nazi pour responsable de ce régime, et s'il existe chez nous, ou dans quelque pays que ce soit, une forme quelconque d'oppression raciale ou économique, nous tenons pour responsables chacun de ceux qui ne la dénoncent pas. Et si quelque injustice, aujourd'hui qu'il y a tant de moyens de communication et d'information entre les nations, est commise en quelque lieu de la terre que ce soit, nous commençons aussi à porter la responsabilité de cette injustice.

Aussi ce mot cher aux Américains : « one world » – un seul monde – cela signifie beaucoup de choses, mais entre autres que chacun est responsable de tout ce qui se passe dans le monde.

Je crois que sur ceci, nous sommes tous d'accord. Mais si le cordonnier ou le médecin est responsable en tant qu'homme de tout ce qui se passe sur terre, cela ne veut pas

dire évidemment qu'il le soit en tant que médecin ou en tant que cordonnier.

Le cordonnier en tant que cordonnier a une responsabilité limitée qui consiste à faire de bonnes chaussures. Le médecin peut, dans l'exercice de son art, trouver des occasions de s'engager totalement en luttant contre l'insalubrité d'un quartier, en luttant contre certaines pratiques dans des usines où les prescriptions de l'hygiène ne sont pas observées, mais en tant que médecin, bien évidemment il n'est pas responsable de telle ou telle oppression, par exemple de l'antisémitisme.

Or, si vraiment le spécialiste en tant que tel n'est pas responsable de tout devant tous, quelle sera la responsabilité de certains spécialistes qu'on nomme les écrivains? Est-ce que leur responsabilité d'homme se reflète tout entière dans leur art, ou bien est-ce que la responsabilité de l'écrivain s'exerce dans l'étroite limite de sa spécialité, c'est-à-dire à propos des problèmes spéciaux que pose l'art d'écrire?

C'est à ce sujet que nous allons nous entretenir. Nous limiterons la question, pour éviter toute confusion, au problème de la prose.

Il y a, en effet, deux manières de prendre les mots :

Dans un cas, il s'agit de s'en servir comme signes conventionnels, de dépasser le mot vers l'objet qu'il signifie et d'assembler les mots en vue de constituer des significations et des idées.

Il y a, d'autre part, une manière de concevoir les mots comme des objets naturels. Dans ce cas on ne les sépare pas de la signification, mais leur signification, en quelque sorte, vient les imprégner comme une âme, et dans ce cas il n'est plus question de les assembler pour former des idées mais d'établir entre eux des liaisons tout à fait différentes et comme naturelles, elles aussi.

Autrement dit, il y a deux attitudes : la prose et la poésie. Ce qu'on peut demander à quelqu'un qui utilise les mots pour nommer, on ne peut pas le demander à quelqu'un qui utilise les mots d'une autre manière, c'est-à-dire en tant

qu'ils sont des objets dont l'assemblage produit certains effets, comme des couleurs sur une toile en produisent.

On ne peut donc pas reprocher à un poète de nier, en tant que poète, ses responsabilités d'homme. On peut lui reprocher de n'être que poète, c'est-à-dire de ne pas avoir aussi, en tant qu'homme, le sens de ses responsabilités, mais on ne peut lui reprocher de s'engager en tant que poète dans une lutte sociale ou dans une construction.

Nous resterons sur le terrain de l'art de la prose.

Lorsque l'Allemagne avait un gouvernement d'oppression nazi, il y avait évidemment pour les Allemands anti-nazis, un devoir qui était de protester, de dénoncer, de résister, s'ils étaient écrivains aussi bien que s'ils ne l'étaient pas. Mais, précisément, il ne leur était pas possible d'exercer leur action d'écrivain et ils protestaient ou ils dénonçaient d'autre manière : il pouvait y avoir des associations clandestines, ils pouvaient faire un acte, comme par exemple, s'ils étaient professeurs, quitter l'Université ou abandonner leur poste de Doyen, au cas où un professeur juif aurait été chassé; mais, de toute façon, il ne s'agissait pas de protester par l'écriture.

Ainsi semble-t-il qu'on peut concevoir un homme qui aurait appartenu à des Organisations clandestines et qui, par ailleurs tout en risquant sa vie sur ce terrain d'une manière qui légitimait son existence, aurait continué à écrire, s'il en avait le temps des ouvrages entièrement dégagés de toute signification politique.

Et, inversement, sous l'Occupation, beaucoup d'écrivains ont collaboré à des revues clandestines, et pour ceux dont la résistance s'est limitée à ce travail, il y a toujours eu une sorte de complexe d'infériorité par rapport à ceux qui, au contraire, s'étaient engagés dans une lutte directe comme si, précisément, il n'était pas suffisant de résister sur le plan de la littérature, comme si « cela n'était que de la littérature ».

De sorte qu'il y a une sorte d'oscillation du concept de littérature selon qu'en effet, on conçoit la littérature comme vraiment quelque chose d'immédiatement issue de la condition humaine et qui, par conséquent implique toutes les responsabilités des hommes ou selon que, comme le langage

courant le dit, on fait de la littérature, c'est-à-dire en somme on parle pour parler. Et précisément, parce qu'on n'est pas très au fait de ce qu'est la littérature, il y a une théorie courante chez les écrivains mêmes, qui est l'irresponsabilité de l'écrivain. En quelque sorte, on pense que nommer c'est effleurer; effleurer la chose sans lui faire de mal.

Voici un verre sur cette table; je dis qu'il est verre; je vous le nomme; il semble, a priori, que le verre s'en moque bien, qu'il n'est pas transformé par le nom que je viens de dire, qu'il est resté exactement tel qu'il est, à sa place, et que ce souffle de voix n'a absolument rien modifié à la situation. Ainsi, si vraiment parler n'est pas changer les choses, si vraiment parler c'est assembler des mots qui ne modifient pas les situations, l'écrivain peut parler en toute irresponsabilité. La littérature, puisqu'elle ne peut pas changer le verre en en parlant, ne peut faire qu'une chose, essayer de le copier le mieux possible, avec des mots, comme le peintre réaliste le copie avec des couleurs, c'est-à-dire, essayer de rendre les différentes impressions que le verre produit. Ainsi, parler, ce serait simplement constituer un monde de significations en marge de l'action et de la réalité, qui refléterait la réalité sans la modifier? La littérature serait comme la conscience, un épiphénomène.

Cette conception repose sur une erreur néfaste et qu'on peut très bien dénoncer à la condition que l'on revienne d'abord à l'examen direct de ce que sont le langage et la prose, à ce que sont le but et les visées conscientes ou inconscientes, implicites ou explicites, d'un écrivain. C'est d'abord cela que nous allons examiner.

La prose est une attitude d'esprit et le regard dans la prose, traverse le mot et s'en va vers la chose signifiée. Le mot est donc un véhicule d'idées. Quand il a accompli sa fonction nous l'oublions.

Chacun de nous pourrait peut-être exposer la théorie de Descartes, par exemple sur le cogito, en utilisant des mots qui rendraient compte parfaitement de l'idée et qui ne seraient en aucun cas les mots de Descartes, par conséquent en utilisant des mots qui sont au service de l'idée.

On peut dire que chaque idée peut être exprimée de plusieurs manières, différentes et équivalentes. Donc, retenons bien que le langage indique une idée ou une chose; autrement dit : il dévoile. Le langage est une activité humaine de dévoilement. Pour moi et pour les autres, le mot fait sortir de l'ombre un objet et l'intègre à notre activité générale.

Il est vrai que si je dis : le verre, en apparence je ne change rien. En fait, si je le nomme, je le fais sortir de l'ombre pour moi et pour mon voisin, qui peut-être ne l'avait pas vu, qui peut-être avait une perception globale dans laquelle le verre était perdu au milieu du reste. Par conséquent, dès ce moment, il existe pour lui, et de ce fait, si humble que soit le changement, son univers est changé. Il y a maintenant pour lui un objet qui existe et qui, auparavant, n'existait pas. Je l'ai nommé, et, de ce fait, il se rend compte qu'il est intégré dans l'univers et qu'il a, maintenant, à faire à lui.

Si nous pensons que l'on fait usage de la violence dans les tortures uniquement pour obtenir un mot (un numéro de téléphone ou une adresse ou un nom), nous comprenons combien l'activité de nomination a d'importance et que nommer une chose c'est la transformer.

Comment la transformer?

C'est d'abord dans un univers de savoir humain, de conscience et de culture, faire passer un objet de l'immédiat à l'état médiatisé. Nous faisons tous une foule d'actes que nous voulons ignorer parce que nous ne voulons pas en être responsables. Nous les faisons sans y prendre garde, nous les passons sous silence, nous passons notre vie à passer sous silence des actes parce que nous ne voulons justement pas les nommer. Les passer sous silence, c'est-à-dire les faire sans en prendre une conscience réflexive, sans revenir dessus pour les voir : nous faisons, nous ne nous voyons pas faire.

Nommer une de ces actions, c'est immédiatement la livrer, quoi qu'il fasse, à son auteur en disant : « voilà ce que tu fais à présent, débrouille-toi avec ça ». La chose ainsi nommée perd son innocence. Le langage, en quelque sorte, ôte les innocences. Le langage ôte l'immédiatité et en même temps met la personne en face de ses responsabilités.

Opprimer les nègres, ça n'est rien tant que quelqu'un n'a pas dit : les nègres sont opprimés. Jusque-là, personne ne s'en aperçoit, peut-être même pas les nègres eux-mêmes : mais il ne faut qu'un mot pour que cela prenne un sens.

A partir du moment où je nomme la conduite de mon voisin, il sait ce qu'il fait. En outre il sait que je le sais. Et, par conséquent, son attitude vis-à-vis de moi est changée. Il sait que d'autres le savent ou peuvent le savoir et son action sort de la subjectivité pour s'intégrer dans l'esprit objectif.

La littérature consiste, précisément parce qu'elle est de la prose et qu'elle nomme, à mettre un fait immédiat, irréfléchi, ignoré peut-être, sur le plan de la réflexion et de l'esprit objectif.

En parlant, je sais que je change. Il n'est pas possible que je parle si ce n'est pas pour changer, à moins que je ne parle pour ne rien dire; mais dire, c'est changer et être conscient qu'on change.

Vous connaissez cette phrase fort belle et fort significative de la « Chartreuse de Parme » ? La Sanseverina et Fabrice ont l'un pour l'autre un sentiment indéfinissable qui inquiète beaucoup le comte Mosca. Celui-ci, en voyant s'éloigner la voiture qui les emporte, s'écrie : « si le mot d'amour vient à être prononcé entre eux, je suis perdu ». Cela veut dire : que la chose soit une fois nommée et la voilà faite. Il suffit du nom.

Eh bien, l'écrivain, *qu'il le veuille ou non,* est un homme qui donne les noms d'amour et de haine à des rapports indéfinissables entre les hommes, qui donne les noms d'oppression ou de camaraderie à des rapports sociaux. Je dis : qu'il le veuille ou non, car, en effet, il peut bien choisir de ne pas en parler, mais, le silence est aussi une parole car, quand on est engagé dans l'univers du langage, le silence se définit par rapport aux mots. Le silence, c'est un mode de liaison des mots et il *signifie* quelque chose. Se taire, c'est encore parler; on ne dit pas d'un muet qu'il se tait.

Si donc un écrivain a choisi de se taire sur un aspect quelconque du monde, on est en droit de lui demander : pourquoi as-tu parlé de ceci plutôt que de cela? Et puisque tu parles

pour changer – car on ne peut pas parler autrement – pourquoi veux-tu changer ceci plutôt que cela? Pourquoi veux-tu changer la manière dont sont faits les timbres-poste plutôt que la façon dont est traité le Juif dans un pays antisémite? Et réciproquement. Il doit donc toujours répondre aux questions suivantes : que veux-tu changer? Pourquoi ceci plutôt que cela?

Par conséquent, nous pouvons demander à l'écrivain : pourquoi veux-tu parler et de quoi veux-tu, en général, parler?

Mais, en outre, l'écrivain est un homme qui use du langage en assemblant les mots d'une manière qu'il espère être belle. Pourquoi le fait-il? je crois qu'un écrivain parle pour être reconnu par les autres au sens où Hegel parle de la reconnaissance des consciences les unes par les autres.

Je crois qu'on a très mal compris ce qu'était la présentation esthétique d'une chose. Il est vrai que l'esthétique signifie toujours une présentation à distance, un recul de l'objet par rapport au spectateur. Il n'est de monstre, disait Boileau, qui, par l'art imité, ne devienne agréable. Cela signifie que si l'artiste montre une blessure ou une laideur ou une injustice dans une œuvre d'art il ne vise pas à toucher directement, charnellement le spectateur, comme on ferait, par exemple, pour obtenir du secours ou de l'argent. On a cru à cause de cela que la présentation esthétique d'un objet était pure présentation, simplement présentation sans engagement, et c'était une manière de revenir à l'évasion de l'écrivain vers l'irresponsabilité de l'écrivain.

Essayons de comprendre ce que signifie le plaisir esthétique, et nous comprendrons peut-être ce que signifie cette présentation. L'écrivain veut que ce qu'il écrit soit reconnu non pas comme un cri sortant des entrailles sous l'effet de la douleur, de l'affolement ou de la peur, mais comme le résultat d'une création réglée, c'est-à-dire doublement libre; libre d'abord comme création, parce que d'après la définition même, si nous créons quelque chose, c'est que le germe de cette chose n'était pas rigoureusement contenu dans l'instant antérieur. Si nous créons, c'est qu'il y a du neuf par rapport à

la prévision qu'on pouvait faire l'instant d'avant. Libre ensuite comme réglée, c'est-à-dire comme activité qui se donne ses propres lois. Ici apparaît le deuxième sens de la liberté : l'autonomie, la possibilité d'agir par la représentation des lois et non pas sous l'effet des lois. Par conséquent, ce double caractère implique que l'auteur exige, en se donnant la peine d'inventer un objet et de le créer selon des lois, d'être reconnu comme libre parce qu'il est l'auteur d'une création libre.

Le lecteur, d'autre part, ne porte pas sur le livre ou sur l'objet d'art un jugement de fait, comme on dit, mais un jugement de valeur. Il est d'usage, lorsqu'une maîtresse de maison voit une conversation sur tel livre ou sur telle œuvre théâtrale risquer de tourner à l'aigre, de rappeler aux gens que tout cela est affaire de goût et il est poli de dire : je n'aime pas ou j'aime ce livre, parce qu'il est entendu que vous ne l'aimez pas comme vous pouvez aimer ou n'aimer pas les écrevisses ou la tomate, mais non pas : ce livre est beau ou ce livre est laid.

La raison pour laquelle on prend ce faux-fuyant est très simple; si vous dites : ce livre est beau, cela veut dire : je tiens pour coupables les gens qui ne le jugent pas beau, ou si vous préférez : j'exige de tout homme dans cette communauté à laquelle j'appartiens qu'il reconnaisse ce livre comme beau. C'est cette exigence qui offense. Mais une exigence quelle qu'elle soit postule toujours la liberté de celui à qui elle s'adresse. Tu dois, donc tu peux. Je ne puis absolument pas exiger de quelqu'un, s'il n'est pas libre, qu'il porte un jugement esthétique : il sera esclave de ses goûts. Et moi, au moment où j'exige de quelqu'un, par la simple formule : ce livre est beau, qu'il en affirme comme moi la beauté, je constate à la fois, comme je vous le disais, que je suis en présence d'une création réglée et à la fois qu'on fait appel à ma liberté.

On fait appel à ma liberté parce qu'on me demande de porter un jugement universel : ceci est beau. On ne cherche donc pas à m'émouvoir sur le plan individuel, de mes passions, de mes complexes; on me demande tout de suite de me placer

sur le plan de l'universalité. Donc, on s'adresse à moi en tant que je suis libre, et c'est cela le sens du recul esthétique. Ce n'est pas qu'on ne veuille pas que je m'indigne contre une injustice, ce n'est pas qu'on veuille présenter les choses à mon impartialité; non : on veut engager mon jugement, mais on veut l'engager librement. On ne s'adresse pas aux entrailles, on s'adresse à ce qu'il y a de proprement humain dans l'homme, c'est-à-dire à la liberté.

Le jugement esthétique est donc la reconnaissance qu'il y a une liberté en face de moi, la liberté du créateur et, en même temps, une prise de conscience à l'occasion de l'objet qui est en face de moi, de ma propre liberté, et enfin, en troisième lieu, une exigence que les autres hommes, dans les mêmes circonstances, aient la même liberté.

Par conséquent, vous le voyez, un livre conçu sur le plan esthétique, c'est vraiment un appel d'une liberté à une liberté, et le plaisir esthétique c'est la prise de conscience de la liberté devant l'objet.

Et comme la littérature est une affirmation perpétuelle de la liberté humaine, comme à chaque instant elle en appelle à la liberté en cherchant le beau, il est faux de dire qu'il y a une littérature noire. Il n'y a que de la bonne ou de la mauvaise littérature. Si la littérature est bonne, elle n'est jamais noire, parce que par delà tout ce qu'elle peut montrer, elle invite ses lecteurs à se placer sur le plan où ils sont libres et où, par conséquent ils peuvent *changer* ce qu'on leur montre : en eux s'il s'agit d'une description d'indignités psychologiques et subjectives, dans le monde, si on leur présente des injustices sociales.

Ainsi, l'écrivain est un homme qui a fait appel à la liberté d'autrui pour que cette liberté reconnaisse la sienne. Et comme la liberté ne se contemple pas, mais qu'elle se réalise, il le fait à l'occasion de quelque chose qu'il lui propose de changer.

Si nous comparons un instant l'écrivain au politique, nous voyons que la politique peut se donner pour but de réaliser la liberté; mais qu'il n'a d'autre moyen de la réaliser que la violence. La violence peut être réduite au minimum, mais elle

ne peut pas être supprimée, car il faudra au moins l'exercer contre ceux qui chercheront à atteindre la liberté qu'il veut assurer au monde. C'est la fameuse question : doit-on conserver des ennemis de la démocratie dans la démocratie? L'écrivain au contraire se trouve sur un terrain où, désirant la liberté, comme l'homme politique, voulant réaliser le règne de l'homme, comme le politique, il n'a pas à faire de violence, il refuse la violence.

Il y a une violence possible des mots, qui consiste à mentir, à cacher, à dissimuler. Mais alors, nous ne sommes plus sur le plan de la littérature, nous sommes sur le plan de la propagande ou de la publicité. Si nous voulons vraiment que l'œuvre soit belle, nous entendons précisément faire un appel dépourvu de violence à la liberté.

Ainsi, nous pouvons, dès à présent, définir en gros la responsabilité de l'écrivain.

Si l'écrivain fait de la littérature, c'est-à-dire s'il écrit, c'est parce qu'il assume la fonction de perpétuer, dans un monde où la liberté est toujours menacée, l'affirmation de la liberté et l'appel de la liberté.

Un écrivain qui ne se place pas sur ce terrain est coupable; non seulement il est coupable, mais il cesse bientôt d'être écrivain.

Un des faits les plus curieux qu'on a pu observer pendant l'occupation, c'est le trouble progressif de Drieu la Rochelle; Drieu la Rochelle, qui était certainement un des plus sincères et peut-être un des plus pathétiques parmi ceux qui se sont trompés, avait une revue dans laquelle régulièrement il insultait des hommes baîllonnés, des hommes qui ne pouvaient pas lui répondre, qui n'était pas libres quand ils le lisaient. Eh bien, cet homme, qui n'était pas dépourvu de lucidité, s'est peu à peu troublé : d'article en article, d'abord en colère, puis tombant dans l'angoisse, puis finalement, abandonnant la revue simplement parce qu'il parlait à des gens qui ne pouvaient pas lui répondre, simplement parce qu'il parlait à des gens qui n'étaient pas libres de juger ce qu'il écrivait. La voix s'est tue justement à cause de cela. On n'écrit pas, on ne parle pas dans le désert.

Ainsi, puisque c'est là ce que veut l'écrivain, nous dirons qu'il est, une fois pour toutes responsable de la liberté humaine. Mais alors, ici, nous abordons des problèmes beaucoup plus concrets et beaucoup plus difficiles : est-ce qu'il faudra dans ce cas, qu'il soit un clerc, comme feu M. Benda, et qu'il reflète, sans entrer dans la mêlée – parce que la mêlée est toujours injuste – des idées de bien éternel, de justice éternelle, de vrai, de vérité et d'éternel. Est-ce qu'il trahit s'il parle des nazis, de l'Espagne, de la Résistance des pays opprimés, de la question juive, du prolétariat, de la guerre qui vient? Est-il simplement le gardien des valeurs éternelles? Il faut répondre : non. On n'est pas, d'abord, le gardien des valeurs éternelles, car la liberté est concrète.

Quand je dis qu'un livre est un appel à la liberté, il ne s'agit pas d'un appel à une liberté abstraite qui soit simplement une sorte de pouvoir métaphysique de l'homme; celle-là, nous ne la connaissons pas, nous la trouvons dans des traités de philosophie; mais il n'y a chez personne le propos direct d'agir en vue de maintenir une liberté absolue éternelle, incolore.

Lorsque nous combattons pour quelque chose, il y a une manière de vouloir cette chose qui est une façon de vouloir implicitement la liberté. On peut lutter simplement pour élever le niveau intellectuel d'un groupe de gens, pour revendiquer pour ces gens ou pour d'autres des droits précis, et c'est en faisant cela qu'on perpétue et qu'on affirme la liberté humaine.

Par contre, si on se borne à écrire sur la liberté en général, on contribue tout simplement, comme je vous le montrerai un peu plus tard, à l'oppression, car on peut opprimer totalement au nom de la liberté.

La liberté se fait au jour le jour et concrètement dans des actions concrètes où elle est impliquée et, par conséquent, lorsque nous parlons d'un engagement de l'écrivain, d'une responsabilité de l'écrivain, il ne s'agit pas d'un engagement au nom d'une liberté abstraite; la liberté à laquelle il fait

appel quand il écrit, c'est une liberté concrète qui se veut elle-même en voulant quelque chose de concret. C'est à une indignation concrète à propos d'un événement particulier, c'est à une volonté de changer une institution particulière qu'il fait appel.

Pour bien comprendre ce que je viens de vous dire, il faut entrer dans quelques considérations historiques parce que, au fond, en dehors de ce que je vous ai dit tout à l'heure, c'est-à-dire que l'essence de la littérature est de maintenir la liberté, il n'y a pas de problème a priori de la responsabilité de l'écrivain, elle change suivant les époques. Si vous voulez, ce n'est pas seulement l'écrivain qui est responsable de son degré de responsabilité, c'est aussi la Société dans laquelle il se trouve. Un écrivain au XVIII^e^ siècle, au XV^e^ siècle, n'est pas responsable comme un écrivain au XX^e^. Il y a eu une époque, qui est le Moyen-Age, par exemple, où, en effet, l'écrivain pouvait contempler le bien éternel ou pouvait avoir l'illusion de contempler le bien éternel.

Pourquoi ? Parce que la solidarité entre les groupes sociaux était faible ; parce qu'on pouvait concevoir une petite communauté vivant d'une manière relativement isolée, et par conséquent, une cléricature ; parce que les ouvrages étaient peu lus, sauf parmi une élite, et cette élite avait déjà une idéologie faite qui était l'idéologie chrétienne et parce qu'en plus, il y avait un pouvoir fixe, l'Église ou la Monarchie, solide, qui maintenait cette idéologie.

Plus l'idéologie est forte dans les classes dirigeantes, moins l'écrivain qui est toujours en liaison avec les classes dirigeantes a de responsabilité, plus il a tendance à être simplement le gardien de cette idéologie et comme cette idéologie se donne toujours pour éternelle, il est bien évident qu'il va être contemplateur de valeurs éternelles.

Donc, l'écrivain, à certaines époques comme celles que je vous ai dites, se bornait, en apparence, à restituer les valeurs et l'idéologie des classes ; à ce moment-là, dirigeantes. Mais cependant, il les dépassait en tant qu'écrivain, parce qu'il les présentait tout de même à une liberté. Son œuvre était tout de même un constant appel à la liberté humaine, parce que, sans

même se rendre compte, implicitement, du fait de les présenter, du fait de les ouvrir à la contemplation, à la discussion, du fait de les nommer, il invitait à les dépasser. Parler d'une idéologie comme d'une chose, c'est déjà la dépasser en partie.

Vous avez votre type d'époque, par exemple le XVIII[e] siècle, où nous trouvons une liquidation d'idéologie, où nous trouvons une classe qui va en remplacer une autre, une idéologie qui se liquide et ce par le moyen de la critique.

A ce moment-là, l'écrivain se trouve dans le sens de l'Histoire. Son travail de présentation, de critique, de présentation à une liberté des idéologies, va avec le travail de critique qui se fait, au sein de la Société du fait qu'il y a un déplacement de classe.

Vous savez quelles responsabilités ont eues les écrivains du XVIII[e] siècle comme Rousseau, comme Voltaire. Seulement, c'est à une époque de liquidation.

Le XIX[e] siècle, au contraire, a été la fin de l'apocalypse révolutionnaire, l'apparition d'une nouvelle idéologie, l'idéologie libérale; les droits politiques à tous, l'existence d'une élite basée sur le travail, sur le progrès, sur l'épargne. A ce moment, au lieu de s'accorder avec une classe dont l'idéologie est ferme et stable, comme au Moyen-Age, au lieu de s'accorder avec une classe qui monte et qui liquide l'idéologie des anciens opprimés, l'écrivain est en désaccord avec la classe qu'il produit, il est en opposition avec cette idéologie; il est en même temps sans prise aucune sur le prolétariat, ou il l'ignore, et ne pouvant pas fournir d'idées une classe qui est la sienne et qui a une idéologie stable et constituée, il est repoussé dans la contemplation des valeurs pures, c'est-à-dire, précisément, dans un appel stérile à la liberté.

En appeler à la liberté sans que ce soit pour changer, simplement pour qu'elle jouisse un moment d'elle-même en présence d'une œuvre belle, cela s'appelle : faire de l'art pour l'art. Cette manière d'en appeler à la liberté créatrice contre l'utile, contre le progrès des machines, contre la classe, c'est une manière d'être, à la fois, contre la bourgeoisie et attaché matériellement à la bourgeoisie.

La bourgeoisie est enchantée de payer un écrivain pour détourner les colères sur son philistinisme, sur son manque d'intelligence ou de goût, alors qu'elles pourraient naître tout simplement de l'oppression, ce qui serait beaucoup plus gênant.

Ainsi, l'art pour l'art résulte de la constatation désarmée que l'écrivain n'étant en accord ni avec sa classe, ni avec aucune autre, ne peut aider personne.

De là la théorie que l'écrivain est irresponsable, c'est-à-dire qu'il est libre uniquement pour créer et non pour créer dans l'innocence.

Comme je vous l'ai dit, il n'y a pas de littérature innocente, de même que Saint-Just disait : « on ne gouverne pas innocemment », il faut dire : on ne parle pas, on n'écrit pas innocemment. Les écrivains sont coupables d'avoir maintenu trop longtemps la position de l'art pour l'art.

Aujourd'hui, la situation est tout à fait différente, parce que d'abord, personne ne croit plus à l'irresponsabilité ni à l'art pour l'art. L'occupation, par exemple, a montré à beaucoup de gens que la littérature d'aujourd'hui est liée à la démocratie. Si vous ne pouvez pas écrire librement en vous adressant à des hommes libres, vous ne pouvez plus écrire du tout.

L'exemple de Drieu, dont je vous parlais, comme aussi bien l'exemple des écrivains résistants vous montrent que la littérature est à ce point liée à la démocratie que, non seulement il faut qu'elle la défende, mais que quand la démocratie est attaquée par les armes on défende aussi par les armes la littérature.

Donc, vous le voyez, l'attitude d'écrivain exige une certaine société humaine. Elle ne peut pas se faire dans toutes les Sociétés; dans une Société d'oppression, il n'y a plus de littérature et ce n'est pas un hasard si la littérature allemande nazie ou la littérature italienne fasciste étaient si mauvaises.

En second lieu, il y a un élargissement à l'infini du public, mais en surface, comme vous allez le voir.

Je vous disais tout à l'heure : un seul monde; donc, aujourd'hui, on assiste à un phénomène curieux, c'est que

des écrivains qui ne méritent pas encore ou qui ne mériteront peut-être jamais leur réputation, écrivains dont je suis et sont beaucoup d'autres de ma génération, ont déjà un public plus grand que des écrivains de premier ordre n'ont jamais eu au XIX^e^ siècle, par exemple. On rougit d'être traduit à l'étranger quand on pense au petit cercle qui connaissait Baudelaire de son vivant. Mais c'est un phénomène qui ne signifie rien d'autre que ceci : il y a des journaux, il y a une radio, il y a le cinéma; mais qui, en même temps, en élargissant le public, met l'écrivain dans un état de responsabilité beaucoup plus grand, en ce sens qu'il a à connaître beaucoup plus de choses et qu'il a à parler de plus de choses.

Cependant, l'écrivain reste aujourd'hui issu de la classe bourgeoise ou, en tout cas, est lu par la classe bourgeoise. Si les mots de « classe bourgeoise » importunent parce qu'ils ont un accent politique, disons, si vous voulez : par les couches sociales dirigeantes, par les hommes qui ont des professions libérales, par ce qu'on appelle l'élite éclairée. Il parle aux médecins, aux avocats, aux notaires, aux fonctionnaires, aux instituteurs. Mais ces couches sociales assistent justement aujourd'hui à la liquidation de leur idéologie. Nous avons à faire à une situation paradoxale. Au XVIII^e^ siècle, l'écrivain parlait pour la classe qui montait, qui d'elle-même critiquait les abus et les préjugés. Au XIX^e^ siècle, l'écrivain se trouvait exclu à la fois d'un prolétariat qu'il ignorait et d'une classe bourgeoise qui avait une idéologie très ferme et qui ne lui demandait rien, sinon de lui donner de la beauté.

Aujourd'hui, ceux qui viennent à l'écrivain, ceux qui écrivent tous les jours à tous les écrivains du monde pour leur demander des conseils, des secours, une idéologie, ce sont encore des bourgeois, des bourgeois de bonne volonté, des intellectuels, des gens des professions libérales, qui assistent à la liquidation de l'idéologie bourgeoise, qui savent que le libéralisme a fait son temps, qui voient la doctrine du laisser-faire remplacée partout par du planisme et l'individualisme par l'intervention de l'État, qui n'ont plus la même tranquil-

lité en ce qui concerne leurs propriétés, qui d'ailleurs, souvent, ont perdu la majeure partie de leurs biens.

Ces gens, qui sont de bonne volonté, viennent aux écrivains, mais ce sont encore des bourgeois. Ils forment le public et mettent l'écrivain, qu'il le veuille ou non dans l'obligation de refaire une idéologie pour une classe encore dirigeante mais qui est en train de liquider la sienne.

D'autre part, il n'atteint pas, et moins que jamais peut-être, la partie la plus importante des communautés nationales, paysans et ouvriers. Il ne l'atteint pas pour les mêmes raisons qui l'empêchaient d'atteindre la bourgeoisie du XIX[e] siècle; il ne l'atteint pas parce que les plus agissants, les plus éclairés d'entre eux ont une idéologie constituée. La Société ouvrière s'est organisée en Société close, elle a une idéologie de combat : déterminisme, matérialisme.

L'écrivain, dans la mesure où par fonction il postule et exige la liberté, ne peut fournir d'idéologie à la classe dirigeante ou à n'importe quelle classe, si ce n'est pas une idéologie exigeant la libération des gens qui demeurent encore opprimés. Et, d'un autre côté, il ne peut s'adresser à ceux dont il souhaite la libération, à moins qu'il n'entre dans un Parti et qu'il n'agisse à titre de membre du Parti en devenant propagandiste, en acceptant que son art devienne de la propagande; donc, en réclamant la mort de la littérature et en cessant d'être écrivain.

Ainsi, il n'est pas possible que l'écrivain accepte de parler à la bourgeoisie seule. Il faut qu'il parle des autres, il faut qu'il parle *pour eux* et qu'il s'adresse *à eux*. Mais il ne le peut pas. Il est responsable en tant qu'écrivain puisqu'il doit réclamer leur libération, il se sent coupable en tant que membre issu ou rattaché aux classes d'oppression, et cependant il n'a d'autre audience que parmi les bonnes volontés de la classe qui est en train de disparaître, qui est encore dirigeante et qui prend conscience d'être classe d'oppression. Ceux à qui il voudrait parler au premier chef ne l'écoutent pas.

Si nous nous demandions, à présent, de quoi aujourd'hui il doit parler, les choses deviennent encore plus compliquées. Il est issu de la classe qui a fait la Révolution de 89. Il y

demeure attaché, qu'il le veuille ou non, car ce n'est pas par le cœur qu'on cesse d'être un bourgeois, et il reflète les principes qui ont été à l'origine de l'apocalypse de la liberté, c'est-à-dire les principes de 89 : l'*habeas corpus*, la liberté de pensée, la liberté politique. Mais il se rend compte en même temps que ces principes sont pour des millions de gens une pure et simple mystification. C'est une mystification pour le Nègre de la Louisiane, c'est une mystification pour le manœuvre de l'usine de Melun, c'est une mystification de leur en parler. Il faut, il le sait, une libération plus totale sur le plan économique et social pour que les principes de l'*habeas corpus*, ou de la liberté de pensée, ou de la liberté politique, reprennent un sens. Ainsi quand un écrivain cherche à défendre la liberté de pensée quoiqu'il ait parfaitement raison, il se sent toujours une mauvaise conscience, parce que, en un sens, c'est sa seule liberté qu'il défend. Qu'est-ce que ça veut dire, la liberté de pensée, pour une piqueuse de bottines ? Donc, il y a ceci d'abord, qu'il refuse, au nom de certains principes démocratiques, un certain type d'abus. Mais, en même temps, il se rend compte qu'il faut une libération plus profonde. Or, ceux qui veulent cette libération plus profonde, je vous ai dit qu'ils n'avaient pas leur audience, à moins d'entrer dans le Parti Communiste. En plus, les nécessités de l'action ont contraint une partie de ces organisations de la Société ouvrière à affirmer la primauté du machiavélisme sur la morale, la violence, l'opportunisme, et, d'une manière générale, la doctrine que la fin justifie les moyens.

Elles les ont conduits à cela, mais non pas du tout par la méchanceté de l'un ou de l'autre des individus, mais parce que l'action de guerre et de violence conduit toujours à poser, à un moment donné, ces principes. Car, il y a une fin à atteindre qui est la libération totale de l'homme et cette libération ne se fera pas en faisant des poèmes ou par une embrassade générale des gens, un beau jour. Donc, il y a là une lutte, une guerre; la nécessité de la guerre est alors, nécessairement, la primauté du machiavélisme. Il est bien évident que ce n'est pas en affirmant la morale, simplement,

qu'on agira jamais. Seulement, le malheureux écrivain se trouve dans une situation profondément contradictoire et antinomique. Il est d'accord sur la fin avec les organisations dont nous parlons, totalement d'accord, il doit l'être puisqu'il réclame la liberté. Mais il est d'accord avec la bourgeoisie qui l'a élevé, qui lui a enseigné ses principes qui sont d'ailleurs aussi les principes de liberté pour condamner l'usage inconditionné des moyens. Il affirme par le fait même qu'il écrit la primauté de la morale; il déclare qu'il y a une primauté des valeurs morales sur tout machiavélisme. Seulement, au nom des valeurs éthiques, il doit réclamer précisément et en premier lieu, sans quoi c'est un oppresseur ou un mystificateur, la libération de tous les opprimés, les prolétaires, les Juifs, les Nègres, les peuples colonisés, les pays indûment occupés, etc.

S'il les réclame concrètement, si ce ne sont pas des mots alors, comment croit-il qu'on va libérer un pays occupé, comment croit-il qu'on va libérer les Nègres opprimés ou les peuples colonisés? Il faudra bien recourir, à ce moment-là, à l'action et sans doute à la violence et, par conséquent, de nouveau retomber dans le machiavélisme qu'il condamne.

Inversement, s'il se borne à condamner le machiavélisme en affirmant qu'on doit libérer les opprimés, sans rien de plus, alors : ou bien il parle en l'air, et c'est un pur et simple idéaliste attendrissant, ou c'est une manœuvre qui consiste à noyer le poisson. Il a tort des deux côtés. Il oscille perpétuellement. Voici la situation actuelle de la plupart des écrivains : tantôt écœurés par le machiavélisme, ils le condamnent où qu'il soit, en oubliant la fin qui, en un certain sens, le justifie et ainsi ils reviennent, par insuffisance, aux mystifications. Ils reviennent à condamner un certain acte au nom de l'*habeas corpus*, sans se rendre compte que l'*habeas corpus* n'est absolument pas en question aujourd'hui, que le problème est beaucoup plus complexe et beaucoup plus profond. Ou bien alors, séduits par la fin, persuadés qu'il faut, en effet, tout faire pour libérer les hommes, alors ils prennent du remords, des complexes d'infériorité, et ils acceptent les

moyens sans pouvoir les juger. Alors, ils contribuent à liquider les valeurs morales; ils vont justifier plus profondément le machiavélisme. Alors, ils cesseront même d'être écrivains, s'ils sont poètes ils cesseront d'être poètes et ils finiront par faire de la publicité.

Nous avons tous contribué à liquider les valeurs morales, nous tous, écrivains, avons contribué à déclarer que le machiavélisme était la primauté, parce que nous avons un complexe d'infériorité à cause de la fin, parce que nous hésitons entre une morale individualiste du XVIII[e] siècle et une morale sociale, parce que nous sommes obligés de choisir entre les moyens et la fin.

Ou bien alors, on se tait. Il y a aujourd'hui dans beaucoup de pays, particulièrement en France, une conspiration du silence. Il y a constamment chez les écrivains des scrupules de conscience à propos des moyens ou à propos des fins qui font que l'on tait toujours quelque chose. Il y a des écrivains qui, par crainte de la Russie soviétique, c'est-à-dire des moyens, ne condamneront par certaines occupations indues ou certaines attitudes comme par exemple l'attitude de l'Angleterre en Palestine ou en Grèce. Et réciproquement, il y a des écrivains qui, parce qu'ils sont contre le capitalisme et qu'ils ont d'abord souci de la fin, tairont un certain nombre de déportations que la Russie soviétique effectue ou une certaine manière dont elle traite les élections dans quelques pays occupés.

Donc, il y a du silence ici, parce qu'on ne peut pas dénoncer tout à la fois, semble-t-il. Il y a du silence sur la guerre. Il y a des écrivains qui pensent que l'Amérique prépare la guerre, mais comme ils seraient très contents d'une guerre préventive au nom de l'*habeas corpus*, alors ils taisent cette préparation. Il y a des écrivains qui pensent que la Russie prépare la guerre, mais comme, après tout, peut-être la guerre prépare la révolution, ils se taisent aussi. De sorte que ces deux pays, je ne sais s'ils la préparent ou non, mais ils peuvent la préparer très tranquillement, personne n'élève aujourd'hui la voix pour déclarer qu'ils ne devraient pas le faire.

L'écrivain se trouve donc dans cette situation, imbu d'une responsabilité dont il ne sait que faire et en face des problèmes les plus purs peut-être qui sont posés à des hommes. Je me hâte de dire – je ne veux pas le rendre trop intéressant – qu'il est exactement cela comme tous les autres hommes, seulement il se fait que, puisqu'il a choisi de parler, il faut bien qu'il parle de tout cela, et qu'est-ce qu'il en dira ?

Je crois que, là encore, il y a au moins une position formelle qui est à peu près claire. Il est évident qu'au nom de la liberté, l'écrivain doit condamner l'injustice, c'est-à-dire le mal, d'où qu'il vienne, il doit condamner la violence. Il doit condamner n'importe quelle violence, que ce soit une violence exercée par ses amis ou par ses ennemis, que ce soit une violence pour conserver certaine démocratie avec des principes du XVIII^e^ siècle. Mais s'il fait cela simplement, il en reviendra toujours à condamner davantage les violences de la classe ouvrière, les violences de la Russie soviétique, parce que, justement, il se sera mis dans une position où il oublie la fin et où il ne reste plus que sur le plan des moyens.

Il faut savoir au nom de quoi on condamne la violence. Il faut d'abord savoir que nous vivons dans un univers de violence, que la violence n'est pas inventée par les gens qui s'en servent, que tout est violence. Mais, dans ces conditions, il faut d'abord que l'écrivain essaie de faire, pour lui-même, une théorie de la violence, qu'il comprenne qu'il y a plusieurs espèces de violences, qu'il y a la violence contre la violence.

Il est possible qu'il y ait un million de déportés dans certains pays occupés par les Russes. Bien. On me dit ceci : il faut protester profondément contre cela. Par contre, me dit-on : il est très pénible qu'un Nègre ait été lynché dans l'Alabama par exemple. Mais c'est un Nègre. Nous avons ici un et là un million.

Je dirai d'abord que si nous prenons une position strictement éthique, il n'y a absolument pas lieu de distinguer entre un et un million, mais je pense qu'elle est un peu formelle.

Prenons autre chose : dans l'un des cas, si cette déportation a lieu, elle est profondément blâmable, mais elle est un

moyen d'arriver à une fin ; je ne dis pas que ça l'exclut, il faut la considérer dans ce jour. Au contraire, le lynchage du Nègre est un effet d'une situation qui se prolonge par elle-même, qui n'est aucunement un moyen, qui est une violence pure et il n'est que l'expression d'une certaine situation qui est celle de dix millions de Nègres, qui était celle de dix millions de Nègres avant ceux-là et qui sera celle, peut-être, de dix millions de Nègres après. Autrement dit, nous nous trouvons, à ce moment-là, dans un mode d'oppression. Dans les deux cas, l'oppression n'a pas toujours les mêmes causes.

Je ne veux pas, ici, défendre un point de vue contre l'autre, je veux dire simplement qu'un écrivain ne doit pas condamner la violence *a priori*, il doit la condamner dans son cadre en la regardant comme moyen, et surtout il faut qu'il comprenne qu'il y a un effort à faire non pas pour condamner en général et abstraitement la violence, mais pour essayer d'établir en chaque cas le minimum de violence nécessaire. Car on ne peut rien faire aujourd'hui sans violence, parce que tout est violence. La question n'est donc pas de condamner toute la violence, mais seulement de condamner la violence inutile.

Autrement dit ici, le problème que l'écrivain a à résoudre pour lui est à essayer de faire comprendre aux gens, c'est le problème du rapport des fins et des moyens. C'est un des problèmes essentiels, et notre responsabilité d'écrivain est d'essayer de la débrouiller.

Alors, cela entraîne, évidemment, si vous vous dites : mais je ne condamne pas la violence inconditionnellement, je condamne la violence quand elle n'est pas pour une certaine fin et quand elle n'est pas le minimum nécessaire pour arriver à cette fin, cela vous entraîne – dis-je – nécessairement, vous, écrivain, à poser le problème de la fin.

Il n'est pas question qu'un écrivain condamne purement négativement une théorie, une action, une pratique. Il faut obligatoirement que ce soit au nom de quelque chose. Par conséquent, il faut repenser aujourd'hui le problème de la

libération et de la liberté. Il faut que nous nous rendions compte que si l'*habeas corpus* est une mystification aujourd'hui, c'est au nom d'une liberté plus profonde, c'est celle-là qu'il faut que nous essayions de comprendre et d'atteindre et de réaliser.

Il y a à réaliser une liberté nouvelle; il y a donc à la repenser. Si nous devons condamner le machiavélisme, ça ne peut pas être au nom, justement, d'une liberté que des millions d'hommes ne possèdent pas, ça doit être au nom d'une fin, qu'exclut, justement, le machiavélisme et que nous devons définir. Autrement dit, je ne crois pas qu'il soit possible à un écrivain d'aujourd'hui d'avoir une bonne conscience d'écrivain s'il n'a pas défini le socialisme qui donnera la liberté concrète et positive, s'il n'est pas sur ce plan, précisément, et s'il ne l'a pas défini concrètement et pour lui-même aussi, car enfin, ce n'est pas une tâche très commode s'il n'a pas au moins cherché à le faire, s'il n'a pas contribué à le faire.

Ainsi, la responsabilité de l'écrivain, aujourd'hui, est très nette :

– Il s'agit de faire une théorie positive de la liberté et de la libération.

– Il s'agit de se placer en tout cas pour condamner la violence du point de vue des hommes des classes opprimées.

– Il s'agit enfin de déterminer un rapport vrai des fins et des moyens.

– Il s'agit de refuser tout de suite, en son nom, – ce qui n'empêchera rien bien entendu – à un quelconque moyen de violence de réaliser ou de maintenir un ordre.

– Il s'agit, au fond, de réfléchir sans trêve, toujours, sans cesse, au problème de la fin et des moyens, ou encore au problème du rapport de l'éthique et de la politique.

C'est notre problème, c'est le problème de l'époque et c'est le nôtre, à nous écrivains. Telle est sa responsabilité non pas éternelle, mais actuelle.

S'il est avancé sur le bien ou sur le mal en général, c'est là qu'il trahit, parce qu'on ne lui demande pas cela; tout le monde sait ce que c'est que le bien en général; ce qu'on lui

demande, c'est d'essayer d'aider les gens de bonne volonté à penser sur ces problèmes-là. Son efficacité, c'est une autre affaire. Et d'ailleurs, on ne m'a pas demandé de vous en parler. Mais en tout cas, il est certain qu'un écrivain européen qui appartient à des pays qui, ou bien sont définitivement hors d'état de reprendre leur place dans le concert mondial, ou bien le sont provisoirement, ne peut pas espérer que ses idées, quelles qu'elles soient, par lui tout seul, atteindront les masses, d'une part, et, d'autre part, les masses des pays qui, actuellement, ont une importance particulière dans l'Histoire. Il faut donc ici une course de relais, c'est-à-dire qu'il faut qu'il ait pour but, non seulement d'agir sur les lecteurs de son pays, mais encore sur les écrivains étrangers qui lui serviront de relais comme lui leur servira de relais pour obtenir ses protestations, ses définitions.

C'est pourquoi un organe comme l'UNESCO est nécessaire.

Après cela, quand il aura essayé de faire ce que je vous dis, il est possible que ça n'ait servi à rien. Il est possible qu'il y ait cette guerre qu'il veut éviter. Il est possible qu'il n'atteigne personne. Ce qu'il faut éviter simplement pour nous, écrivains, c'est que notre responsabilité se transforme en culpabilité si, dans cinquante ans, on pouvait dire : ils ont vu venir la plus grande catastrophe mondiale et ils se sont tus.

En Sorbonne, le 1er *novembre* 1946.

ANDRÉ MALRAUX

L'HOMME ET LA CULTURE ARTISTIQUE

Beaucoup de tourments ont disparu, mais il en reste d'autres. A travers les dialogues qui se sont établis d'un bout à l'autre de l'Europe, passe, à l'heure actuelle, la question obsédante, permanente, qui se pose à l'Europe entière si fortement que ne pas commencer par la poser consisterait à parler pour ne rien dire.

A la fin du dix-neuvième siècle, la voix de Nietzsche reprit la phrase antique entendue sur l'archipel : « Dieu est mort !... » et redonna à cette phrase tout son accent tragique. On savait très bien ce que cela voulait dire : cela voulait dire qu'on attendait la royauté de l'homme.

Le problème qui se pose pour nous, aujourd'hui, c'est de savoir si, sur cette vieille terre d'Europe, oui ou non, l'homme est mort.

Si la question se pose maintenant, nous en voyons au moins les premières raisons.

Tout d'abord, le dix-neuvième siècle a eu un espoir immense, en la science, en la paix, en la recherche de la dignité.

Il était entendu, il y a cent ans que tout l'espoir que portait en elle l'humanité d'alors aboutirait inévitablement à un ensemble de découvertes qui serviraient les hommes, à un ensemble de pensées qui serviraient la paix, à un ensemble de sentiments qui serviraient la dignité.

En ce qui concerne la paix, je crois qu'il est vraiment inutile d'insister.

En ce qui concerne les sciences, Bikini répond.

En ce qui concerne la dignité...

Le problème du Mal n'est pas toujours absent au dix-neuvième siècle. Mais quand il reparaît devant nous, ce n'est plus seulement par ces obscures et tragiques marionnettes au bout des bras des psychanalystes; c'est le grand et sombre archange dostoïevskien qui reparaît sur le monde et qui vient redire : « Je refuse mon billet si le supplice d'un enfant innocent, par une brute, doit être la rançon du monde ».

Au-dessus de tout ce que nous voyons, au-dessus de ces villes-spectres et de ces villes en ruine, s'étend sur l'Europe une présence plus terrible encore : car l'Europe ravagée et sanglante n'est pas plus ravagée, n'est pas plus sanglante que la figure de l'homme qu'elle avait espéré faire.

La torture a signifié pour nous beaucoup plus que la douleur. Il serait vain d'y insister : il y a trop d'hommes et de femmes, dans cette salle, qui savent ce que je veux dire... Il y a eu sur le monde une souffrance d'une telle nature qu'elle demeure en face de nous, non seulement avec son caractère dramatique, mais encore avec son caractère métaphysique; et que l'homme est aujourd'hui contraint à répondre non seulement de ce qu'il a voulu faire, non seulement de ce qu'il voudra faire, mais encore de ce qu'il croit qu'il est.

Et pourtant, cette idée de civilisation que, pendant cent ans, on confondit si facilement avec l'idée de raffinement un exemple connu aurait dû nous en écarter. La Chine était depuis longtemps considérée comme le pays du raffinement le plus pur peut-être qu'ait connu le monde. Mais il n'y avait pas que les sinologues pour savoir que les lois les plus atroces que le monde ait connues, celles qui impliquaient la tor-

ture la plus précisément distribuée, avaient été faites par des hommes personnellement doux et conciliants – par les plus grands sages de leur temps.

Il n'est nullement évident que l'idée de raffinement corresponde à l'idée de civilisation. Celle-ci était déjà obscure avant cette guerre. Elle n'était plus réductible ni à la civilisation des sentiments ni à la volonté de connaissance du passé, et se dirigeait plutôt vers l'espoir en l'avenir. Depuis vingt-cinq ans, le pluralisme était né; et à l'idée ancienne de civilisation – qui était celle de progrès dans les sentiments, dans les mœurs, dans les coutumes et dans les arts – s'était substituée l'idée nouvelle des cultures, c'est-à-dire l'idée que chaque civilisation particulière avait créé son système de valeurs que ces systèmes de valeurs n'étaient pas les mêmes, qu'ils ne se continuaient pas nécessairement, et qu'il y avait entre la culture égyptienne, par exemple, et la nôtre, une séparation décisive, qui coupait ce que les Egyptiens avaient pensé d'essentiel de ce que nous pensons aujourd'hui.

Cette idée de cultures, considérées comme mondes clos, a été acceptée dans la majorité de l'Europe entre les deux guerres. On sait qu'elle est née en Allemagne. Aussi vulnérable qu'elle fût, elle avait confusément remplacé l'ancienne idée linéaire et impérieuse que les hommes s'étaient fait de la civilisation.

Prenons garde à ne pas concevoir les cultures disparues uniquement comme des formes, c'est-à-dire des hypothèses. Il est possible que nous ne sachions rien de ce qu'était la réalité psychique d'un Egyptien; mais ce que nous savons, c'est qu'un certain nombre de valeurs transmissibles ont passé à travers ces cultures qu'on nous avait données comme closes, et que ce sont ces valeurs qui sont arrivées dans notre pensée; que c'est d'elles que nous essayons de faire un tout. J'en donnerai un exemple extrême, mais clair, qui est l'œuvre d'art :

Nul d'entre nous ne sait dans quel esprit un fellah regardait une statue égyptienne, au troisième millénaire. Peut-être n'y a-t-il rien de commun entre la façon dont nous regardons cette œuvre au Louvre, et la façon dont elle fut regardée,

quand elle fut sculptée; mais il est certain que nous voyons quelque chose, que ce quelque chose est profondément différent d'une œuvre moderne ou d'une œuvre grecque, et que ce quelque chose porte en soi une valeur de suggestion que nous essayons d'intégrer dans ce que nous appelons notre culture.

De même en morale. Ce qui est d'abord arrivé à nous de la culture juive, c'est la Bible qui a apporté au monde l'idée jusque-là informulée, de justice.

Il en est de même de toutes les notions de qualité. Ce qui me fait attirer votre attention sur ce point capital : le vrai problème n'est pas celui de la transmission des cultures dans leur spécificité, mais de savoir comment la qualité d'humanisme que portait chaque culture est arrivée jusqu'à nous, et ce qu'elle est devenue pour nous.

Nous devons donc séparer le problème spécifique du problème de forme; le problème de savoir ce que c'était qu'un Juif quelconque à Jérusalem, sous David, du problème de la découverte de la justice : le problème de savoir ce que fut la découverte de la vie dans l'art grec, du problème de savoir ce qu'était un navigateur grec quelconque. Alors, nous nous apercevons que le problème de l'homme, en ce qui concerne le passé, est celui-ci : quelle que soit la forme particulière d'une culture, aussi loin qu'elle soit de nous, elle nous atteint exclusivement par sa forme suprême.

Sa structure n'a qu'une importance subordonnée.

Et l'Eglise n'a aucune importance ici, parce que toute l'importance dans ce domaine appartient aux Saints; l'armée n'a aucune importance, parce que tout l'importance appartient aux héros, et il est profondément indifférent, pour qui que ce soit d'entre vous, étudiants, d'être communiste, anticommuniste, libéral, ou quoi que ce soit, parce que le seul problème véritable est de savoir, au-dessus de ces structures, sous quelle forme nous pouvons recréer l'homme.

Nous sommes en face de l'héritage d'un humanisme européen. Cet héritage nous apparaît comment? D'abord, comme le lien d'un rationalisme permanent, avec une idée de progrès. Il s'agit donc de savoir si nous revendiquons ces deux

idées, ou si nous pensons que le problème européen n'est nullement là, que la culture de l'Europe est entièrement autre chose.

J'entends bien que, quelque humanisme que nous cherchions, il est douteux qu'il nous épargne la guerre. Mais il était également douteux que le monde de la charité la plus profonde, qu'il s'appelât le christianisme ou le bouddhisme, supprimât la guerre, car il ne l'a pas supprimée. Les cultures n'ont jamais été maîtresses de toute la nature humaine, qu'elles n'ont atteinte que d'une façon extrêmement lente et craintive, mais elles ont été des moyens de permettre à l'homme de parvenir à son accord avec lui-même; et, cet accord obtenu de tenter d'approfondir son destin. Le christianisme n'a pas supprimé la guerre, mais il a créé une figure de l'homme devant la guerre que l'homme pouvait regarder en face.

Et nous n'irons peut-être pas plus loin, mais nous irons déjà bien loin et nous aurons changé beaucoup, si nous pouvons faire que l'Europe, en face de ses problèmes sociaux, de ses problèmes militaires et de ses problèmes tragiques, se fasse enfin une idée de l'homme qu'elle puisse regarder en face.

En somme, cette idée de l'homme lorsqu'elle a surgi, a surgi contre quoi? Contre les dieux et contre le démon. C'était l'idée de l'homme seul, capable d'échapper à la condition humaine en tirant de lui-même les forces profondes qu'il avait été jadis chercher hors de lui. Il ne peut exister contre le poids énorme du destin qu'en s'ordonnant sur une part choisie de lui-même. Il n'y a pas, dans l'idée de culture, de structure plus profonde que celle qui naît de cette nécessité, pour l'homme, de s'ordonner en fonction de ce qu'il reconnaît comme sa part divine.

*
* *

Je crois qu'il existe d'autres valeurs essentielles de l'Europe que celles du XIX^e^ siècle, comme il en existe

d'autres que celles du christianisme médiéval. Le problème, dans une conférence, ne peut être qu'abordé. Je me limiterai au domaine des arts plastiques, parce qu'il est de mon sujet, et parce que ses œuvres connues dans tous les pays n'exigent pas de traduction. J'essaierai de montrer quelles perspectives il nous découvre. Puissent ces modestes flèches indicatrices vous conduire aux problèmes généraux de l'homme et de la civilisation, après que vous les aurez complétées par l'expérience des disciplines de l'esprit que vous apporteront ceux qui vont me succéder à cette tribune.

Dès que le problème de l'art se pose, nous découvrons que pour nous la peinture, c'est essentiellement le musée. Phénomène tout provisoire et accidentel. Pendant des siècles des musées n'existèrent pas, vous le savez tous. Il n'y a encore de musées que là où les Européens les ont organisés. L'idée même qu'un Extrême-Oriental se fait de l'œuvre d'art est inconciliable avec le musée. Celui-ci est une confrontation. Il est à la fois une source de plaisir et une source d'histoire. L'Extrême-Oriental attend de l'art une contemplation privée que le musée contredit, et le Chinois le voit comme nous verrions un concert sans fin et sans entractes où se succéderaient d'innombrables morceaux. Par le seul fait de la confrontation des œuvres, tout l'art s'est intellectualisé. (Il y a un phénomène semblable en littérature depuis que les traductions ont acquis droit de cité.) La peinture est maintenant moins liée à la contemplation ou au plaisir qu'à sa signification profonde.

D'autre part, le musée est formé des œuvres qu'on a pu réunir; mais l'acharnement le plus heureux ne permet encore que la collection d'un petit nombre d'œuvres. En particulier, le musée possède un peu de fresques; de par la nature même des œuvres, il est un musée de peinture à l'huile. Mais il appelle d'une façon impérieuse tout ce qui lui manque : il est lui-même un appel, de par la confrontation qu'il impose. Et avec notre siècle commence à s'établir dans notre esprit quelque chose qui va succéder au musée, et que j'appellerai le Musée Imaginaire. C'est l'ensemble des connaissances que nous apportent, outre les musées, les reproductions et les

albums : au début du XX^e^ siècle, les arts plastiques ont inventé leur imprimerie.

Un pluralisme impérieux s'est imposé à tous les arts. La notion du chef-d'œuvre a changé ; le chef-d'œuvre, jusqu'au XIX^e^ siècle, se définissait par une rivalité ; même lorsque Napoléon créa le Louvre, une œuvre de Rubens était admirée dans la mesure où elle forçait le système italien qui dominait alors ce musée. On pénétrait là en italien, même si c'était avec l'accent de Rubens.

Tel album nous présente six cents reproductions d'un même peintre ; le chef-d'œuvre s'y établit à l'intérieur d'une famille. L'œuvre la plus importante devient celle qui définit le mieux la recherche particulière de son auteur : non plus la mieux accordée à d'autres, mais la plus significative.

D'autre part, les œuvres perdent leur matière, perdent leur échelle, perdent leur éclairage ; et aboutissent à un art fictif lorsque l'éclairage va jusqu'au trucage. D'où une valorisation extraordinaire des styles, devenus des sortes de super-artistes. Pour nous un Gothique est un Gothique, comme un Cézanne est un Cézanne ; et les grands domaines du passé qui jusque-là avaient été des ensembles d'objets se sont intellectualisés eux aussi : l'art s'y est incarné de la même façon qu'il s'incarne dans les maîtres.

La conséquence en a été un grand nombre de résurrections. Arrêtons-nous à l'une d'elles. Il fut entendu (jusqu'à la récente mise en valeur des fresques romanes) que du XII^e^ au XIV^e^ siècle, il n'y a pas de peinture en Europe septentrionale. Or, l'Europe septentrionale possède alors une expression plastique incontestable : c'est le vitrail. On a dit que le vitrail était un art décoratif. Je crois l'idée d'art décoratif impensable hors d'un art humaniste : la relation entre un tableau Louis XV et un chiffonnier Louis XV est parfaitement claire, mais dans quelle mesure une statue-colonne est-elle ou n'est-elle pas décorative ? Elle est plus liée à l'architecture dont elle dépend que le vitrail ne l'est à la pierre qui l'entoure.

Ce qui est vrai, c'est que le vitrail avait un langage spécifique, celui de la couleur ; qu'un vitrail de Chartres ressemble

infiniment plus, en tant qu'expression lyrique, à Van Gogh et même à Cézanne, qu'il ne ressemble à une peinture flamande. Le moment où le vitrail disparaît est fort clair; c'est celui où l'humanisme reparaît. Il substitue à l'expression lyrique la copie des tableaux. Le grand art tragique roman disparut le jour où le sourire commença. Le grand effort de l'homme gothique pour concilier en lui l'homme et Dieu devait faire éclater ces verrières qui n'étaient pas encore à sa taille, et qui n'étaient plus à la taille de Dieu...

Si nous n'avons pas vu l'importance du vitrail, c'est qu'il n'était pas entré dans notre univers historique. Il fallait aller d'une cathédrale à l'autre, travailler sur des souvenirs. La reproduction, en rapprochant les vitraux, les fait entrer dans l'univers historique; et commence à nous donner l'impression que le vitrail est œuvre d'art au même titre que le tableau.

Bien d'autres domaines rejoindront de près ou de loin celui du vitrail; il y a le tapis, expression capitale du monde islamique; il y a surtout les peintures de l'Asie. Pour la première fois, le musée imaginaire ouvert sur la terre entière nous met en face de l'héritage plastique du monde.

*
* *

Cet héritage a surgi dans la République de Weimar. L'Allemagne connaît sa faiblesse profonde dans les arts plastiques, mais aussi sa force dans l'histoire et dans l'interprétation des arts; elle voulait depuis nombre d'années concevoir un monde de l'art qui fût sans hiérarchie. Le pluralisme le lui permit. Si l'art égyptien, l'art du Nouveau-Mecklembourg étaient irréductibles à l'art de Rembrandt, à l'art de Raphaël, alors le vieil échec allemand devant la promotion de Dürer au rang de Vélasquez était surmonté. Il devenait vain de savoir si Dürer était l'égal de Rembrandt : un art dont les domaines sont irréductibles les uns aux autres est un art dont toute hiérarchie disparaît. Ainsi tout se passait-il comme si l'art allemand fût devenu l'égal de tout autre...

L'opération manqua. D'abord parce qu'il n'y avait pas que l'Allemange au monde, et que tous ceux pour qui le pluralisme était une hypothèse et non une foi continuèrent à préférer Vélasquez. Ensuite parce que le mark revalorisé empêcha la diffusion du travail immense que préparaient les éditeurs allemands. Enfin et surtout parce que l'idéologie hitlérienne donne, aux yeux des Allemands, une telle valeur à toute expression de l'Allemagne que la cure entreprise par le pluralisme devint inutile. L'Allemagne écrasée, l'héritage plastique du monde se trouve en face de trois héritiers : la Russie, l'Amérique, l'Europe.

Le grand art russe est évidemment la musique. Il n'y a jamais eu de grande peinture russe : le plus grand artiste slave, Roudov, est mort depuis cinq cents ans. Il y a du génie instinctif en Russie dans bien des domaines plastiques; il y est toujours lié à un art à deux dimensions; l'art à trois dimensions, l'art de la profondeur et du clair-obscur a été introduit par un coup de force de Pierre le Grand.

A la Révolution, l'art à deux dimensions reparut. Plusieurs des grands révolutionnaires d'Octobre connaissaient et aimaient l'art moderne, qui leur semblait revendiquer, lui aussi, une forme de liberté. Lénine, dit-on, était sensible à la peinture de Chagall... Puis cet art disparu à nouveau : l'organisation culturelle soviétique considère à l'heure actuelle que l'art à trois dimensions, correspond aux désirs du prolétariat russe. Je pense que la peinture russe est mauvaise et que les Russes lui attachent peu d'importance. Presque tous ceux que touche en Russie la passion des formes sont orientés vers le cinéma, sur lequel porte l'effort principal du pays. Il serait donc d'autant moins légitime de comparer cette peinture avec celle de l'Europe occidentale, que l'U.R.S.S. ne revendique guère un héritage qui lui est au fond indifférent.

Précisons bien : je n'aborde par le problème de savoir ce que serait une revendication communiste de l'héritage artistique du monde, dans le domaine des arts plastiques; je pose le problème de l'héritage, en fait, en 1946; et je dis qu'à cette date il est, pour l'Union soviétique, très secondaire et sera, pour le moins, différé.

Le problème américain est d'une autre nature.

L'Amérique a aujourd'hui sur l'Europe certains avantages. Elle est une civilisation citadine. Je ne veux pas dire qu'il n'y ait que des villes en Amérique, mais que les valeurs américaines sont liées à la ville. Chez nous comme en Chine une part mystérieuse de l'art est liée à ce vieux domaine où il touchait les animaux, et les plantes; au contraire, en Amérique, il est d'abord du domaine de l'esprit. Le domaine séculaire où l'on vénérait les arbres, est exclu de l'art américain puissamment intellectualisé, séparé de la terre, et sans héritage historique. L'Amérique accueille d'un même cœur les vierges romanes, les saints gothiques ou renaissants qu'elle regarde de l'Atlantique, et les grandes œuvres de la Chine et de l'Inde qu'elle regarde du Pacifique. Dans les deux cas, elle tend au syncrétisme le plus large avec les moyens les plus puissants; et la relative faiblesse de ses musées diminue chaque jour parce que le musée cesse d'être le seul moyen de connaissance des œuvres d'art. Pour la première fois, un pays accepte dans sa totalité un héritage qui, pour la première fois, lui est offert tout entier.

Mais je ne crois pas qu'il soit possible à un pays de prendre un héritage à deux mains, s'il n'est pas secoué par une revendication intérieure qui fait de cet héritage non pas quelque chose d'hérité, mais quelque chose de conquis. Il y a des artistes américains, mais il n'y a pas d'art américain. Nous voyons bien les musées américains se faire et se continuer, mais d'une façon superficielle, rationnelle, alors que tout le drame de l'art continue en Europe où il a commencé; alors qu'il s'agit pour nous non plus de réunir des œuvres dans un vrai musée ou dans un musée imaginaire, mais de savoir comment, à la marée d'œuvres qui déferle sur notre siècle, nous pouvons apporter un ordre.

Sur quoi cet ordre se fonderait-il sinon sur ce qu'on appelle l'art moderne, – notre art?

C'est assez obscur, l'art moderne. Nous en voyons d'abord deux pôles, ou plutôt nous essayons de les voir. Son point

d'arrivée est clair, c'est Picasso; son point de départ l'est moins : je proposerai Manet.

Picasso, le peintre le plus traqué qu'il y ait aujourd'hui et sans doute le plus obsédant, aboutit au refus de donner des titres à la plupart de ses œuvres depuis plusieurs années. Il leur donne simplement des dates, les accrochant ainsi les unes aux autres, et accordant à l'effort rageur et désespéré de leur succession une valeur haletante, plus trouble et plus impérieuse que celle de n'importe laquelle de ces œuvres, isolée. Au sens où Gœthe disait : « Désormais les écrivains écriront leurs œuvres complètes », désormais Picasso peint ses œuvres complètes : il n'y a plus une toile de Picasso, fût-elle un *Guernica,* qui soit plus importante que la succession de toutes ses œuvres depuis un an telle qu'on peut la voir dans les albums. Ainsi l'œuvre devient-elle, dans l'une des dernières expressions capitales de l'art moderne, moins importante que la poussée souterraine qui pousse à sa création.

Au point de départ, j'ai dit Manet; si j'avais dit Daumier le problème eût été le même, car je cite Manet surtout comme le premier peintre qui détruisit la « ressemblance » de l'objet et de sa représentation, ce qu'on a appelé la vision objective. On me suggère Delacroix. Prenons garde : il n'y a pas de peinture romantique. La grande rupture littéraire qu'établirent les poètes anglais et français au début du XIX^e^ siècle n'a aucun équivalent pictural. Delacroix est un homme de musée au même titre que Vélasquez. Les peintres romantiques peignaient contre des néo-classiques alors que les poètes romantiques s'opposaient au vrai classicisme. Nos grands classiques avaient écrit en acceptant une esthétique à laquelle ils étaient soumis; mais les grands peintres de la même époque respectaient cette esthétique classique avec la plus parfaite indifférence, et peignaient parfaitement ce qu'ils voulaient. Pensons qu'en dix ans sont morts Rembrandt, Vélasquez, Poussin, Vermeer, Hals – et j'en oublie. Ces peintres, sauf Poussin, ne sont à aucun degré l'incarnation d'une esthétique, ils sont simplement la grande peinture à l'huile de l'Occident. Si bien que lorsque Delacroix voulut reprendre

leur tradition, il suffit qu'il se trouvât l'adversaire de David et de bien moindres seigneurs – qui les écartaient au nom de l'antique, et des Italiens – pour qu'il se retrouvât parmi eux. Le romantisme littéraire n'a remis le gothique en valeur que dans le domaine religieux et sentimental : si Delacroix n'avait jamais vu une cathédrale, si Géricault n'avait jamais vu une statue gothique, pas une ligne de leurs tableaux n'eût été changée. Ce n'est pas au moment du romantisme que s'établit la grande ligne de partage des eaux, c'est lorsque Manet rompt avec la vision objective, c'est au moment où on décide qu'il est inutile qu'un tableau soit « ressemblant ».

Jusque... mettons jusqu'au romantisme, on n'opposait que des écoles. A partir de 1830, commence obscurément un passage vers quelque chose de tout différent. L'art gothique commence, d'abord sentimental, ensuite artistique; l'art roman va commencer; puis l'art égyptien, et vers 1850 l'art byzantin, l'art mexicain. Alors les artistes commencent à se demander, non plus comment on peut faire une nouvelle école, mais comment on pourrait sortir de ce style écrasant mais limité qu'est celui du musée *tout entier.*

Si la tradition du musée – la plus haute – demeurait plus qu'un moment princier de l'histoire de l'art, du moins n'était-elle plus l'histoire de l'art. D'aquarium elle devenait poisson. Isolée des territoires qui commençaient à s'étendre autour d'elle jusqu'à l'inexploré, elle formait bloc. Le domaine propre de la peinture à l'huile devenait ce qui, par-delà les théories et même les rêves des plus grands, avait réuni leurs tableaux dans les musées; non, comme on l'avait cru, une technique, une suite de moyens de représentation, mais un langage indépendant des choses représentées, spécifique comme celui de la musique. Ce langage de la couleur, certes aucun des grands peintres ne l'avait ignoré; mais tous l'avaient *subordonné.* Concevoir la peinture comme peinture seule, c'était vouloir transformer la fonction de la peinture. Ce que l'art cherchait, ce que Manet trouva, ce n'était pas une modification de la tradition semblable à celle qu'avaient apportée les maîtres précédents, mais une rupture semblable à celle qu'apportaient les styles ressuscités. Un autre style et

non une autre école, – ce qui n'eût pas été concevable quand l'idée même d'un autre style ne l'était pas.

Et aux environs de 1860, la fiction, qui avait une valeur suprême en poésie et en peinture, y devint méprisée : une rupture complète s'établit entre fiction, peinture et poésie. Paul Valéry disait être intrigué par les raisons mystérieuses qui avaient fait se rejoindre Zola et Baudelaire dans l'admiration de Manet. Peut-être est-ce que, à l'heure où Baudelaire écrit qu'il est absurde de raconter et publie le premier recueil de poèmes dans lequel le récit ne joue aucun rôle, Manet crée un univers qui ne raconte pas. Et le domaine où tous deux rencontrent Zola, c'est leur hostilité commune à la fiction romanesque, au romanesque historique. Ils veulent en finir à la fois avec la *Légende des Siècles* et avec *l'Entrée des Croisés à Jérusalem*. Le génie de Delacroix permit une équivoque d'une dizaine d'années. La rupture décisive entre la fiction et le talent se produisit pourtant. La peinture continua longtemps à accumuler sujets et fictions; mais ce fut désormais la mauvaise.

On peut dire que l'art moderne commence quand ce qu'en langage d'atelier on appelle « le faire » prend la place de ce qu'on appelle « le rendu ». Lorsque le principal sujet du tableau, c'est le peintre. Les esquisses les plus impérieuses de Delacroix étaient encore des dramatisations, ce que Manet entreprend dans certaines toiles, c'est une picturalisation du monde. Picturalisation qui converge sur lui-même : pour qu'il puisse faire le portrait de Clemenceau, il faut que dans ce portrait Manet soit tout, et Clemenceau rien.

Car l'art moderne, à partir du moment où la peinture est devenue peinture, aboutit à l'expression individuelle. Il y a un curieux malentendu entre l'idéologie et la peinture impressionnistes. Vous connaissez tous la théorie impressionniste. Elle ne s'applique pleinement ni à Van Gogh, ni à Cézanne, ni à Manet; elle s'applique partiellement à Renoir et par moments à Gauguin; elle ne s'applique tout à fait qu'aux « promeneurs » et à Claude Monet. La théorie impressionniste voulait perfectionner le plein-air, l'art moderne voulait passer de Manet à Rouault et à Picasso, faire

triompher l'individu dans le conflit qui s'était établi entre le monde et lui.

Pensons bien que depuis le XIII^e^ siècle italien jusqu'à Raphaël, l'histoire de la peinture est celle de découvertes successives. On découvrit l'art de peindre le velours, comme on découvrit l'art de faire un raccourci, comme on découvrit le clair-obscur... L'attitude du spectateur en face de ces œuvres était proche de la nôtre en face des découvertes de la physique; elle l'était surtout de la nôtre en face du cinéma. On inventait le clair-obscur, comme on invente aujourd'hui le travelling, et tous les peintres l'employaient aussitôt. Lorsque la ressemblance, le mouvement furent obtenus, on s'aperçut que si les hommes qui avaient fait de grandes découvertes dans la représentation étaient souvent à nos yeux de grands peintres, ce n'était pas en raison de leurs découvertes, qui nous étaient devenues indifférentes, mais parce que chacune de ces découvertes techniques avait été liée à une découverte de style. Si Masaccio avait été plus convaincant que Giotto, Titien plus que Masaccio, le spectateur avait toujours confondu leur puissance de convaincre et leur génie : à ses yeux, c'était cette puissance qui faisait leur génie. Il distinguait d'autant moins l'un de l'autre que la grande coulée italienne, – qui peu à peu menait l'homme à la « réconciliation » avec Dieu et effaçait, avec le dualisme tragique hérité du gothique, toutes les traces du démon dans les formes, – était accordée à l'homme; que toute découverte dans l'expression avait délivré davantage celui-ci du drame roman et du symbole byzantin, l'avait arraché davantage à l'immobilité sacrée. Masaccio n'avait pas peint plus « ressemblant » que Giotto parce qu'il était plus soucieux d'illusion, mais parce que la place de l'homme du monde qu'il entendait incarner n'était pas celle de l'homme dans le monde de Giotto; les raisons profondes qui le contraignaient à libérer ses personnages étaient les mêmes que celles qui avaient contraint Giotto à libérer les siens à la fois du gothique et de Byzance, mais les mêmes aussi qui allaient contraindre le Greco à tordre et à schématiser les siens – à les arracher à leur libération. Le parallélisme entre expression et

représentation, donc l'action péremptoire du génie spécifique des peintures sur le spectateur, cessa lorsque les moyens de représentation eurent été conquis ! Et nous nous apercevons maintenant que Giotto comme Masaccio, Masaccio comme Rembrandt, Rembrandt comme Manet et Manet comme Rouault ou comme Picasso, se définissent par leur découverte de l'expression *de l'homme*. Tout grand style est la préfigure de ce que serait l'homme d'une époque si celui-ci n'était que ce qu'il signifie.

Mais nous, qui avons l'inquiétant privilège de nous vouloir héritiers de tout le passé, nous avons deux expressions : l'une est notre style propre, l'autre celui de nos résurrections. Pendant les cinquante dernières années, quelles grandes œuvres ont été remises ou mises à la première place ? Piero della Francesca, Greco, Dumesnil de Latour et Vermeer. Ces quatre noms sont bien éloignés de la montée des arts barbares qui a joué un si grand rôle dans notre sensibilité. Ils ne la contredisent pas, mais ils la surplombent. Au moment même où nous annexons les arts sauvages, qui représente ces résurrections ? Le plus grand style sans doute, le plus étendu certainement, qu'ait connu l'Occident.

Par ailleurs, cette Europe qui recrée son style, a connu de hautes valeurs qu'elle accepte encore mais qui n'y ont plus d'influence dans le domaine plastique : ses valeurs de transcendance. Elles sont devenues des valeurs culturelles. Il serait tout à fait faux de considérer que Rembrandt et Michel-Ange aient disparu de notre univers, où ils sont extrêmement présents ; mais ils ne le sont pas à la manière de Piero della Francesca, pas comme des influences, mais comme des valeurs de culture.

Il y a là un des problèmes essentiels de l'Occident moderne. Pendant des siècles, les valeurs spécifiques ont été impérieusement liées aux valeurs de transcendance. Je ne pense certainement pas qu'il s'agisse pour la peinture ou pour le cinéma de faire des faux Michel-Ange, ni des faux Rembrandt. Mais je crois que, de même que nous avons vu resurgir, de la confusion que le monde nous apporte depuis cinquante ans, les grandes formes immobiles de Piero, il fau-

dra, pour que l'Europe redevienne l'Europe, que les valeurs de transcendance qu'elle possède seule soient à nouveau annexées, et fondues avec les grandes valeurs de style qui sont pour l'instant notre plus haut héritage.

*
* *

Quelle est la leçon de notre art?

L'Europe a mis avant tout l'idée que le grand artiste vivait de découvertes, que ses découvertes étaient irrationnelles et imprévisibles. Et qu'il se définissait par la volonté inconsciente ou consciente de détruire l'œuvre d'art dont il était né, afin d'en créer une autre où s'incarnait par une sorte de préfiguration l'époque qui allait suivre la sienne. Telles sont les données qui, parfois directement et parfois après d'immenses détours, ont donné à l'héritage de tous les arts du monde une figure européenne.

Il est vrai que l'Europe, que le monde entier pensa en mots de liberté, ne se pense plus qu'en termes de destin. Mais ce qu'on oublie vraiment un peu trop, c'est que ce n'est pas la première fois.

Tout de même, cela n'allait pas sensiblement mieux au temps des grandes invasions! Je me souviens du général de Gaulle regardant l'horizon immense de Colombey, d'où l'on ne voit plus que la forêt et disant : « Ceci jadis, était couvert de fermes et, dans ce pays il y avait une filiation de noms jusqu'au IV^e^ siècle, et, du IV^e^ au IX^e^ siècles, il n'y a pas un nom qui ait continué... La France avait une vingtaine de millions d'habitants, et il en est resté quatre. » Et il ajoutait : « Et pourtant... il y a encore la France... »

Sérieusement, lorsque l'armée mongole de Gengis Khan marchait sur Vienne, le sort de l'Europe était-il tellement bon? Etait-il tellement bon devant Timour? Etait-il tellement bon au lendemain de Nicopolis, même au lendemain de Mohács? Et il s'agissait du domaine de la vie et de la mort, non de rivalités culturelles ni d'héritage de l'esprit.

Et au moment même de la bataille de Londres, est-ce que cela allait tellement bien? Or, tout de même, au moment de la bataille de Londres, qui donc, en Angleterre, et même en France, mettait en question l'essentiel des valeurs occidentales?

C'est bien moins notre défaite qui nous fait penser à la mort de l'Europe que ce qui l'a suivie.

Il n'est pas du tout certain que l'Européen soit mort, mais il est certain qu'il est abandonné, qu'il abandonne lui-même ses valeurs et qu'il se prépare à mourir de la même façon que n'importe quelle classe dirigeante ou n'importe quel ancien Empire se décide à mourir, à partir du moment où il n'est plus décidé à vivre.

L'homme est rongé par les masses, comme il l'a été par l'individu. L'individu et les masses posent de la même façon les problèmes là où ils ne sont pas, écartent le problème fondamental, parce que le problème fondamental il faudrait l'assumer. Il n'appartient peut-être pas à l'individu lui-même, mais il appartient à chacun de nous de faire l'homme avec les moyens qu'il a et le premier, c'est d'essayer de le concevoir.

A l'heure actuelle, que sont les valeurs de l'Occident? Nous en avons assez vu pour savoir que ce n'est certainement ni le rationalisme ni le progrès. L'optimisme, la foi dans le progrès, sont des valeurs européennes, c'est la volonté de conscience. La seconde, c'est la volonté de découverte. C'est cette succession des formes que nous avons vues tout à l'heure dans la peinture. C'est cette lutte permanente de la psychologie contre la logique que nous avons vue dans le roman et que nous voyons dans les formes de l'esprit. C'est le refus d'accepter comme un dogme une forme imposée, parce que, après tout, il est tout de même arrivé que des navigateurs aient découvert des perroquets, mais il n'est pas encore arrivé que des perroquets aient découvert des navigateurs.

La force occidentale, c'est l'acceptation de l'inconnu. Il y a un humanisme possible, mais il faut bien nous dire, et clai-

rement, que c'est un humanisme tragique. Nous sommes en face d'un monde inconnu; nous l'affrontons avec conscience. Et ceci, nous sommes seuls à le vouloir. Ne nous y méprenons pas : les volontés de conscience et de découverte, comme valeurs fondamentales, appartiennent à l'Europe seule. Vous les avez vues à l'œuvre d'une façon quotidienne dans le domaine des sciences. Les formes de l'esprit se définissent, à l'heure actuelle, par leur point de départ et la nature de leur recherche. Colomb savait mieux d'où il partait qu'où il irait. Et nous ne pouvons fonder une attitude humaine que sur le tragique parce que l'homme ne sait pas où il va, et sur l'humanisme parce qu'il sait d'où il part et où est sa volonté.

L'art de l'Europe n'est pas un héritage, c'est un système de volonté : et l'Europe ne sera pas un héritage, mais volonté ou mort.

Sommes-nous mourants? Je parlais tout à l'heure de la bataille de Londres. Nous nous souvenons de l'impression que nous avons eue, tous, lorsque Churchill disait : « Jamais, depuis les Thermopyles, un si petit nombre d'hommes n'aura sauvé la liberté du monde. » Eh bien! même si – ce que je ne crois pas – l'Empire britannique agonisait, souhaitons à tous les Empires qui ont combattu avec nous d'avoir une aussi belle mort!

Nous ne sommes pas sur un terrain de mort. Nous sommes au point crucial où la volonté européenne doit se souvenir que tout grand héritier ignore ou dilapide les objets de son héritage, et n'hérite vraiment que l'intelligence et la force. L'héritier du christianisme heureux, c'est Pascal. L'héritage de l'Europe, c'est l'humanisme tragique.

Depuis la Grèce, il s'est exercé contre ce qu'on appelait les dieux. Pas les Vénus et les Apollons : les vrais, les figures du destin. La tragédie grecque nous trompe : elle surgit comme une ombre ardente de l'immensité des sables d'Egypte, de l'écrasement de l'homme par les dieux babyloniens. Elle est la mise en question du destin de l'homme : au destin de l'homme, l'homme commence et le destin finit.

Et quant au Dieu de l'Ancien Testament, – qu'au jour de la Résurrection, il fasse renaître d'un côté les foules humaines, et que de l'autre il tire du fond des ruines les figures sculptées ! Ce qui sera vraiment le visage chrétien du Moyen Age, le Christ incarné, ce ne sera pas le peuple de chair et de sang qui priait dans la nef, ce sera le peuple des statues.

Tout est une leçon par ses dieux. Car l'homme crée ses dieux avec tout lui-même, mais il crée son art le plus haut avec le monde réduit à l'image de son secret toujours le même : faire éclater la condition humaine par des moyens humains.

Nous avons fait un certain nombre d'images qui valent qu'on en parle, non seulement dans les arts, mais dans l'immense domaine de ce que l'homme tire de lui-même pour s'accuser, se nier, se grandir ou tenter de s'éterniser. Des plus hautes solitudes, même celle en Dieu, nous avons fait des moissons : qui donc sur la terre, sinon nous, a inventé la fertilité du saint et du héros ? Le héros assyrien est seul sur ses cadavres, le Bouddha seul sur sa charité. Michel-Ange, Rembrandt, est-ce que ce sont seulement des rapports de volumes et de couleurs, ou aussi des hommes jetés en pâture à leur faculté divine, au bénéfice de tous ceux qui en seront dignes ? La justice de la Bible, la vieille liberté des cités, qui les a imposées au monde ? Mais la justice et la liberté seules, nous venons de le voir du reste, sont vite menacées. Et ce qui les dépasse, c'est l'Europe qui l'a cherché.

Je dis qu'elle le cherche encore. Et que, jusqu'à nouvel ordre, elle est seule à la chercher. En face de l'inconnu et de la torture pas encore oubliée. Bien entendu, de siècle en siècle, un même destin de mort courbe à jamais les hommes ; mais de siècle en siècle aussi, en ce lieu qui s'appelle l'Europe – et en ce lieu seul – des hommes courbés sous ce destin se sont relevés pour partir inlassablement vers la nuit, pour rendre intelligible l'immense confusion du monde et transmettre leurs découvertes au lieu d'en faire des secrets, pour tenter de fonder en qualité victorieuse de la mort le monde éphémère, pour comprendre que l'homme ne naît pas de sa propre affirmation, mais de la mise en question de

l'univers. Comme de l'Angleterre de la bataille de Londres, disons : « Si ceci doit mourir, puissent toutes les cultures mourantes avoir une aussi belle mort ! »

Mais crions aussi que, malgré les plus sinistres apparences, ceux qui viendront regarderont peut-être l'angoisse contemporaine avec stupéfaction ; et que l'Europe de la prise de Rome, l'Europe de Nicopolis, l'Europe de la chute de Byzance ne leur sembleront peut-être qu'un remous misérable à côté de l'esprit acharné qui dit aux immenses ombres menaçantes qui commencent à s'étendre sur lui :

« De vous comme du reste, nous nous servirons, une fois de plus, pour tirer l'homme de l'argile. »

En Sorbonne, le 4 *novembre* 1946.

LOUIS ARAGON

LES ÉLITES CONTRE LA CULTURE

Mesdames, Messieurs,

Mon ami Stephen Spender, entre nous posé le principe de cette conférence, s'était trouvé dans l'embarras car j'avais quitté Paris quand il lui fallut, pour l'annoncer, choisir un titre que je ne lui avais pas laissé. A tout hasard, il l'intitula pour les circulaires dans sa langue natale qui est, comme vous le savez l'anglais, « Culture and the People », ce qui pouvait se traduire dans notre langue « La culture et le Peuple » ou « La culture et les gens ». Et je n'y aurais vu aucun inconvénient, pouvant ensuite parler d'autre chose. Mais il arriva que ce titre ne passa point directement d'une langue dans l'autre; traduit de l'anglais en américain, où « Culture and the people » donna, je ne sais trop ou « Massculture » ou « Culture of the masses », il nous revient sous la forme « Culture des masses » à laquelle j'objecte si gravement que je ne puis commencer mon propos qu'en refusant ce titre.

Je vous prie de ne pas croire à une discussion byzantine. Nous sommes ici réunis sous l'égide d'une noble et respectable union qui dans son principe devrait joindre les meilleurs représentants de toutes les nations du monde, pour assurer entre ces nations les justes et fructueux échanges de l'éducation, de la sociologie, de la culture. Rien ne pourrait être exé-

cuté de ce programme si, à son départ, on ne se montrait extrêmement sévère pour l'emploi qui y est fait de mots.

Nous sortons d'une période historique où les ennemis de l'humanité, les saboteurs de la science et de la pensée, pour assurer leur domination sanglante, ont utilisé avec une dextérité remarquable, la perversion des mots comme l'arme préparatoire du meurtre de masse. La vigilance, dans ce domaine, est le premier devoir de ceux qui ont mission de trouver dans les choses de l'esprit, des raisons de l'entente entre les hommes.

On lit dans le rapport de la Commission de l'Éducation auprès de la Commission Nationale Française Provisoire de l'UNESCO, rapport dû à la plume de M. le Professeur Henri Wallon, que M. le Professeur Debré, membre de l'Académie de Médecine, a protesté au cours d'une séance de cette Commission contre l'expression « éducation passionnelle des masses », parce que, disait-il, le mot « masse » peut passer pour péjoratif; et la Commission s'est ralliée à cet avis.

Mais, si je m'élève à mon tour contre l'expression « Culture des masses », ce n'est pas seulement pour cela, pour cette raison de politesse à l'égard du plus grand nombre. C'est parce qu'une telle expression suppose qu'il y a deux genres de cultures, l'une destinée aux masses, l'autre à un petit nombre, et de natures différentes l'une de l'autre. Je veux avant toutes choses poser ce principe que la culture est une et indivisible, qu'elle n'est pas l'apanage de quelques hommes qui la tirent des nuages de leur tête, mais le bien commun de tous les hommes; et que masses, peuples ou nations, selon que vous les appelez, c'est dans l'humanité qu'elle a ses solides racines, c'est du profond des nations qu'elle tire son origine et son principe d'accroissement et de renouvellement.

Le petit nombre ou élite, qui en semble disposer, n'est que l'interprète, le porteur, le dépositaire de valeurs universelles qui meurent quand ces racines sont coupées. Pour parler clairement, il n'y a d'entente possible dans une entreprise internationale comme l'UNESCO, sortie du grand combat commun des peuples contre le fascisme et la mort, que si

nous acceptons que cette conception démocratique de la culture, et cela jusque dans les expressions de hasard qui nous tombent des lèvres, si nous chassons farouchement tout vestige des conceptions aristocratiques de la science, de l'art et de la pensée, qui cherchent à opposer à tous les hommes le petit nombre ambitieux, toujours avide de restaurer à son profit un monopole de la culture qui est une spoliation des peuples. Il n'y a pas de culture des masses tombant comme la lumière divine sur les champs étonnés de l'humanité. Nous autres, hommes de l'esprit, nous ne sommes que les interprètes, les collecteurs de ce qui vient *de la terre,* nous mettons de l'ordre dans les apports humains. Nous ne sommes pas les capteurs d'une force mystique, répandant nos bienfaits supérieurs et nos conceptions impératives parmi des hommes balbutiants de reconnaissance.

Ces masses dont on parle avec tant de sollicitude, oublie-t-on qu'elles sont la condition de notre vie, et je le dis, non pas seulement de notre vie matérielle, mais de notre vie spirituelle. Si l'UNESCO veut répondre aux principes admirables qui ont été invoqués à sa naissance, elle doit, nous devons, tout d'abord veiller à ce que cette culture dont elle s'instaure la gardienne, soit définie clairement : une culture qui a les pieds sur le sol et s'élève avec l'audace humaine vers et au-dessus des nuages, et non pas une culture qui marche sur la tête et cache dans ses conceptions on ne sait quel monstre, on ne sait quelle volonté de puissance.

Je voudrais d'abord parler du petit nombre, de ces « élites » qu'on oppose aux masses; je vous épargnerai à ce sujet les mouvements oratoires sur la fragilité des élites. Ces élites, qui donc les sacre-t-elles, qui leur donne l'autorité dont on les croirait bien naïvement une fois pour toutes investies? Permettez-moi, Mesdames et Messieurs, qui appartenez à des pays divers, de chercher les éléments de ce que je vais dire dans les récentes expériences de mon propre pays.

Il y a quelques jours, nous avons vu devant une Cour de Justice, passer trois hommes qui avaient été, dans la France humiliée, les hauts-parleurs de ce qu'alors on baptisait les

élites à Vichy comme à Berlin. Je sais de quel poids sont, en réalité, dans la balance française, les piteux journalistes de « Je suis partout » si on les compare aux vraies élites, celles-là qui, à l'heure du péril, n'ont pas distingué du destin des masses leur propre destin, leurs pensées, leur art, leur science, un Langevin, un Joliot-Curie, un Prenant, un Eluard... et le palmarès est trop long pour que je le poursuive. Cependant, la trahison des élites, au sens officiel et traditionnel du mot, avant juin 40, d'un Alexis Carrel à un Abel Bonnard, d'un Montherlant à un Céline, d'un Déat à ces gens sans nom sortis pourtant des grandes écoles et qui ont permis le camouflage sacrilège de la France, la trahison des élites traditionnelles ne saurait être niée, ni d'ailleurs depuis la Libération, la grande conjuration d'une bourgeoisie apeurée et larmoyante pour sauver ceux-là qu'elle considère toujours comme ses élites, c'est-à-dire comme la barrière pensante de ses intérêts.

Samedi dernier, on pouvait lire par exemple, dans *Le Figaro* cette conclusion au compte-rendu du procès de « Je suis partout ». « Quatre défenseurs tâcheront aujourd'hui de plaider la cause de ces enfants perdus. Si grande que soit l'horreur que les fautes de leurs clients inspire, on se prend à souhaiter qu'ils réussissent dans leur tâche difficile, quand ce ne serait que pour le respect de l'intelligence qui marque ces trois fronts, victimes peut-être de leurs mauvais maîtres et du désordre d'une époque et d'une société. »

Ces souhaits et l'expression « enfants perdus », le rejet de la faute loin de ces hommes sur des êtres de raison comme la société, traduisent bien les sentiments d'une certaine bourgeoisie envers les traîtres réclamés comme des membres égarés de leur famille. Et la phrase « quand ce ne serait que pour le respect de l'intelligence qui marque ces trois fronts » les fronts de Rebatet, Cousteau et Jeantet, dénonciateurs, journalistes vendus à l'Allemagne, excitateurs au meurtre des patriotes, cette phrase suffit pleinement à montrer que cette bourgeoisie en les défendant, défend ce qu'elle continue à considérer comme ses élites.

Pourtant, quel spectacle ces trois fronts marqués par l'intelligence ne nous ont-ils pas donné ! Eux qui parlaient si

haut le langage du national-socialisme, les voilà qui, pour s'attirer des indulgences, s'accusent et se salissent jusque dans un passé lointain. Voyez un Rebatet vendant la mèche de l'émeute fasciste du 6 février 1934! Il y a une justice des hommes qui a disposé de la vie des criminels et de leur liberté. Ici, je ne me mêlerai pas d'elle ni de comment cette écœurante comédie s'est terminée. Mais il y a une conscience de l'humanité, n'en déplaise à ceux qui le nient, et devant elle, les acteurs du procès de cette nouvelle *Gazette des Ardennes* ne sauraient, les uns comme les autres, trouver que le mépris éternel et non la grâce demandée pour ces représentants des élites, à propos desquels on ose invoquer l'intelligence.

Ah! Mesdames et Messieurs, en face de ces monstres traqués implorant le pardon et jurant qu'ils n'ont pas voulu cela et détournant les yeux de nos martyrs, leurs victimes, permettez que nous pensions un instant à d'autres hommes, à d'autres élites, qui n'avaient pas dissocié du sort de leur nation leur sort et qui ont su devant une fausse justice, devant les mains des tortionnaires et dans la lumière de la mort, garder pur et intact ce visage de l'homme, cette lueur de la pensée, cette dignité sans lesquels on ne vienne parler ni de l'intelligence ni de la culture.

« Je ne regrette rien », c'est le mot de presque tous à la dernière minute; et aux survivants, ils disaient : « Ne pleurez pas, d'autres viendront. » Tous, aussi bien des professeurs d'Université que de simples ouvriers et paysans, tous que j'ai bien le droit de dire marqués au front de l'intelligence, même s'ils ne faisaient pas tous profession d'intellectualité, eux qui ont su comprendre et préférer à tout autre le destin français.

Dans « Je suis partout », sur quel ton parlait-on d'un Victor Basch ou d'un Gabriel Péri? Et regardez aujourd'hui leurs calomniateurs. Pour chasser cette image qui ferait désespérer de l'homme, ne suffit-il pas de lire une fois encore, une fois de plus, ces quelques mots entre autres que nous a laissés l'écrivain Jacques Decour, fusillé au Mont Valérien : « Vous savez que je m'attendais depuis deux mois à ce que m'arrive ce matin; aussi ai-je eu le temps de m'y préparer; mais

comme je n'ai pas de religion, je n'ai pas sombré dans la méditation de la mort. Je me considère un peu comme une feuille qui tombe de l'arbre pour faire du terreau. La qualité du terreau dépendra de celle des feuilles, je veux parler de la jeunesse française en qui je mets tout mon espoir. »

Voilà ce que sont les élites françaises et non pas les « enfants perdus » du *Figaro*. Et Jacques Decour définit pour nous le rôle de ces élites : des feuilles qui, si elles tombent de l'arbre, font encore du terreau. Nous sommes un peu de la terre de France et rien d'autre et c'est notre grandeur de savoir que nous en souvenir. Les véritables élites, ce ne sont pas celles qui, perdant la mémoire de leur origine, prétendent jouer le rôle orgueilleux des « happy few » : il n'y a de ces aristocrates aux fascistes qu'une nuance au vingtième siècle. On ne saurait passer outre à la leçon de Jacques Decour, à la leçon de nos morts. Et l'image de l'homme qui s'élève devant nous ne peut être que de ce terreau formée où l'intellectuel et l'homme simple se confondent dans un même espoir des lendemains. Les élites ne sont élites qu'autant qu'expression de ce que vous pouvez appeler nation, peuple en masse : elles sont liées dans la vie et la mort au destin, au devenir de ces masses et refusent de s'y opposer.

Il faut concevoir clairement tous les éléments du problème que devrait résoudre une idéale UNESCO. Il faut avant toute chose savoir quelle réalité se trouve derrière les mots que l'on emploie; quand on parle des masses, des élites, de la culture, il ne faut pas perdre de vue ces réalités. Or, c'est bien là ce qui semble, à ses premiers pas, menacer une entreprise qui naît dans un monde complexe, au cœur de ce monde, au nœud même de ses contradictions.

Si je joins à celle de M. le Professeur Debré, ma voix pour déplorer l'emploi irraisonné du mot « masse » en ce jargon international en formation dont les paperasseries inévitables des congrès sont déjà pleines, si je joins ma voix à celle de M. Julien Cain, administrateur de la Bibliothèque nationale, qui a rapporté de Buchenwald le goût d'une certaine précision du langage, pour déplorer l'emploi d'un tel jargon, je voudrais, pour ma part de critique originale d'un vocabulaire

qui s'installe, m'adresser plus particulièrement non à des mots qu'on écarte pour leur caractère péjoratif, mais à ceux qu'on élit et qu'on répète à satiété pour leur beauté, leur noblesse, leur caractère facilement satisfaisant. Dans le jargon international, tout est comme pour les chapeaux, affaire de mode. Et ces temps derniers deux mots semblent sur les autres avoir pris le pas, emplir autrement les bouches pensantes, engager à la rêverie ou au hochement de tête, et, où ils apparaissent, donner aux discours le son de la distinction de la pensée. Ces mots ne sont cependant ni neufs ni rares; ils ne sont ni grecs, ni zazous, ce sont de bons mots habituels qui se traduisent bien dans toutes les langues et qu'on a employés pendant des siècles sans malice. Mais tout est dans l'enflure que l'on met à les prononcer : l'homme, l'Europe.

Eh bien quoi, l'homme? Quoi, l'Europe? Vous croyiez savoir de quoi il s'agit. Non, non, Mesdames et Messieurs, vous connaissiez ces mots, vous ignoriez la chose. C'est maintenant que commence l'homme, maintenant l'Europe. Et il s'agit, à ces mots bien connus, de donner un contenu mystérieux. Passant de la langue dans le jargon, ils vont signifier tout autre chose que ce qu'ils signifiaient pour les gens du vulgaire, les masses. Ils cesseront de dire ce qu'ils disaient en français, en anglais ou en russe, pour prendre le sens jargonnier. Ils deviendront les mots de passe des nouveaux « happy few », ceux qui vont à leur manière, sauver le monde, dans une langue que personne qu'eux n'entendra. Un petit arrêt sur le mot, un air sentencieux de l'articulation, et le tour est joué. L'homme, l'Europe, on ne sait plus de quoi il s'agit, on est passé du monde des réalités au monde des problèmes, et Dieu sait qu'il n'y a rien de plus flatteur au teint intellectuel que la lumière problématique. Mais ceux-là qui le font, peut-être simplement par l'entraînement et le jeu, en réalité, viennent de répéter le mécanisme de la perversion des mots tel que l'employèrent les aventuriers fascistes. Et qu'ils le veuillent ou non, ayant quitté le sol pour les nuages, le langage pour le jargon, les voici devenus les avocats tout trouvés de n'importe quelle aventure, voire de n'importe quel intérêt.

Examinons, voulez-vous, l'emploi qui est fait de ces nouvelles grues métaphysiques, pour reprendre l'expression de

Lafargue, derrière lesquelles les certitudes disparaissent si bien. Et je voudrais d'abord signaler une anomalie; on entend affirmer comme une découverte de haute importance que le pluralisme est né et qu'à la vieille idée de civilisation qui a fait son temps s'oppose la conception pluraliste des cultures. A une conception linéaire de la civilisation se substitue, par conséquent, celle de sphères séparées, la culture chinoise, la culture américaine, la culture musulmane, etc., qui ont le caractère d'organismes vivants apparaissant un beau jour, se développant et mourant : conception attrayante qui a l'air de bien correspondre à ce que des personnes peu renseignées supposent être la science moderne. A vrai dire, c'est déjà un vieux bateau percé; l'armateur qui l'avait mis en chantier s'appelait Oswald Spengler et fut un des précurseurs de la géopolitique nazie. Le drôle est qu'il avait imaginé ce système pour étayer sa théorie du déclin de l'Occident tandis que de nos jours André Malraux le redécouvre pour lancer la baudruche de l'homme occidental.

Il ne l'ignore pas : « On sait que (cette conception), dit-il, est née en Allemagne. » Cela ne la lui rend pas douteuse. Dans les jours que nous traversons, il y a en France et ailleurs des gens pour qui l'élégance de l'esprit est d'aller chercher chez l'ennemi les sources de la pensée internationale. Un poète français, tout récemment, n'écrivait-il pas en tête d'un livre de vers : « Nur ein Dichter », voulant dire j'imagine, qu'il ne fallait, dans son livre, chercher qu'un poète. Mais en 1946, il éprouvait le besoin de le dire en allemand. De même André Malraux, s'il puise chez Spengler. Mais il s'agissait de l'homme, de l'emploi nouveau de ce mot; j'y reviens. Malraux dit : « Et l'Eglise n'a aucune importance ici parce que tout l'importance, dans ce domaine, appartient aux saints; l'armée n'a aucune importance parce que toute l'importance appartient aux héros; et il est profondément indifférent pour qui que ce soit d'entre vous, étudiants, d'être communistes, anti-communistes, libéraux ou quoi que ce soit, parce que le seul problème véritable est de savoir au-dessus de ces structures sous quelle forme nous pouvons recréer l'homme. »

Mesdames et Messieurs, il faut le dire, on a rarement porté aussi loin l'impudence du jargon contre la réalité. En passant, vous reconnaîtrez que celui qui méprise l'Eglise au profit des saints, l'armée au profit des héros, est nécessairement un apôtre de cette théorie des minorités agissantes qui a aussi servi à Trostsky et à Hitler. Parlant, ne vous étonnez pas qu'il dise aux étudiants français que cela n'a aucune importance qu'ils soient communistes, anti-communistes, libéraux ou n'importe quoi, c'est-à-dire fascistes.

Et le propos qui veut considérer tout ce qui est politique comme structure dépassée a déjà servi assez puissamment à la propagande de Vichy, chez nous, pour que nous ne le revoyions par revenir ici en 1946, sans quelque étonnement. Mais au-dessus de ces structures, autre mot où la voix s'arrête et qui fait partie du jargon, il s'agit : c'est là qu'on nous menait – de savoir comment nous pouvons recréer l'homme. C'est l'unique problème devant nous, tout le reste est fariboles, préoccupations de seconde zone; tout le reste, la dénazification de l'Allemagne, la reconstruction de la France, la paix entre les nations, tout cela s'efface devant le problème : « Comment pouvons-nous recréer l'homme ? » Quoique nous soyons communistes, anti-communistes, libéraux, fascistes. L'homme du jargon n'est ni paysan, ni banquier, ni soldat : il n'est pas solidaire de telle ou telle société : il n'a pas de classe, donc pas de parti politique : c'est une statue de marbre qui brave les intempéries de sa nudité, qui est faite pour l'éternel et qui s'oppose à la vulgaire matière périssable des masses. Mais, écoutez son prophète : « Qu'au jour de la Résurrection, dit-il, le Dieu de l'Ancien Testament fasse mettre d'un côté les foules humaines, et que de l'autre il tire du fond des ruines les figures sculptées. Ce qui sera vraiment le visage chrétien du Moyen Âge, le Christ Incarné, ce ne sera pas le peuple de chair et de sang qui priait dans la nef, ce sera le peuple des statues. »

Malraux a mieux situé le problème qu'il ne le pense et quand il oppose au peuple de chair et de sang les statues, il crée indiscutablement deux camps : l'un qui est le sien où sont les statues, l'autre qui est le camp des hommes. Il ne lui

sera pas permis d'opposer sans qu'on le contredise aux hommes de chair et de sang cet homme de pierre qui est l'Homme du jargon.

Comment allons-nous recréer l'homme? Ou bien, l'homme est-il mort? Ce ne sont pas de vrais problèmes, ce sont des diversions devant la réalité, ce sont des diversions devant les problèmes qui se posent en 1946 aux hommes de chair et de sang. Arrière les grues métaphysiques! Dans l'atroce combat où la liberté, la dignité, la vie des hommes étaient engagées contre la brute fasciste, qui, un instant au bord de l'abîme nous pouvions nous demander avec angoisse :

L'homme va-t-il mourir? » Mais la réponse dans le même temps non pas quelques hommes, non pas une poignée de manieurs de problèmes, mais des centaines de milliers de héros, au prix de leur sang l'ont donnée, sans attendre. Il y a eu un héroïsme de masse. Si par exemple quand l'armée du général Von Klauss entrait dans les faubourgs de Stalingrad, la réponse n'avait pas été donnée par le peuple soviétique qui ne puise pas sa philosophie chez l'Allemand Spengler, loisir n'aurait pas été donné à André Malraux de se demander, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, si l'homme va ou non mourir et s'il n'est pas déjà mort.

Que la nature des relations internationales soit profondément modifiée par des faits comme celui que je viens de rappeler, il semble qu'il y ait encore des gens qui n'en soient pas persuadés. M. Churchill, par exemple, dont Malraux nous rapporte toujours à l'appui de la théorie des minorités agissantes, l'illusion singulière, aurait dit lors de la bataille de Londres : « Jamais depuis les Thermopyles, un si petit nombre d'hommes n'aura sauvé la liberté du monde. » Pour le malheur des minorités agissantes, M. Churchill, à cette époque, devait ignorer que dans toute l'Europe occupée, la liberté était en même temps sauvée par l'héroïsme d'une immense armée dispersée qui se battait au côté des défenseurs de Londres, avec les défenseurs de Londres auxquels va notre reconnaissance. Défendant alors la liberté, elle l'aurait encore défendue sans eux plus tard si, par un épou-

vantable malheur, les héros de la bataille de Londres avaient succombé.

Mais aux portes de Londres ou à celles de Stalingrad, comme dans les cellules de Fresnes ou les camps d'extermination de Silésie, ce qui est né, c'est le droit des hommes à s'entendre et à s'unir; et non pas une statue qu'on vient devant nous, agiter pour écarter l'obsession des masses qui empêche tant de gens de dormir. Ce qui est né de l'extrême péril des hommes, ce n'est pas le droit au premier venu, fût-il un écrivain d'une grande subtilité, d'assigner à ce fantoche un terrain de jeux défini et d'opposer son homme aux autres hommes. Je veux dire précisément que si tout le bavardage sur l'homme inconditionné est déjà lui-même nuisible, il devient criminel s'il tend à faire de l'homme, de ce qui est l'homme, l'apanage d'une humanité géographiquement définie : l'homme atlantique ou occidental, l'européen comme vous voudrez l'appeler. Et j'ajouterai que se produisant à la veille de l'ouverture du Congrès de l'UNESCO où les orateurs les plus divers ont tenu a dire leurs regrets de l'absence de l'Union Soviétique, une semblable tentative d'accaparement de l'homme pour la zone d'influence d'un certain nombre de puissances n'est pas de nature à préparer, à mon sens, l'entrée si désirée dans l'UNESCO de la nation qui a payé le plus cher pour l'anéantissement du fascisme et dont les armées sont entrées à Berlin.

Oui, les hommes dans leurs terribles combats ont d'abord acquis le droit de se connaître et de s'unir et je voudrais croire que l'UNESCO sera pour cela un magnifique instrument. On me rapportait cependant ces jours-ci un mot de l'un des délégués au Congrès à l'un de ses organisateurs : « Croyez-vous que l'UNESCO sera un pont entre la Russie et nous ou une arme pour nous contre la Russie? » Qu'un semblable dilemme puisse germer dans un front marqué par l'intelligence, comme on dit au *Figaro* suffit, n'est-ce pas, à nous faire réfléchir sur les mesures à prendre pour que l'UNESCO ne soit, sous aucun prétexte, une arme contre une nation ou une autre.

C'est pourquoi je voudrais parler de la seconde grue métaphysique, mise ces temps-ci à la mode conjointement avec

l'homme et dont on peut redouter aisément qu'elle soit plutôt une arme contre certaines nations qu'un pont entre les nations. Je veux parler de l'Europe, c'est-à-dire non pas de la naïve Europe de nos atlas scolaires qui n'est qu'un catégorie pédagogique commode pour l'enseignement de la géographie, mais l'Europe-problème, l'Europe des gens subtils, l'Europe, en un mot, du jargon.

C'était hier pourtant, quand les choses étaient évidentes comme les hommes habillés de vert qui les disaient, qu'on nous a déjà fait le coup de l'Europe. L'Europe, c'est en son nom déjà qu'on mobilisait et contre l'Angleterre et contre la Russie; les bons Européens, c'étaient déjà des littérateurs, M. Drieu La Rochelle, M. Robert Brasillach et tous ces fronts marqués de l'intelligence, objets de tant de sollicitude. Les limites de l'Europe variaient exactement en proportion des avances et des reculs de la Wermacht. Il y eut une année où l'Europe s'appelait l'Eurafrique, et la géopolitique s'étendait sur les mappemondes suivant les longitudes. Puis l'armée américaine y ayant mis bon ordre, la géopolitique eut le sourire en large et méditait déjà de faire franchir le Caucase à l'Europe. La conjonction des forces armées alliées de l'ouest et de l'est et de toutes les résistances continentales au fascisme semblait avoir mis un point final à ces rêveries européennes.

Eh bien, non. C'est à Genève, à peine un peu plus d'un an après la prise de Berlin quand les chefs nazis n'étaient pas encore pendus que se sont déroulées les premières conversations intellectuelles, je veux dire entre messieurs irresponsables choisis on ne sait trop par qui dans plusieurs pays dont la France, en vue de rechercher en commun à définir l'esprit européen. Tout, dans ces conversations, n'a sans doute pas été ni de la même eau, ni de la même température. Jusqu'à l'heure qu'il est, nous n'en possédons que des extraits insuffisants pour juger de leur ensemble, mais déjà un fait est acquis, la participation d'un Allemand, le philosophe Jaspers, à ces travaux, où il n'y avait pas de Russe, la collaboration d'un Allemand à cette définition de l'Europe.

M. le professeur Karl Jaspers s'est posé trois questions : Qu'est-ce que l'Europe? Quelle est la situation de l'Europe

dans le monde transformé? A quoi pouvons-nous tendre, en nous inspirant d'une prise de conscience européenne? Il a répondu dans ce jargon spécial qui est le sien, celui de l'existentialisme jaspérien et duquel je ne redoute pas qu'il devienne le jargon international; je n'ai pas appris grand chose à le suivre n'ayant pas la tête philosophique, et peu fait que je suis pour comprendre les deux aspects européens de la liberté qui sont la vie dans la polarité et la vie aux extrêmes limites. Tant pis si cela me fait mal juger. Ce que je comprends pourtant fort bien, c'est qu'en 1946, M. le professeur Jaspers résume ainsi la situation de l'Europe dans le monde transformé : « Les masses s'attachent aux slogans et se livrent aux despotes. Est-ce la fin ou une naissance nouvelle? Nous sommes angoissés. » Je ne sais pas qui sont les despotes; je vois bien que M. le professeur Jaspers n'est pas content des masses, lui non plus. Que propose-t-il? « Il faut accomplir un mouvement de l'âme à partir de sa profondeur et retrouver certains éléments qui depuis la Bible n'ont pas changé : le seul Dieu, la transcendance du Créateur, les Commandements divins, le sens et la dignité de la souffrances, la disponibilité pour ce qui reste insoluble, pour les polarités qui, dans la Bible, vont jusqu'à la contradiction. »

Voilà qui est fort bien et à quoi je ne saurais rien opposer. Mais en cours de chemin, M. le professeur Karl Jaspers a reconnu que l'Europe s'est rendue coupable de péchés capitaux; il n'a pas dit lesquels. Je rappelle que M. Jaspers est allemand et que nous sommes en 1946. Il me paraît impossible de comprendre sa conception de l'Europe, si ce n'est comme un moyen de faire porter à l'Europe entière les crimes de sa nation dont, tout au long de son exposé, il n'a pas soufflé mot. Il ne semble pas que les autres participants des conversations de Genève le lui aient fait observer, ou du moins les documents que nous possédons n'en font pas mention. Il est certain qu'aucun des Français présents à Genève n'a fait ce qui eût été simplement son devoir après le discours du noble existentialiste allemand, se lever et quitter la salle. Il est probable aussi que beaucoup des Européens qui ont été passés au four crématoire ou qui sont morts fusillés étaient

en général en état de péché mortel et n'avaient pas songé à accomplir un mouvement de l'âme à partir de sa profondeur pour retrouver la disponibilité pour les polarités qui, dans la Bible, vont jusqu'à la contradiction.

Au cours de ces conversations, un écrivain qui n'a jamais cessé au temps de Vichy d'être publié en France et qui a un passeport suisse a trouvé au milieu de divers propos plus européens les uns que les autres, le moyen, décrivant les maladies de l'Europe à l'heure qu'il est de mettre sur le même pied trois de ces maladies : la résistance européenne, l'anti-sémitisme, et le nationalisme. Je n'ai pas souvenir de lui avoir entendu dénoncer l'anti-sémitisme du vivant de Hitler et il me paraît oiseux de le suivre dans son précis de pathologie. Pourtant quand il donne du nationalisme cet exemple : « Un pays qui ne peut pas vêtir ses déportés trouve encore le moyen de faire des uniformes et discute la couleur des parements cependant que la bombe atomique à Bikini vient de changer en une seconde la couleur même de l'océan », je me dis, voyez-vous, que le nationalisme ne doit pas être la maladie européenne des Français parce que les Français qui étaient à Genève n'ont pas pris cela pour eux. Ils n'ont pas été insultés, ils sont restés bien tranquilles à écouter les billevesées de M. de Rougemont sur l'U.R.S.S. et l'Amérique, pays où l'on vise à l'inconscience heureuse tandis que les Européens, eux, visent à la conscience à n'importe quel prix.

Les traits de l'Europe une fois dessinés de cette main de maître M. Denis de Rougemont a déclaré : « J'ai dit et ne le répéterai jamais assez, qu'il faut voir dans le nationalisme la maladie européenne, l'anti-Europe par excellence », et ceci mérite quelque attention.

L'anti-Europe, qui est aussi la maladie de l'Europe... dans le jargon de M. de Rougemont, est donc non pas le nazisme, le fascisme mais le nationalisme maladie romantique, dit-il. Et il faut le dire il n'est pas le seul à le penser, de telle sorte que l'Europe, aux entretiens de Genève, semble surtout s'opposer au nationalisme des nations qui la composent. Bien que le national-socialisme qui n'était ni national ni

socialiste puisse avoir l'air visé par cette mise en accusation du nationalisme, la simple phrase sur Bikini et les vêtements de déportés qu'a prononcée M. de Rougemont prouve que le nationalisme français peut sembler plutôt être incriminé dans ces conversations que l'itlérisme généralement passé sous silence.

Quand je dis « passé sous silence », j'ai tort; M. Georges Bernanos, Français, a prononcé un discours dirigé contre la démocratie pour laquelle tant de Français viennent de mourir. Il a beau avoir le caractère anti-allemand, il ressemble assez exactement à un discours d'Hitler. Monsieur Bernanos a parlé, lui, des crimes de la masse : mais il a tenu à les expliquer. « Je n'en dirai pas moins, s'est-il écrié, que le principe du mal qui a rongé l'Allemagne jusqu'à l'os au point de ne pas lui laisser de visage n'était peut-être pas en elle. Pour incliner à croire qu'elle le tient de la Prusse, il suffit de connaître la sauvage et cruelle histoire des Borus. Les Borus étaient slaves, et non Allemands.»

Ainsi tout s'explique, les fours crématoires, la vivisection humaine, Oradour et Lidice, le martyre des prisonniers russes, etc. Crimes slaves, Mesdames et Messieurs, crimes slaves. Le mal en Europe ce sont les Slaves, Guerre aux Tchèques, aux Yougoslaves, aux Bulgares, aux Polonais, aux Russes, uniquement responsables de crimes allemands, *racialement* responsables des crimes allemands.

Mesdames et Messieurs, je vous le demande, à qui avons-nous à faire? A des hommes de culture, à des intellectuels, ou aux pensionnaires d'un asile d'aliénés. Voilà donc à quoi sert le bavardage de l'Europe. (1)

Je regrette que vous ne sachiez pas comprendre ce qu'on vous dit. Je vois que vous ne comprenez que les titres et, Mesdames et Messieurs, mes titres, je les porte à ma boutonnière. Voilà donc à quoi sert le bavardage de l'Europe qui complète à merveille le bavardage sur l'homme et fournit en marge de la philosophie du bloc occidental la mystique euro-

(1) Voix dans le public : Le sujet, le sujet. – Quel est le titre de la conférence?

péenne religieusement reprise par tous les L.V.F. et autres Waffen S. S.

Bien sûr, tout le monde à Genève n'a pas parlé avec cette grossièreté, mangé le morceau de façon aussi évidente et l'opération qui consistait à faire passer la culpabilité en Europe des épaules du national-socialisme sur celle des nationalismes ne s'est pas faite sans à-coup ni sans nuance. Il y a entre les hommes des différences de caractères et de méthodes. Mais il me semble que dans leur ensemble, à une ou deux honorables exceptions près, les interlocuteurs s'entendaient sur le point essentiel qui était de préférer l'Europe aux nations qui la constituaient, même en ne comptant parmi celles-ci que celles qui leur plaisent et qui ne sont pas toutes les nations qu'on nous enseignait en classe comme les constituantes reconnues de l'Europe.

L'horreur du nationalisme va si loin que mon ami, M. Jean Guéhenno, qui pourtant est comme moi un admirateur de Michelet, en arrive à confondre dans une même phrase Barrès et Maurras alors qu'on souhaiterait qu'un écrivain français même résolument anti-nationaliste ne se permette pas de comparer un grand écrivain mort qui peut avoir été un adversaire politique mais qui n'a jamais trahi la France, avec un traître patenté qui a échappé au poteau pour des raisons qui m'échappent.

Je me trouve dans une position singulière où j'ai l'air de prendre la défense des nationalismes. A vrai dire, j'ai toute autre chose en tête ; ce sont les points de vue nationaux que je défends contre ceux-là qui veulent sous le nom d'Europe ou sous tout autre nom, bâtir une singulière superstructure internationale qui n'aurait pas d'infrastructures nationales. J'ai entendu récemment dire qu'il s'agissait de constituer l'internation aux dépens des nations par l'abandon des points de vue nationaux ; et comme c'était un Français qui parlait, il demandait que, comme toujours, la France donnât l'exemple. Eh bien non ! ni l'homme occidental, ni l'Europe, ni aucune grue métaphysique, ne me fera accepter l'abdication de cette réalité vivante qui s'appelle la France. Je pense avec force qu'il ne saurait y avoir aucune entente internationale qui ne

suppose l'existence et le respect des nations. Il est regrettable qu'on doive rappeler des vérités si élémentaires, et sans doute est-il plus flatteur de parler le langage qui grise si bien les amateurs de Jaspers et de Malraux puisque le jargon est souverain à cette heure. C'est avec une volonté parfaitement préméditée que je me tiens en dehors du vocabulaire problématique de ces messieurs et que je rappelle très respectueusement les initiateurs de l'UNESCO aux éléments de leur entreprise, s'ils veulent vraiment que la culture, la sociologie, l'éducation, deviennent non une arme contre telle ou telle nation, mais un pont entre toutes les nations.

Ils doivent assurément se méfier du jargon international qui leur est de toutes parts proposé et qui tend dangereusement à faire précédent dans leurs débats. Qu'ils tâchent honnêtement de repenser chacun, non dans un volapuk incontrôlable, mais dans leur honnête langue natale, les termes des accords et des échanges qu'ils sont chargés d'établir.

La vérité est que la culture à l'échelle d'un pays qui est une et indivisible, en ce sens qu'il n'y a pas une culture des élites et une culture des masses, prend vie et valeur sous une forme nationale parce que la nation c'est précisément le concert où élites et masses sont étroitement confondues parce que la nation est ce terreau même dont nous sommes les feuilles où la culture pousse ses profondes racines et puise sa force et sa vie. Et la vérité est là aussi que la grande culture humaine, somme de toutes les cultures nationales, n'est pas faite d'amputations de ces cultures, mais de leur coexistence et de leur harmonie. La vérité est que la grande culture humaine, privée d'une de ses sources, n'est plus elle-même. La vérité est qu'on ne saurait pas plus se passer de l'Amérique ou de la France qu'on ne pourrait se passer de l'Angleterre ou de la Russie pour faire une UNESCO qui ne devienne pas tôt ou tard une machine de guerre contre l'absent ou les absents. La vérité est que la grande culture humaine ne se constitue pas des abdications de la France ou de la Tchécoslovaquie ou du Brésil ou de toute autre nation mais par l'apport de tout ce que peut donner une nation à la culture jointe à l'apport de toutes les autres nations. La vérité est là que nous perdons

notre temps en nous demandant si l'homme existe ou n'existe pas : la vérité est là que les nations ne sont pas l'ennemi de l'homme, mais le fascisme. La vérité est là, que c'est le fascisme qui cherchait à ruiner la conception de la nation en lui opposant celle de la race. La vérité est là qu'à l'étroite idée de l'homme occidental non européen, il faut opposer en même temps le respect de la nation et de l'humanité entière quels que soient la couleur de sa peau, la forme de son nez, le continent ou les îles qu'elle habite, les neiges ou le soleil dont elle est brûlée. La vérité est là que je parle comme Français, que comme Français membre d'une grande communauté qu'on appelait hier Empire et que nous avons rebaptisée Union Française; je ne saurais supporter qu'on vienne me diviser des autres membres de cette Union consentie sous le prétexte d'Occident ou d'Europe, pas plus qu'on ne pourrait nous diviser des grands pays qui ont donné leur sang pour la cause qui était la cause de la France; et qu'il ne peut importer à un Français de France ou de la Martinique que celui qui a donné son sang pour l'anéantissement du fascisme soit né en Kirghizie ou au Texas. Ce n'est pas une Europe qui a été fondée dans notre tragédie par tant de sacrifices, au prix de tant de martyrs et de tant de héros, ce n'est pas un nationalisme à quatre ou cinq contre le reste du monde c'est l'humanité, c'est le concert des nations.

Mesdames et Messieurs, ce n'est pas ici le vain esprit de critique qui m'anime, mais le désir de voir, quoi qu'on puisse penser, quoi qu'en puissent penser les admirateurs de Jaspers et de Maurras, s'établir ce concert des nations et c'est pourquoi je tiens à saluer beaucoup des paroles hautes et justes qu'a prononcées M. Julian Huxley jetant les bases de la Conférence de Paris.

Le professeur Julian Huxley est un homme respecté de tous, un grand savant. Dans le monde entier, les intellectuels pensent qu'il est à sa place à la tête de l'UNESCO. Il ne m'est pas possible de laisser passer une occasion publique sans dire que s'il existe en ce moment des intrigues internationales qui tendent à l'en écarter, la grande majorité des intellectuels français réprouvent ces intrigues. Ceci dit, dans

sa conférence générale sur l'UNESCO, ses buts et son programme M. Julian Huxley a posé le principe d'une philosophie de l'UNESCO après avoir écarté les religions comme base de cette philosophie. M. Huxley a examiné et rejeté également les philosophies particulières qui ne sauraient unir les représentants de toutes les nations et ces nations mêmes, mettant sur le même pied par exemple le marxisme et l'existentialisme. Mais je ne lui en chercherai pas chicane; quand il propose un humanisme mondial, je vois bien qu'il cherche un terrain d'entente et comment pourrait-on n'y pas applaudir?

Lorsqu'il dit : « Cet humanisme ne peut cependant pas être matérialiste mais doit embrasser les aspect spirituels et intellectuels aussi bien que matériels, il doit s'efforcer d'y parvenir sur une base philosophique vraiment moniste, cherchant l'unité de tous ces aspects », je lui ferai très respectueusement observer qu'il contribue dans une certaine mesure à la confusion du langage car, où prend-il que le matérialisme, que tout matérialisme est incapable d'embrasser les aspects spirituels et intellectuels de l'existence? Nous sommes là devant une conception vulgaire du matérialisme au sens où la vedette qui refuse un cachet pour un gala de bienfaisance dit, la main sur le cœur : « Je ne suis pas aussi matérialiste que vous le croyez. »

Il faut dire que condamner en bloc le matérialisme, c'est nécessairement accepter l'idéalisme, c'est, partant, non pas dans tel ou tel pays, mais dans tous les pays du monde, opter pour l'idéologie d'une classe, la bourgeoisie, contre l'idéologie d'une autre classe, le prolétariat. C'est rendre, par conséquent, suspecte aux masses, pour parler le langage qu'on me souffle, l'entreprise même de l'UNESCO et je ne m'occuperai ici ni de la Russie, ni du Mexique, ni de la Chine. Il y a en France des millions d'hommes et de femmes – cela est dans tous les journaux – qui font confiance à des matérialistes avoués et sont matérialistes eux-mêmes. Prenez garde, par un malentendu, de les écarter de notre entreprise.

Evidemment si l'UNESCO doit avoir une philosophie au sens actuel du mot, c'est-à-dire une conception du monde et

que cette conception doit être moniste, elle ne peut être seulement ou idéaliste ou matérialiste. Quelle que soit ma conception du monde, je ne vous demande pas de l'adopter. Je ne veux que vous signaler le danger de certains monismes. Quand Julian Huxley définit pourtant la philosophie générale de l'UNESCO, disant qu'elle doit être un humanisme scientifique universel unifiant les différents aspects de la vie humaine et s'inspirant de l'évolution, je ne vois aucune raison de m'opposer à cette affirmation qui me paraît susceptible d'unir les nations. Je tiens cependant à affirmer qu'un tel humanisme, à mon sens, est indiscutablement conciliable avec le matérialisme et, pour ne vexer personne, je ne chercherai pas à développer ma pensée qui est que seul le matérialisme scientifique peut répondre à cette définition.

Bien sûr, il est évident que cette formule ne définit pas une conception systématique du monde, philosophique au sens habituel mais qu'en réalité elle n'est qu'un compromis acceptable pour tous entres les philosophies existantes, sous une réserve cependant, mais celle-ci est inévitable, qu'on ne demande pas de choisir entre le matérialisme et l'idéalisme. Sous cette réserve, va pour l'humanise scientifique universel, unifiant les différents aspects de la vie humaine et s'inspirant de l'évolution. J'y vois au moins une position incompatible avec les philosophies régressives et leurs conséquences dans l'histoire moderne, l'obscurantisme, le racisme, le fascisme.

C'est au nom même de la position ainsi définie par le président de l'UNESCO qu'il faut, par suite, condamner toutes les attaques contre la science qui se sont produites jusque dans cette salle et encore une fois par la bouche d'André Malraux et qui sont un lieu commun pour toutes sortes de gens puissant désormais leur rhétorique du type Clément Vautel dans la peur de la bombe atomique et la réclame genre guerre des nerfs instaurée autour des expériences de Bikini. C'est en particulier en réponse à ce dénigrement de la science, à sa mise en accusation démagogique, aux cris de tous ceux qui prétendent limiter les domaines de la connaissance que je salue la présence à la tête de l'UNESCO d'un savant comme Julian Huxley et c'est à lui que je m'adresse, à lui homme de

science qui sait que ce ne sont pas les savants qui font de la science l'instrument de la destruction, mais ceux-là dans les mains de qui les découvertes scientifiques se pervertissent, comme dans la bouche des nazis les mots, et tournent à la mort et à la nuit ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, sa soif de la lumière.

Je lui dis que l'UNESCO aussi est une invention qui peut servir à la vie ou à la mort, à l'union ou à la désunion, à la paix ou à la guerre, et qu'il faut qu'elle ne soit pas pervertie, qu'il faut qu'elle serve à la paix. Tout ce qui sera fait pour le maintien de la paix, fondée nécessairement sur la grande entente des nations à l'heure du péril, tout ce qui sera fait pour le maintien de cette entente de tous les peuples qui ont ensemble abattu l'ennemi véritable de l'homme de l'Europe, des masses, des élites, et dont le nom n'a pas été changé et qui s'appelle le fascisme, tout ce qui sera fait pour le maintien de la paix est nécessairement conforme à cet humanisme scientifique universel qui nous est proposé. Dans l'exacte mesure où il sera fait ce qui est conforme aux principes posés et où le principe posé n'introduira pas des actes contradictoires à la définition donnée, l'UNESCO sera une machine pour l'entente des hommes et le maintien de la paix; le soutien que l'on peut lui donner, que j'appelle pour ma part du fond du cœur, est exactement conditionné par cela.

Avant-hier, Mesdames et Messieurs, écoutant une nouvelle fois à Paris ces admirables acteurs de l'*Old Vic* qui jouaient le *Roi Lear,* je ne pouvais m'empêcher de penser : « Voici ce qui unirait les hommes. Quand sommes-nous plus près de nos amis d'Angleterre qu'écoutant Shakespeare et suivant Lawrence Olivier à ce sommet de la grandeur humaine à laquelle il n'accède précisément que parce que ceci est le plus anglais des drames, le plus anglais des arts, le plus anglais, traditionnellement anglais des spectacles. Sommes-nous par cela les uns des autres écartés? Non, tout au contraire. C'est le caractère essentiellement national de l'*Old Vic* et du *Roi Lear* qui en font ce que sont la *Phèdre* de Racine, le *Boris Godounov* de Moussorgsky ou *La Rué vers l'Or* de Charlie Chaplin. Les temps terribles du Roi Lear, les images

oubliées, nous les retrouvons aujourd'hui avec l'effroi de ce que nous avons vu récemment en ce monde et que nous craignons toujours d'y revoir. Et comment ne pas revenir comme une leçon les quatre vers splendides par quoi Shakespeare termine, lui, sa grande leçon :

The weight of this sad time we must obey;
Speak what we feel, not what we ought to say.
The oldest hath borne most; we, that are young,
Shall never see so much, nor live so long.

« Le poids de ce triste temps, nous devons le porter; disons ce que nous sentons et non ce que nous aurions à dire. Le plus vieux d'entre nous est celui qui a souffert le plus. Nous qui sommes jeunes, nous n'en verrons jamais autant. »

We that are young... Nous qui sommes jeunes, dit Shakespeare, et Jacques Decour : *« Je veux parler de la jeunesse française, en qui je mets tout mon espoir. »*

Permettez que, pour finir, unissant ces deux lointaines paroles, j'affirme au-dessus des atrocités, des crimes, au-dessus des intrigues obscures et des bavardages suspects, la confiance que j'ai que ceux qui sont jeunes n'en verront jamais autant que nous en avons vu, ma confiance dans la jeunesse, dans le progrès humain, dans l'avenir et dans la vie.

En Sorbonne, le 28 *novembre* 1946.

SARVAPALLI RADHAKRISHNAN

LA CULTURE INDIENNE

Mesdames et Messieurs,

Je vous prierai d'abord de bien vouloir m'excuser de ne pouvoir m'exprimer en français. Je suis très heureux d'être ici et de prendre la parole dans une réunion présidée par M. le professeur Masson Oursel.

C'est la première fois aujourd'hui que j'ai le plaisir de le rencontrer. Mais il m'a déjà fait l'honneur de traduire en français un de mes ouvrages. On sait tout l'intérêt qu'il porte au sujet traité ce soir. L'UNESCO m'a suggéré ce sujet et j'ai bien volontiers accepté d'en parler. Son ampleur et sa richesse ne me permettront pas, vous le comprendrez aisément, d'en traiter plus d'un ou deux aspects. Je ne doute pas, d'ailleurs, qu'il n'ait une grande importance dans le programme de l'UNESCO.

Le monde a acquis de nos jours, une unité physique, mais non pas une unité psychologique. L'unité du monde ne peut se fonder que sur le sens de la communauté mondiale, et ce sens ne peut naître que si les peuples échangent entre eux les trésors de l'esprit et de l'imagination et apprécient à leur juste valeur leurs différentes traditions culturelles et artistiques. C'est là l'une des principales fonctions de l'UNESCO, et c'est pourquoi l'UNESCO s'intéresse au problème de la culture indienne. L'Orient et l'Occident se sont rejoints pour ne plus se séparer. Ce voisinage physique prépare leur rap-

prochement spirituel, une Renaissance mondiale. Les idées fondamentales de la culture indienne exerceront une grande influence sur la formation du monde futur.

L'autre jour à la Sorbonne, lors de l'ouverture solennelle de cette conférence, M. Hardman, Secrétaire parlementaire auprès du Ministère de L'Education de Grande-Bretagne, a parlé de certaines civilisations dites « anciennes » : celles de l'Egypte, de la Grèce et de la Chine, mais dans le nombre il a négligé de ranger l'Inde au nombre de celles-ci. Depuis les débuts de la civilisation indienne, tels que nous les ont révélés les fouilles de Harappa et de Mohenjodaro, jusqu'à nos jours, cinq ou six mille ans se sont écoulés. Cette culture, très raffinée, « doit avoir eu sur le sol même de l'Inde, selon sir John Marshall, antérieurement à cette date, une longue histoire remontant à une époque fort lointaine qu'on ne peut qu'entrevoir » (1). Le professeur Childe nous apprend que « l'Inde, dès le troisième millénaire avant Jésus-Christ, peut soutenir la comparaison avec l'Egypte et Babylone par l'indépendance et l'originalité de sa civilisation, une civilisation spécifiquement indienne, et sur laquelle repose la culture de l'Inde moderne » (2). Parmi les vestiges de cette civilisation, nous trouvons l'image de Siva dans l'attitude typique de la méditation, demandant aux indigènes aussi bien qu'aux envahisseurs étrangers d'être les rois, non des autres, mais d'eux-mêmes. Le mal que nous avons à vaincre, notre plus grand adversaire, est en nous et si nous restons déconcertés aujourd'hui devant les répercussions des forces gigantesques que nous manipulons, c'est que la pauvreté de nos conceptions spirituelles et morales ne nous permet pas d'en faire un juste emploi.

Nous passons ensuite à la période des Védas qui, selon les approximations les plus scrupuleuses, couvrent les années 1500 à 600 avant Jésus-Christ. Les Védas, plus anciens qu'Homère et que l'Ancien Testament, sont, selon Max Müller, les premières paroles de l'homme aryen. Leur partie

(1) *Mohenjodaro and the Indus Civilisation* (1931), vol. 1, p. 106.
(2) *New Light on the Most Ancient East* (1934), p. 220.

finale : les Upanishads, avec l'immortelle prière : « Conduis-moi de la non-réalité à la réalité, des ténèbres à la lumière, de la mort à l'immortalité », définit le passage d'un mode d'existence animal à un mode d'existence spirituel. Selon les Upanishads, la religion n'est pas la croyance en un Dieu, mais un appel à l'aventure de l'esprit, à la régénération de l'individu, à la transformation que représente pour la conscience, le passage d'un état normal d'ignorance à l'illumination d'une connaissance plus développée. C'est une découverte des sources intérieures de la régénération, une élévation de l'ordre de la pensée à l'ordre de la charité.

Le VI^e^ siècle avant Jésus-Christ est pour le monde entier la grande période de l'éveil : en Chine, c'est Confucius ; en Grèce, Pythagore ; en Perse, Zoroastre, et dans l'Inde, Bouddha. Pour le message de Bouddha, reportons-nous à Anatole France. Le 1^er^ mai 1890, le hasard le conduisit dans les salles paisibles du musée Guimet, et là, seul parmi les dieux d'Asie, dans l'ombre et le silence de la méditation, il se prit à songer aux dures nécessités de l'existence, à la loi du travail et aux souffrances de la vie. S'arrêtant devant une statue de Bouddha, ce tendre ascète, éternellement jeune, assis les jambes croisées sur le lotus de la pureté, la main droite levée, Anatole France fut tenté de s'agenouiller et de prier comme devant un dieu, car le Bouddha, en deux mots, avait résolu son problème : compréhension et charité, sagesse et amour, prajnà et karunà. Dans les siècles qui précèdent l'ère chrétienne, le bouddhisme se répandit au Tibet, en Birmanie, au Japon dans tout l'Orient, sans qu'une goutte de sang fût versée. C'est là une histoire bien connue.

A partir du III^e^ siècle avant Jésus-Christ, ce furent les paisibles conquêtes de la culture en Indochine et en Indonésie. Des noms indiens familiers tels que Campa, Kambhoja, Amaravati, furent donnés à des lieux situés dans les colonies indiennes de la même façon que des noms européens, tels que Boston, Cambridge et Syracuse, furent adoptés par les colons d'Amérique en souvenir de leurs pays d'origine. La foi brahmanique et la foi bouddhique ont dominé au-delà du Gange et là comme dans l'Inde, elles ont coexisté.

L'accent exclusif que mettait le bouddhisme sur l'éthique comme instrument du salut, le rendit incompatible avec le génie multiple, souple et accueillant de la conscience religieuse indienne. Elle en rejeta le caractère exclusif pour n'assimiler que les plus précieux enseignements du Bouddha, préservant ainsi sa continuité. A cette période appartiennent les grands systèmes philosophiques, la littérature épique, le progrès artistique, le développement scientifique et une immense activité politique. Les maîtres de l'Inde du Sud, Sainkara, Ramanuja, Madhva, réalisèrent une union culturelle entre le nord et le sud, entre les Aryens et les Dravidiens et jetèrent les fondations de l'unité nationale indienne.

Quand l'Islam se répandit dans le pays, les prolongements de caractère théiste devinrent prédominants dans les doctrines de Ramànànd, de Kakir, de Ràmdàs, Tukàràm et Tulsidàs, Nànak et Chaitanya. Non seulement, les maîtres spirituels, mais aussi l'empereur Akbar tentèrent de concilier les deux doctrines. Inquiet des querelles entre les sectes, ce dernier élabora le Din-i-Ilahi, ouvert à tous, hindous ou musulmans. Le soufisme de l'Islam, dont Saadi, Galad-Ouddin, Roumi et Hafiz sont d'illustres représentants, se rapproche beaucoup de la philosophie des Védas.

De nos jours, il est vrai, les relations entre hindous et musulmans sont devenues mauvaises. Il est juste de se souvenir que les musulmans établis dans l'Inde étaient encouragés à régler leur vie sur leur propre conception du bien, comme cela avait déjà été le cas pour les chrétiens et les parsis. Le fait même que ces petites minorités aient survécu, tout en gardant leur vie religieuse intacte, montre combien l'esprit indien est hospitalier. Les musulmans de l'Inde parlent les langues indiennes, appartiennent au même fond racial et on ne saurait les distinguer des autres Indiens par leur tenue ou leurs manières, leur conduite ou leur façon de penser. A la cour du Grand Mogol, il existait une collaboration étroite dans les domaines de la musique, de l'architecture, de la peinture et de la danse.

De nos jours, nous entendons parler de révoltes dans les communautés. Une poignée d'hommes décidés, experts dans

leur profession, à peu près invulnérables dans leur organisation amorphe, se révèlent capables d'infliger des pertes directes et indirectes, des dommages et des ravages sans aucune proportion avec son importance numérique. Lorsque des hommes qui n'offrent jamais aucune résistance, qui n'ont aucun sens des responsabilités, mais une grande volonté de puissance, prennent le pouvoir et abusent des esprits ignorants, les conséquences en sont désastreuses. Il est difficile de discerner la raison de ces activités brutales et insensées.

L'esprit de l'Inde vit encore, et ceux qu'attriste l'aggravation des relations entre les deux communautés peuvent reprendre courage et confiance en pensant que l'Inde a surmonté de graves crises dans le passé, et qu'il n'y a aucune raison de craindre que l'esprit de l'Inde, si nous savons lui rester fidèles, soit impuissant à résoudre les difficultés actuelles.

Le christianisme a fleuri en Inde dès le début de l'ère chrétienne. Les chrétiens de Syrie se proclamèrent les dépositaires d'un christianisme apostolique, émanant directement de l'apôtre Thomas. Les premiers chrétiens se considéraient comme partie intégrante de la communauté indienne. La seconde grande pénétration du christianisme se fit par l'intermédiaire des missionnaires catholiques et protestants. Le premier Anglais, un missionnaire jésuite, arriva aux Indes en 1579, c'est-à-dire au moment même où, en Angleterre, la reine Elisabeth et, aux Indes, l'empereur Akbar touchaient au milieu de leurs règnes longs et glorieux. Après 150 ans d'activité commerçante, la Compagnie des Indes assuma le gouvernement du pays en 1765. Le pouvoir de la Compagnie fut peu à peu subordonné à l'autorité du Parlement qui, finalement, la remplaça. Burke et Pitt énoncèrent la doctrine de la « tutelle ». Le monde entier peut voir comment le « système » de tutelle a été appliqué. Derrière les rapports d'ordre économique, militaire et politique, il y a le lien des idées. L'influence occidentale a gagné les Indes grâce aux rapports avec la Grande-Bretagne. Elle a provoqué une vaste transformation sociale et intellectuelle qui se poursuit encore. Durant tous ces siècles, les peuples de l'Inde ont développé et conservé leur culture sans aucune interruption.

L'Inde a souvent changé, elle a survécu à l'assaut de nombreux envahisseurs et pourtant, par la mystérieuse influence qu'elle exerce, elle a très peu changé. Le touriste y est frappé par le contraste d'un idéal exalté et de pratiques cruelles, d'une grande sainteté et d'une dépravation terrible, de richesses immenses et d'une intolérable pauvreté, d'une étonnante beauté et d'une vulgarité extrême, des sadhus et des fakirs, des poètes et des vagabonds, par un étrange mélange de brillantes lumières et d'ombres épaisses. Néanmoins, la longue histoire de l'Inde est dominée par un petit nombre d'idées fondamentales.

Quels sont les principes fondamentaux de cette culture indienne si riche et qui ne cesse de se développer ? La culture, c'est la recherche de la vie de l'esprit et de la pensée, la poursuite d'un équilibre organique entre les différents éléments de l'être humain, d'une harmonie entre l'homme et son milieu social. Toute civilisation humaine pour subsister doit d'une façon ou d'une autre, s'adresser à tous les différents aspects de la nature humaine. La nourriture, l'habillement et le logement répondent aux besoins physiques et psychologiques de l'homme. Il doit aussi exercer les sensations, les émotions et les instincts par où son existence se rapproche le plus d'une existence animale et végétative. L'intelligence de l'homme réclame pour se développer des formes logiques, éthiques et esthétiques. Il y a aussi la vie de l'esprit. Toute civilisation comporte des conventions qui régissent la vie de la famille, une organisation économique, des institutions sociales et politiques, une conception du vrai, du beau et du bien, des idées et des pratiques religieuses. Même dans les tribus aborigènes, la vie n'est pas guidée par le seul instinct, mais strictement réglée par des normes.

La qualité d'une civilisation dépend de l'élément qu'elle met en valeur. La civilisation grecque a mis l'accent sur l'aspect intellectuel, logique, esthétique et moral. Elle considérait l'existence comme l'occasion pour l'homme de développer sa raison et son sens de la beauté.

Si la Grande-Bretagne était détruite, a-t-on dit, on pourrait reconstruire sa civilisation en partant des lois de lord Hales-

bury, de Shakespeare, du Livre des Prières, et des règles du jeu de cricket. On dépeint la civilisation anglaise comme une résultante de forces symbolisées par la crosse de cricket, l'urne électorale, la société à responsabilité limitée et la version autorisée de la Bible. La crosse de cricket symbolise l'esprit sportif : plutôt perdre que tricher. Ne jamais frapper en-dessous de la ceinture. L'urne électorale représente l'esprit de la démocratie. Les différents fondamentaux doivent être résolus par des bulletins de vote et des méthodes parlementaires, non à coups de poing. Des changements importants comme l'octroi du droit de vote aux femmes, la nationalisation de la Banque d'Angleterre, ou celle du charbon, ou des modifications dans la politique coloniale, ont été réalisés par la voie constitutionnelle et démocratique. La société à responsabilité limitée représente le mobile économique qui s'exprime dans le commerce intérieur et l'Industrie, dans le commerce extérieur et l'Empire. La version autorisée de la Bible s'adresse au côté spirituel de l'Homme. Le dimanche est resté le jour du Seigneur. Les sessions du Parlement s'ouvrent par une prière. Des aumôniers sont attachés à l'armée. Il existe une section religieuse à la B.B.C. Nombreux sont ceux qui pensent que les valeurs éthiques, les formes politiques et les croyances religieuses sont subordonnées au facteur économique qui est le facteur dominant. Même lorsqu'ils entreprennent de gouverner des peuples faibles et arriérés, les Anglais le font avec le sens du devoir, avec la conscience de les gouverner pour leur bien, aux dépens même de leurs propres intérêts. C'est ce que suggère l'expression célèbre, « le fardeau de l'homme blanc ». La religion leur sert à justifier moralement leur politique. En tant qu'agents du progrès, ils sont les mandataires de la Providence. C'est ce que Cecil Rhodes formulait élégamment en disant que le principe directeur de l'impérialisme anglais était la philanthropie plus 5 %. Bien des gens pensent qu'il s'agit plutôt de 5 % que de philanthropie. Maintenant que le chauvinisme a cessé d'être respectable, la politique coloniale anglaise évolue également.

Lorsqu'on considère la culture indienne, il faut se demander quels sont le mode de vie et l'idéal humain communs à

tous les peuples de l'Inde. Existe-t-il une forme idéale de culture qui a constamment suscité sans jamais s'y exprimer parfaitement les diverses phases du développement de l'Inde, la phase védique, la phase bouddhique, la phase hindoue et la phase indienne ? La note dominante dans l'Inde, c'est la note religieuse. Seule la poursuite de fins situées au-delà de la vie permet à l'homme de faire progresser la vie. La tradition religieuse indienne a développé en tous ceux qui ont subi son influence, la sensibilité spirituelle, l'aptitude à l'effort spirituel. Une lignée ininterrompue de penseurs religieux et de messagers de l'esprit, qui représentent un nouveau progrès de la conscience humaine, une nouvelle relation entre l'Homme et l'Univers, un nouvel ordre de l'existence, ont maintenu les hommes en contact avec les réalités intérieures. La religion, cependant, n'a pas pour l'esprit indien sa signification habituelle. Une religion se présente sous trois aspects : l'aspect personnel, l'aspect dogmatique et l'aspect rituel. L'Indien est indifférent aux dogmes et aux rites. Pour lui, la religion est affaire de vie. L'homme véritablement religieux n'est pas le pieux dévot, ni l'adorateur régulier, ni l'ascète qui, assis, les jambes croisées, contemple l'abstrait et s'efforce d'atteindre une sorte d'immobilité indolente. C'est l'homme à l'esprit mûr et tranquille, au tendre cœur et à la volonté ferme, spontané dans sa conduite, qui vit dans la paix et le calme, quelle que soit la position qu'il occupe dans le monde. Depuis l'aube de son histoire, la religion de l'Inde est la recherche consciente et délibérée des réalités sous-jacentes qui régissent le cosmos, la recherche aussi de ce qu'une telle vocation exige de l'homme s'il veut faire régner l'harmonie dans sa vie et sa destinée. Une telle conception de la religion ne laisse pas de place à l'intolérance et à l'obscurantisme. Les dogmes nous offrent des perspectives variées sur la vérité, des expériences dans l'ordre de la pensée. L'Inde est la terre des cultes nombreux, des nombreuses théories et pratiques diverses. Sans les méthodes de l'Inquisition, l'Europe le serait aussi. Le commandement : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi » n'a aucune séduction pour le tempérament indien. La tolérance envers toutes les

doctrines fait désormais partie de l'héritage spirituel de l'Inde, c'est le fruit de toutes ses épreuves.

Certains d'entre eux, peut-être, pensent que la religion en tant que force agissante dans les relations humaines, est à l'agonie depuis plusieurs dizaines d'années, que nous ne pouvons nous appuyer que sur les forces sociales et les fondations matérielles. Aplanissons les montagnes, irriguons le désert ; nous aurons le bonheur et la sécurité. Une telle vue des choses, qui suppose que la nature humaine est essentiellement bonne et inconstestablement perfectible est fort ébranlée depuis quelques années. Nous savons maintenant que nous sommes enclins à préférer le mal et à nous détourner du bien. Il existe en nous une dualité que nous ne saurions transcender par les seules connaissances scientifiques ou le progrès de l'humanisme. Pour la surmonter, il faut une nouvelle orientation, une transformation intérieure.

La science n'a point détruit la foi religieuse, comme le croient bien des gens. Tout ce que la science nous a appris, c'est que nos vies sont conditionnées, qu'il s'agisse de la vie physique, de la vie biologique, psychologique ou sociale. Mais il existe dans l'Homme un élément qui n'est pas conditionné, qui est au-delà de l'expérience : c'est le spectateur, qui dépasse le temps et l'existence. Le rôle de la religion est précisément de faire en sorte que ce sujet pénètre en nous l'objet, qu'il emporte hors du monde de la nécessité dans celui de la liberté, où nous dominerons le monde de la nécessité.

Ce serait pourtant une erreur de soutenir qu'une telle conception de la religion nous rend indifférents aux problèmes de la vie. La vie est indivisible. Le séculier et le spirituel se complètent pour former un tout organique. En plus de la moksa, ou liberté, la pensée indienne admet l'existence d'aspirations d'ordre émotionnel, ou Kama, d'une vie politique et économique, ou Artha, et d'une vie éthique et intellectuelle ou Dharma. Le succès matériel n'est évidemment pas la fin ni le couronnement de la vie. A une époque où les richesses de l'Inde étaient stigmatisées comme un signe de

barbarie par l'Occident moins riche qui jetait sur elle un regard d'envie, Milton écrivait :

« *Sur un trône royal, plus éclatant cent fois*
« High on a throne of royal state, which far
Que les trésors d'Ormus unis à ceux de l'Inde,
Outshone the wealth of Ormus, and of Ind;
Ou les dons prodigués par l'Orient splendide,
Or where the gorgeous East, with richest hand,
Pleuvant – perles et or barbares – sur ses rois,
Show'rs on her kings barbaric pearl and gold,
Satan siégeait en majesté. »
Satan exalted sat. »

Maintenant que les richesses se sont déplacées vers l'Occident, c'est sa pauvreté, sa nudité que l'on reproche à l'Inde comme un signe de sa faillite et de sa barbarie. Quiconque connaît l'immense vitalité de l'esprit indien, son inépuisable puissance créatrice, ses arts et ses métiers, ses sciences et ses philosophies, quiconque sait comment il a su étendre ses frontières idéologiques, sinon géographiques, dans l'Archipel Oriental, où les noms mêmes : Indonésie, Indochine, expriment une dette envers l'Inde, celui-là ne considérera jamais que la culture indienne soit indifférente aux valeurs concrètes de la vie.

La grandeur d'une culture ne réside pas dans sa permanence, ce n'est là qu'un terme relatif, mais dans les qualités qui la rendent capable de contribuer au progrès humain, dans la forme imposée par elle au drame caché de l'histoire, cette lutte perpétuelle entre un milieu et les valeurs intérieures de l'homme. La primauté de l'esprit, la suprématie de l'éthique, la sainteté de la vie humaine, avec son aspiration à la pureté et à la charité – tels sont les principes qui ont donné à la culture indienne sa force et sa capacité de résistance. Elle n'a pas encore fait vivre cet esprit d'une façon concrète, en des formes sociales. Il lui reste à le faire. Nous ne croyons pas que la civilisation indienne dure toujours. Nulle œuvre humaine ne saurait prétendre à cette sorte d'immortalité. Les morts sont plus nombreux que les vivants, les civilisations défuntes plus nombreuses que celles qui existent. L'Inde

aspire à l'indépendance afin de pouvoir contribuer à créer une nouvelle humanité. Si une telle création exigeait la disparition de l'Inde, nous ne le regretterions pas, mais nous croyons que sa tâche n'est pas accomplie, que sa mission n'est pas achevée – sa mission qui est de pénétrer de grâce le cœur des hommes et de vertu les relations humaines.

En Sorbonne, le 22 novembre 1946.

JULIAN SORELL HUXLEY

LES CONDITIONS DU PROGRÈS

La Mythologie constitue une phase essentielle de l'histoire des idées humaines. Elle fait son apparition lorsque l'homme se met à réclamer une explication sur l'étrange milieu qui l'entoure, un fil directeur qui lui permette de comprendre ce chaos qui l'épouvante. A ce stade, l'esprit humain est encore incapable de voir plus loin que la surface des choses, de découvrir les relations profondes qui existent entre les faits, ou de projeter la lumière de la science dans l'obscure confusion où il est plongé. Le mythe est donc une sorte de rationalisation; c'est comme une sorte de charpente que l'intellect de l'homme conçoit à seule fin de servir de support à son existence, et dans n'importe quel domaine la formation des mythes se poursuit forcément aussi longtemps que la soif de savoir et de comprendre se trouve confrontée à l'ignorance.

Par la suite, cependant, les connaissances nouvelles et les nouvelles expériences viennent inéluctablement modifier la mythologie, jusqu'à ce que, pour finir, elle se trouve supplantée par la science. Il est possible que la science ne puisse expliquer les faits de manière définitive; mais du moins peut-elle fournir des éclaircissements à mesure que le temps s'écoule et que s'accumulent les connaissances. De sorte que le mythe se trouve remplacé, en fin de compte, par la description scientifique, par un exposé des faits naturels que l'esprit peut saisir.

La mythologie comprend quantité de secteurs différents.

Mais les mythes de la destinée humaine souvent mêlés à d'autres questions, ont toujours occupé une place prépondérante. Par « mythes de la destinée humaine », j'entends toutes ces fables qui tendent à fournir à l'homme, en tant qu'individu, en tant que race ou en tant qu'espèce, un tableau de ce qu'est sa vie par rapport à son milieu, à découvrir un sens rationnel au changement incessant que nous constatons partout en nous et autour de nous, et à indiquer quel est le rapport (conçu de façon tantôt optimiste, tantôt pessimiste, mais du moins rendu compréhensible par le mythe), entre les désirs, les desseins de l'homme, et le chaos ou l'indifférence apparente de l'univers.

Le mythe du progrès est un de ces mythes de la destinée humaine. Le professeur Bury a démontré, dans un livre plein d'intérêt combien l'apparition de cette idée est récente. A part quelques éclairs éphémères, elle ne remonte pas au-delà de la Réforme. Son apparition, à n'en pas douter, coïncide avec celle de la science moderne qui, suivant de près les grandes découvertes géographiques, a non seulement ouvert de nouveaux et vastes domaines à la connaissance humaine, mais a aussi révélé de nouvelles possibilités de maîtriser la nature.

Ce mythe du progrès a revêtu deux aspects principaux qui tantôt sont restés séparés, tantôt se sont confondus. L'un de ces aspects est celui du progrès tel que le conçoit le « millénarisme », l'autre celui du mythe du progrès inéluctable. La conception que se font du progrès les « millénaires » prend le contre-pied du mythe de l'Age d'Or. Elle pose en principe que, si l'homme pouvait se débarrasser d'un obstacle qui remonte aux temps anciens ou édifier une certaine structure sociale, définie et réalisable, l'humanité ferait un bond en avant qui lui ferait atteindre un état utopique de bien-être et de bonheur général. Au XVIII[e] siècle, les apôtres de la Révolution croyaient qu'il fallait soit abolir la royauté, soit supprimer les prêtres, ou mieux encore faire disparaître les deux. Au XIX[e] siècle, quelques-uns des apôtres les plus zélés de la Révolution industrielle croyaient qu'il fallait mettre à la disposition de tous les applications de la science du XIX[e]

siècle et enseigner à tout le monde les rudiments de la lecture, de l'écriture et du calcul; si l'on pouvait satisfaire à ces conditions – tout irait à merveille. La doctrine du progrès inéluctable prend le contre-pied optimiste du sombre mythe grec d'Alé, ou de la doctrine chrétienne pessimiste de la prédestination. Ce qu'elle pose en principe c'est qu'étant donné la nature du monde où vit l'homme, le progrès humain est inéluctable; plus particulièrement dès que l'esprit de l'homme s'ouvre aux sciences, le progrès ne peut être que rapide, constant et régulier.

Dans notre monde occidental, le mythe du progrès est aujourd'hui assez mal vu. Il est attaqué en termes généraux par Bury dans le livre déjà cité et, depuis lors, de nombreux écrivains l'attaquent aussi, s'appuyant sur le fait que l'idée de progrès ne peut se réconcilier ni avec le caractère rétrograde du Fascisme et du Nazisme, ni avec les horreurs de la guerre. Au rang de ses adversaires les plus récents et les plus implacables, se trouve mon frère Aldous Huxley, qui évoque par exemple la « religion apocalyptique du Progrès inéluctable dont le credo est que le Royaume des Cieux est extérieur à l'individu, et dans l'avenir » et qui cherche « brutalement à forcer la nature à servir des fins temporelles peu sages, en contradiction avec la fin ultime de l'homme » qui serait, estime-t-il « la connaissance unitive du fondement divin de l'Etre tout entier ». Ailleurs il déclare que « la religion du Progrès inéluctable » consiste, en dernière analyse, à espérer et à croire (à l'encontre de toute expérience humaine) en la possibilité d'obtenir quelque chose à titre gratuit, sans rien donner. » (1).

Ainsi, selon les plus radicaux de ces critiques, l'idée du progrès n'est pas seulement un mythe, mais un mauvais mythe. Un bon mythe, c'est un mythe qui, tout en différant franchement et forcément d'un conception scientifique, parvient néanmoins par intuition et en s'appuyant sur l'expérience et sur le bon sens de tous les jours, à exprimer une vérité. Mais un mauvais mythe est tout simplement erroné et il y a lieu de le rejeter comme étant dangereux.

(1) Huxley, Aldous, « The Perennial Philosophy », New-York, 1945 et Londres 1946.

Cependant, le travail patient des spécialistes de l'évolution – qu'il s'agisse d'évolution stellaire, d'évolution biologique ou d'évolution sociale – a démontré que le progrès est non pas un mythe mais une constatation scientifique, non pas une simple idée provenant de cette erreur qui consiste à prendre ses désirs pour des réalités, mais un fait véritable. D'autre part, le progrès – doctrine scientifique – s'avère très différent du progrès – dogme mythologique – de ce progrès rapide, inéluctable ou utopique dont nous parlions tout à l'heure.

La doctrine scientifique du progrès est destinée à remplacer non seulement le mythe du progrès, mais tous les autres mythes de la destinée terrestre de l'homme. Elle ne saurait manquer d'être une des pierres angulaires de la théologie, ou du corps de doctrine, quel qu'il soit, qui à l'avenir pourra prendre la place de la théologie; et elle constituera le fondement extérieur le plus important de la morale humaine. Nous n'avons pas encore eu le temps d'en peaufiner les détails; à vrai dire, nous en sommes encore à attendre la découverte d'un grand nombre d'éléments indispensables à cette mise au point. Mais, dès maintenant, il est possible d'en apercevoir clairement les grandes lignes. Dans cette conférence, je me propose de passer en revue quelques-unes des conséquences et des répercussions qu'entraîne la doctrine scientifique du progrès, en tenant particulièrement compte de l'urgence des besoins intellectuels et moraux qu'éprouve le monde à l'heure actuelle. Car, dans la perspective de l'Evolution il est bien évident que l'humanité se trouve actuellement dans une situation critique, et à l'un de ces moments d'équilibre instable, de changement imminent, qui reviennent de temps à autre, et où l'avenir est dans la balance.

Comme j'ai déjà par ailleurs discuté assez longuement le problème général du progrès au regard de l'évolution, je me bornerai à citer ici un bref résumé des idées que se font actuellement les évolutionnistes à ce sujet :

L'évolution au sens large du mot couvre tous les processus historiques de transformation et de développement qui interviennent dans l'Univers. On peut y distinguer trois domaines différents : l'inorganique, le biologique, et l'humain. Le

domaine inorganique est de beaucoup le plus étendu, il comprend l'écrasante masse du cosmos – c'est-à-dire à la fois l'espace intersidéral et les agrégats matériels que nous appelons étoiles. D'autre part, dans ce domaine presque toutes les méthodes de transformation sont limitées à une action physique réciproque, et l'évolution, même la plus rapide, se produit à un rythme si lent qu'elle dépasse presque notre compréhension; la « vie » d'une étoile par exemple est de l'ordre impressionnant de grandeur d'un million de millions d'années.

Le domaine biologique, limité à la surface extérieure d'une seule petite planète, la Terre, et peut-être aux quelques rares autres points analogues de l'univers est plus restreint. Par contre, l'apparition des deux propriétés fondamentales de la matière vivante – faculté de reproduction, et variation (mutation) – a apporté à la vie une méthode de transformation absolument nouvelle et beaucoup plus puissante, celle de la sélection naturelle, ce qui a eu pour effet d'accroître considérablement la vitesse de l'évolution; l'évolution entière de la vie, depuis ses origines pré-cellulaires jusqu'à l'homme, a pris en effet un peu plus d'un millier de millions d'années, et des transformations tout à fait importantes, telles que l'évolution des équidés, depuis leurs ancêtres aux formes petites et non spécialisées, jusqu'à la forme spécialisée du cheval actuel, ou encore le passage des reptiles aux premiers vrais oiseaux, ont pu s'accomplir dans une période qui est de l'ordre de dix millions plutôt que de cent millions d'années. Il y a enfin, le domaine humain. Il est d'étendue plus restreinte, étant limité à une seule espèce, l'homme. Mais là aussi s'offre une méthode nouvelle et plus efficace de transformation. Ce privilège en est conféré à l'homme grâce à deux propriétés spécifiquement humaines – la parole et la pensée conceptuelle – tout comme l'usage de la Sélection Naturelle, est conférée à la vie grâce à ses deux propriétés distinctives – faculté de reproduction et variation. Pour employer un langage objectif, cette nouvelle méthode est le résultat de la tradition cumulative, qui constitue le fondement de cette hérédité sociale grâce à laquelle les sociétés humaines

se transforment et se développent. Mais cette nouvelle méthode possède également un aspect subjectif de grande importance. La tradition cumulative, comme toutes les autres activités spécifiquement humaines, repose en grande partie sur des processus conscients – sur la connaissance, sur l'activité réfléchie, sur le sentiment conscient, sur un choix conscient. C'est ainsi que la lutte pour l'existence, qui est à la base de la sélection naturelle, se transforme en une sélection consciente, une lutte entre les idées et les valeurs au sein de la conscience.

Cette nouvelle méthode offre la possibilité d'accélérer davantage la vitesse de l'évolution. Une accélération qui connaît d'ailleurs une grande irrégularité. Tandis qu'à l'âge paléolithique inférieur, d'importantes transformations, par exemple dans la forme des outils de pierre, prenaient un temps de l'ordre d'un million d'années, vers la fin de l'époque paléolithique supérieure, ce chiffre se rapprochait de dix mille années et à l'époque historique il n'était bientôt plus que de cent années. Au cours du siècle dernier, il s'est produit pendant chaque période de 10 années au moins un changement d'importance. A l'heure actuelle, même les transformations les plus décisives, telles que la découverte et les applications pratiques de la désintégration atomique n'ont pris qu'à peu près cinq années et jusqu'ici on ne peut entrevoir aucune diminution de la vitesse de cette accélération de l'évolution.

Ces trois domaines sont apparus successivement dans le temps. En ce qui concerne le processus dans son ensemble, il est un autre fait frappant : c'est que le fondement physique et l'organisation de ce qui évolue deviennent de plus en plus complexes avec le temps, à la fois dans le passage d'un domaine à l'autre, et à l'intérieur même de chaque domaine. Presque tout le domaine inorganique est formé d'atomes ou d'unités subatomiques encore plus simples, bien que, çà et là, il atteigne au niveau plus élevé de la *molécule.* En outre, dans certaines conditions rarement réalisées, il a dû atteindre le stade supérieur de la molécule organique, macro-molécule qui peut comprendre un nombre beaucoup plus grand et une

disposition beaucoup plus complexe d'atomes, étant donné la propriété qu'ont les atomes de carbone, dans certaines conditions, de se combiner les uns avec les autres pour former la charpente de grosses molécules ayant la forme de cercles, de chaînes ou de structures aux ramifications complexes. Et c'est parmi ces molécules organiques que sont nées, par l'évolution, les molécules vivantes, douées de la faculté de reproduction, qui sont à la base du domaine biologique. Ces dernières sont beaucoup plus complexes, et sont formées de centaines et peut-être de milliers d'atomes. Leur immense complexité, qui reste cependant infra-microscopique, a constitué la base d'une complexité visible encore plus grande. Pour ceux qui ne l'ont pas systématiquement étudiée, la complexité de la structure du corps d'un oiseau ou d'un mammifère est presque inconcevable. Et cette complexité visible s'est accrue au cours de l'évolution biologique. L'oiseau ou le mammifère est plus complexe que le poisson, le poisson l'est beaucoup plus que le ver, le ver plus que le polype, le polype que l'amibe, l'amibe que le virus.

Enfin, dans le domaine humain, une nouvelle complexité vient se superposer à l'ancienne, sous la forme des outils et des machines de l'homme ainsi que de l'organisation sociale. Celle-là aussi s'accroît avec le temps. La complexité d'un Etat moderne ou d'une usine de machines-outils dans cet Etat, est presque infiniment plus grande que celle d'une tribu primitive ou des outils de bois ou de pierre à la disposition de ses membres.

Mais ce n'est pas seulement la complexité qui s'accroît avec le temps. Dans le domaine biologique, l'évolution a donné à la vie un plus grand pouvoir sur le monde extérieur, et une plus grande indépendance à l'égard des changements et des hasards de ce monde. Elle a aussi été dans le sens d'une individualisation plus grande et cette tendance est liée à une autre, qui a mêlé à un accroissement de la puissance mentale une capacité plus grande d'acquérir et d'organiser les connaissances, d'éprouver des émotions et de s'efforcer d'atteindre une fin.

Dans le domaine humain cette dernière tendance poursuit son action à un rythme très accéléré, mais une autre vient s'y ajouter, un accroissement de la capacité d'apprécier les valeurs, de discerner les expériences qui ont une valeur en elles-mêmes et pour elles-mêmes, d'accumuler des connaissances, de poursuivre une fin, et d'incorporer des valeurs morales au processus de l'évolution sociale elle-même.

Ces grandes tendances ne sont pas universelles. Dans le domaine biologique, par exemple, la stabilité, au lieu du changement, peut être de règle dans certaines conditions, ou le changement peut se limiter à quelques modifications de détail dans la production de nouvelles espèces, de nouveaux genres appartenant toujours à un type général qui existe déjà.

Même lorsqu'il existe de grandes tendances, elles ne sont pas toujours désirables, si on examine leurs résultats à longue échéance. C'est ainsi que la plupart des tendances observées dans le domaine biologique, telles que celles qu'on découvre dans les lignées équine et éléphantine, sont seulement des spécialisations. Après des dizaines de millions d'années d'amélioration, elles conduisent inévitablement l'évolution à une impasse, après laquelle aucun changement important n'est possible.

Cependant, il existe un certain nombre de tendances permettant un progrès général de l'ensemble de l'organisme, par exemple, dans le cas de l'évolution qui a conduit des reptiles aux premiers mammifères, ou des mammifères aux premiers hommes. Ce progrès n'interdit pas des changements importants ultérieurs, comme l'a montré l'évolution considérable des mammifères pendant l'époque tertiaire ou l'évolution des sociétés humaines depuis la période glaciaire, et ce sont donc les seuls changements qui sont désirables à longue échéance, les seules tendances à propos desquelles on puisse parler de progrès.

Il est donc clair que, quelle que puisse être l'origine de l'univers, et quel que puisse être son destin ultime, une certaine tendance qui mérite bien le nom de progrès s'y manifeste. Il est possible de déceler cette tendance au cours des quelques milliards d'années de son histoire au sujet desquelles

nous sommes à même de parvenir à des conclusions raisonnables; et procédant par analogie, nous sommes sans doute fondés à croire qu'elle se retrouvera au cours des quelques milliers de millions d'années pour lesquelles nous pouvons émettre des prévisions.

Cette tendance est perceptible surtout dans l'élévation du niveau supérieur qu'atteignent certains attributs de la matière universelle plutôt qu'à leur niveau moyen. Ces attributs varient avec le secteur d'existence dont il s'agit. Dans le secteur inorganique, le seul critère est la complexité de l'organisation. Dans le secteur organique, la complexité continue à augmenter, mais d'autres critères prennent encore plus d'importance – en particulier la capacité d'agir sur d'autres parties de l'univers, et de s'affranchir en quelques mesures des modifications du milieu. Aux stades plus avancés de l'évolution organique que l'on constate sur notre planète, le critère principal devient la capacité accrue de connaître, de sentir et de vouloir, et avant tout la capacité de tirer profit de l'expérience. Enfin, lorsqu'il s'agit de progrès dans le secteur humain ou social, tous ces critères jouent, mais il s'en ajoute d'autres, en particulier la faculté de mieux comprendre les valeurs intrinsèques et d'y atteindre plus facilement. Cette faculté se manifeste sous deux aspects principaux : il y a d'abord le rôle que joue la perception consciente des valeurs dans l'orientation de la volonté et de l'action; et ensuite la tendance toujours croissante à se consacrer à des formes d'activité, à subir des influences, à éprouver des sentiments que l'on apprécie pour leur valeur propre et non comme moyen d'atteindre quelque autre fin.

Ainsi, selon la formule employée par mon grand-père, il y a cinquante ans, dans la vie des hommes la lutte pour la vie est remplacée dans une large mesure par la lutte pour la jouissance. Et nous pouvons ajouter que, si l'on regarde les choses de haut, depuis la période paléolithique jusqu'à la civilisation néotechnique d'aujourd'hui, on constate que le niveau ou la valeur de la jouissance recherchée s'est élevé, de même que la variété et la qualité des jouissances possibles se sont accrues. Et c'est toujours dans ce sens que suit l'évolution que le progrès continue, sans que jamais une nouvelle avance dans le même sens soit exclue.

Bien que nous n'ayons pas le droit de parler de cette tendance comme si elle exprimait un dessein qui animerait l'univers en une intention divine, nous sommes fondés à dire qu'elle constitue une direction désirable de l'évolution, contrairement à ces nombreuses autres tendances de l'évolution qui sont moins désirables, ou nettement indésirables – tendances conduisant à la dégénérescence, à la disparition, à une spécialisation excessive, ou à la stagnation.

On soutient parfois que nous ne devrions pas même nous servir du mot « désirable » – que c'est une simple pétition de principe, ou une satisfaction d'ordre anthropomorphique qu'on se donne, que de dire qu'une tendance quelconque est meilleure qu'une autre. Cela, je le nie. Les résultats sont là pour nous permettre de juger. La vie elle-même est, d'une manière évidente, en quelque sorte une forme d'existence *plus élevée* que celle d'une structure ou d'un système inorganique, quels qu'ils soient. Le *Faust* de Gœthe ou la *Cinquième Symphonie* de Beethoven ont assurément plus de valeur que toute œuvre de l'homme à l'état sauvage, à plus forte raison que toute activité animale; et le savoir qui découle des découvertes mathématiques et scientifiques des trois derniers siècles a, sans aucun doute, plus de valeur que le savoir dont disposait même Aristode. Un monde où il y a des antilopes, des oiseaux chanteurs et des papillons, est d'une certaine façon bien meilleur, plus beau, plus merveilleux, plus intéressant qu'un monde peuplé seulement de vers, de polypes et de protozoaires; et celui-ci à son tour est, en quelque façon, meilleur qu'un monde sans vie. Le monde, depuis que les civilisations humaines y ont surgi, a progressé, est devenu meilleur, plus digne d'intérêt et d'estime que lorsqu'il n'était que barbare.

Il est vrai qu'en même temps le champ des possibilités indésirables s'accroît; que dans le secteur humain, du moins, toute ascension entraîne la possibilité d'une chute plus profonde, et que tout plus grand bien contient la possibilité d'un plus grand mal. Je reviendrai sur ce point. Je me contenterai ici de faire remarquer qu'il ne s'ensuit nullement de cette considération que la tendance à un progrès positif, que j'ai

déjà esquissée, ne soit pas véritable. Le niveau qu'atteint le monde tel qu'il existe, pour ce qui est des qualités et des attributs désirables, s'élève effectivement, cela reste vrai, quelles que soient les autres vérités, même contraires.

Je voudrais maintenant examiner la question concernant le caractère inéluctable du progrès. Dans l'évolution biologique le progrès est bien, en un certain sens, inévitable; en un autre sens, il ne l'est pas. Etant donné la lutte pour l'existence et la sélection naturelle qui sévissent dans notre monde depuis un milliard d'années, il est apparemment inévitable qu'un véritable progrès se manifeste dans quelques lignées, dans quelques unes de ces directions que suit la vie. Mais cela n'est pas inévitable pour l'ensemble de ces lignées car dans la grande majorité des lignées biologiques, si l'on constate un progrès partiel et limité, on peut constater également une absence totale de progrès et même une certaine décadence. Cette marche en avant est conditionnée par des accidents possibles, si la lignée même qui évoluait dans le sens du progrès sur un continent avait pu être transplantée sur une petite île en présence d'autres concurrents dans la lutte pour l'existence, elle n'aurait sans aucun doute, jamais évoluée et si, dans l'histoire du monde, il ne s'était pas produit à la fin de la période crétacée, une grande catastrophe climatérique, les premiers mammifères n'auraient pas supplanté des reptiles aussi radicalement, et ne seraient pas entrés dans une ère de progrès aussi rapide.

Cette marche en avant restera toujours sujette aux accidents. S'ils apparaissait un virus ou une bactérie qui eût le pouvoir d'exterminer l'espèce humaine, cela mettrait fin, presque certainement, à tout espoir de progrès important sur la terre. Si la température de la terre s'abaissait suffisamment, le progrès s'arrêterait sans nul doute, et finirait par se changer en décadence.

Dans le secteur humain, aussi, il est probable que durant une longue période de l'évolution à venir, le progrès est inévitable en ce sens que le niveau supérieur des qualités désirables, en fait, s'élèvera. Mais il n'est pas inévitable si l'on entend par là qu'il doive forcément être continu et régulier;

au contraire, de graves régressions peuvent interrompre l'élévation générale du niveau, comme l'enseignent l'histoire et l'expérience – une expérience qui ne nous touche que de trop près. Le progrès n'est pas non plus inévitable en ce sens qu'il doit forcément être universel. Telle ou telle civilisation, telle ou telle tendance, peuvent s'affaiblir et disparaître ignominieusement, ou succomber dans la catastrophe d'une guerre ou d'une révolution. Il ne demeurerait pas non plus inévitable si des perturbations de la reproduction abaissaient le niveau moyen des qualités intellectuelles et morales innées au-dessous d'un certain point. Mais, étant donné l'état actuel de la race humaine, son appétit d'apprendre et d'améliorer sa condition, et la somme de ses traditions accumulées, j'estime qu'il est presque assuré qu'un certain progrès devra inévitablement continuer à se produire.

On fait souvent cette objection, que si le progrès est inévitable, nous n'avons pas à nous en inquiéter, ni à faire d'effort : il se produira de toute façon, même sans labeur pénible de notre part. Ou bien l'on nous dit que toute théorie du « progrès inévitable », quelles que soient les limites qu'on lui assigne, n'est que fatalisme pur et simple, et ne peut donc fournir ni règles de conduite, ni réconfort.

Mais ce sont là des difficultés fictives. Si nous acceptons le point de vue moniste qu'exige la logique de l'évolution, la matière et l'esprit cessent de nous apparaître comme des entités séparées. Nous devons les considérer comme deux attributs nécessaires de la matière universelle, terme par lequel nous pouvons désigner ce dont l'univers phénoménal tout entier est fait. Dans le secteur inorganique, l'attribut mental est-il complètement absent, ou latent, ou développé seulement dans une mesure négligeable? Voilà ce que nous ne saurons probablement jamais. Mais nous pouvons affirmer qu'aux degrés les plus élevés du secteur biologique, certaines configurations de la matière universelle possèdent des attributs mentaux bien définis. Si on les regarde objectivement, ces configurations sont des cerveaux – du tissu nerveux disposé de façon particulière; du point de vue physiologique, ce sont des organes destinés à coordonner et à

diriger l'action d'après les données des sens et de la mémoire; mais du point de vue subjectif, leur action nous apparaît parfois sous forme de perceptions mentales, de pensée, de sentiment, de volonté.

La liberté, dit Spinoza, est la connaissance de la nécessité. Malgré son apparence d'épigramme, cette formule, bien que très concise, apporte vraiment une solution au problème du libre arbitre. Un biologiste présenterait la chose d'une façon plutôt différente. Il dirait que le cerveau humain constitue un mécanisme tout nouveau dans l'évolution, à l'aide duquel on peut faire face à une alternative. L'alternative peut être du domaine de la vérité, ou de l'action, ou de l'émotion. Cela importe peu; le fait essentiel est qu'il s'agit d'une véritable alternative, et que la confrontation des possibles rend pour nous nécessaire le fait de choisir entre eux, d'en choisir un plutôt qu'un autre. En outre, ces possibles sont simultanément présents dans l'unité de la conscience; c'est cette présence simultanée dans la conscience qui constitue leur confrontation. Le choix, lui aussi, est un fait; et de même que la confrontation, il a ses concomitants spéciaux dans la conscience, ses aspects subjectifs nécessaires. Quand deux impulsions de sens contraire se heurtent, nous avons le sentiment d'un conflit, d'une lutte; quand l'alternative confronte et oppose deux possibles qui se font à peu près équilibre, nous avons le sentiment de l'indécision. De même lorsqu'il faut résister à une impulsion forte, l'acte de choisir s'accompagne d'une sensation d'effort; et lorsqu'une impulsion plus haute transcende et noie une impulsion plus basse, nous éprouvons un sentiment de soulagement; parfois encore, nous avons le sentiment de prendre une décision rationnelle, ou bien d'exercer une volonté puissante et réfléchie; ou bien nous sentons que notre volonté joue sans effort parce qu'elle s'accompagne d'un sentiment de certitude et de fatalité.

Nous pouvons donc dire que l'homme est unique en ce qu'il est doué d'un mécanisme servant à faire face à deux ou plusieurs possibles, à les peser et à choisir entre eux à la lumière de la raison et de l'expérience passée; que cette confrontation et ce choix se produisent – c'est là un fait incon-

testable – dans la conscience; ils sont perçus subjectivement sous forme de conflit, ou d'indécision, souvent accompagnés d'effort, auxquels succèdent l'exercice de la volonté, ou la certitude. Devant cet état de fait, les arguments logiques opposant le libre arbitre au déterminisme, portent à faux. L'expérience nous prouve que nous sommes capables de choisir entre diverses raisons d'agir, et que ce choix entraîne l'exercice de ce que l'on nomme la volonté.

Ce choix implique un acte de volonté au moment où il se produit, mais il suppose aussi les résultats d'actes de volonté passés. Si nous nous étions efforcés d'apprendre un peu plus de choses, ou si nous avions acquis une meilleure discipline morale, ou si nous avions veillé davantage à la santé de notre corps, la décision que nous avons à prendre aujourd'hui serait autre.

Dans la conjoncture où nous nous trouvons, il se peut que le progrès soit inévitable, en ce sens qu'il est conforme à la nature des choses. Mais il est aussi conforme à la nature des choses que le progrès ne se fasse pas sans le choix, l'effort et la volonté de l'homme. Avec l'apparition de l'homme, l'évolution elle-même en arrive à acquérir un élément subjectif qui s'ajoute à l'élément objectif. L'homme devient un microcosme, dans lequel les tendances objectives du macrocosme peuvent se refléter; en même temps, du fond de son être subjectif, peut jaillir un courant de volonté qui influencera les tendances du macrocosme et se les soumettra dans une mesure qui s'élargit peu à peu.

Avant d'en venir aux possibilité de progrès qui existent à notre époque, il me faut ici faire quelques réflexions générales sur le progrès dans le secteur humain, car c'est un sujet qui donne lieu à de nombreuses idées erronées.

D'abord, d'une façon générale, la méthode de l'évolution humaine, et celle même par laquelle peut se réaliser le progrès diffère de celle que l'on rencontre dans le secteur biologique. J'ai déjà dit un mot de cette différence, mais on ne saurait trop insister dessus. La sélection naturelle, sous toutes les formes qu'elle revêt dans l'évolution biologique, et qui se produit du fait que les êtres mieux doués au point de vue

génétique, survivent mieux que les autres, a cessé d'avoir une importance majeure. Elle agit encore, mais de façon toute secondaire, et n'est plus la cause principale des transformations. Celles-ci découlent désormais, au premier chef, de la transformation des traditions, qui représentent la base psycho-physique de l'hérédité sociale, de même que les facteurs génétiques représentent la base physique de l'hérédité biologique. Très souvent la lutte aboutissant à la sélection oppose des traditions et des idées, ou bien des pays, des classes ou d'autres groupes humains incarnant ces traditions et ces idées. La lutte entre les individus tend de plus en plus à avoir pour objet les moyens de jouir, plutôt que les moyens de survivre ou de se reproduire. Et enfin la lutte peut en quelque sorte changer de terrain, et passer du monde objectif au monde subjectif; il s'agit alors du succès ou de l'échec d'idées ou de désirs, plutôt que de la vie ou de la mort d'organismes ou de gamètes.

L'homme pourrait tirer parti d'une méthode de transformation génétique, s'il appliquait systématiquement les principes de l'eugénisme. Néanmoins il n'y aurait plus là de sélection naturelle, mais bien une forme de sélection artificielle, telle qu'on l'a déjà pratiquée dans le cas des plantes et des animaux domestiques, orientés vers un but conscient et supposant qu'on agisse systématiquement sur les mécanismes de l'hérédité. Pareille méthode produirait donc ses effets bien plus rapidement et comporterait bien moins de gaspillage que la sélection naturelle.

Si nous nous interrogeons sur le sens suivi par l'évolution, nous constatons que les biologistes ont vraiment jeté quelque lumière sue ce problème. Rappelons certains des faits marquants que l'on a mis à jour : premièrement les transformations du milieu ont une influence importante sur l'évolution et y contribuent. Sans le refroidissement du climat à la fin de la période crétacée, la majorité des grandes lignées de l'importante classe des reptiles n'aurait pas disparu, et la jeune lignée des mammifères n'aurait pu se développer au point de devenir le type de vie dominant – ou du moins elle aurait dû attendre bien plus longtemps pour saisir l'occasion de le faire. Sans le dessèchement qui se produisit au milieu

de l'ère tertiaire, la famille des graminées n'aurait pas conquis la première place parmi les plantes, dans de vastes régions du monde.

Si nous élargissons cette notion du milieu en y faisant entrer des éléments biologiques aussi bien qu'inorganiques, les transformations du milieu deviennent un facteur encore plus important de l'évolution. La colonisation de la terre ferme par les plantes vertes en est l'exemple le plus manifeste. Puisque l'existence de tous les animaux supérieurs dépend, directement ou en dernier ressort, des plantes, la constitution de ce milieu de verdure était une condition préalable indispensable à la colonisation de la terre ferme par les animaux. De même cette accession des graminées à une position prédominante, que nous avons évoquée plus haut, était la condition préalable indispensable à l'évolution des ongulés supérieurs, ces habitants des plaines, rapides coureurs qui se nourrissent d'herbe.

Plus fondamental encore est le fait que dans l'ensemble du milieu biologique, la concurrence devient toujours plus âpre, l'aptitude à survivre plus grande; et que des types nouvellement adaptés occupent un nombre toujours plus croissant de degrés sur l'échelle de l'évolution. C'est là ce qui rend l'évolution non seulement irréversible mais aussi inévitable et unique.

Il nous faut en venir ici à la spécialisation et à ses conséquences, bien que le sujet ait déjà prêté à tant de discussions qu'il ne soit pas nécessaire de le traiter longuement. En quelques mots, donc, la spécialisation – c'est-à-dire l'adaptation unilatérale à un mode particulier d'existence – conduit en fin de compte du point de vue de l'évolution à une impasse.

Il existe encore un autre genre d'obstacles au progrès résultant de l'évolution, ce sont les limitations inhérentes à quelque mécanisme physiologique. Ainsi, le fait que les arthropodes ont une carapace dure et inerte entraîne une perte périodique de cette carapace qui a pour conséquence de limiter le développement de leur taille. Même les plus grands arthropodes aquatiques qui figurent parmi les crustacés ne pèsent jamais plus de quelques dizaines de kilos au maximum.

Il est naturel de se demander si de semblables obstacles au progrès, dus aux limites inhérentes à quelque important mécanisme social, existent également dans le secteur humain de l'évolution. Il semble que l'on puisse répondre par l'affirmative sans que le cas soit fréquent. Il se peut que l'écriture chinoise avec son système de symboles idéographiques, en soit un exemple et il sera peut-être nécessaire de la remplacer par une écriture alphabétique pour que la civilisation chinoise atteigne au plein épanouissement de ses possibilités de progrès. Il est au moins possible aussi que les systèmes de mesure différents du système métrique, que les Britanniques et les Américains refusent encore d'abandonner, ralentissent le progrès s'ils n'y font pas vraiment obstacle.

De toute façon, puisque ces limites ne sont pas inhérentes à la nature des gênes, mais seulement à quelque aspect de la tradition sociale, il est possible de les supprimer sans que l'ensemble de la civilisation en question soit totalement anéantie ou réduite à un rôle insignifiant. Il est possible de les supprimer; mais, pour être juste, il nous faut ajouter que les difficultés auxquelles se heurte cette suppression, difficultés qui sont loin d'être uniquement dues à l'opposition d'intérêts égoïstes, peuvent être immenses; c'est le cas, par exemple, lorsqu'il s'agit de faire passer brusquement de grands pays industriels, d'un système de mesure quelconque au système métrique.

Toutefois, ce que nous voudrions savoir, c'est si la spécialisation ou le développement unilatéral de la tradition n'est pas en fin de compte aussi indésirable, ou en tout cas aussi opposée au progrès permanent, que dans l'évolution biologique. Il est plus difficile de donner une réponse précise à cette question, du fait que la tradition n'est pas une entité bien définie comme l'est telle ou telle constitution génétique, mais quelque chose de mouvant et de malléable; mais aussi parce qu'elle peut, comme nous l'avons vu, agir sur d'autres traditions, subir leur influence ou fusionner avec elles, tout autrement que ne le peuvent les lignées biologiques, si ce n'est les quelques types végétaux qui se prêtent à l'hybridation. Nous pouvons affirmer, néanmoins que la spécialisation que ce soit

dans le domaine de la culture ou dans celui de la tradition, – est hostile, soit dès l'abord, soit par la suite, au progrès sous forme de plein épanouissement. Il faut la corriger, et parfois cette correction nécessaire ne peut se faire que par la violence. La préoccupation excessive du péché que manifeste la tradition chrétienne; l'accent exagéré que mettait le Moyen Âge sur l'autorité, le symbole et l'analogie; l'importance accordée à l'état par le fascisme; la conception erronée de la race prônée par le nazisme, et source d'un orgueil national déjà démesuré, l'idée de rang, de prestige, de rituel, qui finit par dominer tant de civilisations barbares; toutes les traditions qui voient dans les différences de genre de vie des diverses classes sociales l'expression de différences inévitables et innées, et surtout celles qui ont abouti à cristalliser cette idée au point d'instituer un système de castes rigides; l'autorité absolue de celui qui gouverne, telle qu'elle se manifeste dans les traditions comme celle de la Royauté de Droit divin : voilà quelques-uns des exemples, grands ou petits, que l'on pourrait donner, dans le domaine de la tradition, de la spécialisation trop poussée.

Pour venir à bout du Droit divin et autres exagérations, il a fallu une révolution : dans le cas du fascisme et du nazisme, il a fallu une guerre mondiale. La préoccupation excessive du péché aboutit à de violentes attaques contre toutes les formes du plaisir et de la jouissance, qui à leur tour provoquent des réactions exagérées en sens contraire : ainsi la ligne droite du progrès régulier, devient, sous l'empire du conflit, une ligne brisée, en zigzag; l'exagération de l'autorité théologique ralentit, par des entraves inutiles, le progrès de la connaissance du monde physique.

Il paraît évident que, depuis un siècle on insiste trop, dans le monde occidental, sur l'aspect matériel des choses : sur la quantité plutôt que sur la qualité, sur la nouveauté en tant que telle, sur la maîtrise des forces de la nature, sur la multiplicité plutôt que sur l'unité, sur la matière plutôt que sur l'esprit, sur la technologie plutôt que sur l'art (qui comprend l'art de vivre), sur les moyens plutôt que sur les fins. Cette tendance nous fait dévier de la direction générale du progrès possible,

il faut la corriger, avant qu'elle n'aboutisse à provoquer une réaction de surcompensation assez violente pour faire dévier le progrès humain en sens contraire, et l'écarter encore de la bonne direction.

Peut-être objectera-t-on que l'homme n'avance qu'au moyen d'une série d'actions et de réactions de ce genre, que le progrès humain suit donc forcément une longue ligne zigzaguante, sans jamais mettre le cap exactement où il faudrait, bien que d'ordinaire sa direction générale reste la même et que sa marche soit d'ailleurs ponctuée de conflits qui éclatent, gaspillant de l'énergie, et durant lesquels il arrive que le mouvement devienne tout autre chose qu'un progrès. Ou encore on objectera que chaque fois que la thèse et l'antithèse s'opposent, et doivent être conciliées par la synthèse dialectique, il est peu probable que la conciliation puisse se faire sans violence. Dans l'un ou l'autre cas, pour réaliser une avancée importante, il faudrait toujours une révolution brusque, et non une évolution, c'est-à-dire un changement graduel.

A ce stade, la biologie apporte quelques éclaircissements à cette question. Dans l'évolution biologique, les changements qui se produisent sont tantôt brusques, tantôt graduels, et les uns et les autres peuvent contribuer au progrès. La disparition subite (subite au sens géologique du mot), vers la fin de l'ère secondaire, des trois-quarts environ des lignées de l'évolution reptilienne, ainsi que la relégation au rang des espèces sans importance de toutes les lignées reptiliennes, à l'exception des deux seuls ordres des sauriens et des serpents, ainsi que l'évolution des mammifères qui la suivit, et qui fut comparable à une explosion, furent des phénomènes brusques, des événements révolutionnaires.

Mais la lente transformation qui suivit la lignée reptilienne petite et insignifiante, en mammifère primitif, et qui prit peut-être 50 millions d'années de l'ère secondaire; puis la lente transformation de cette lignée de mammifères en notre ancêtres, l'homme primitif – qui prit peut-être encore 50 millions d'années – voilà qui fut un phénomène extrêmement graduel; il fut suivi par contre du phénomène brusque et

révolutionnaire de la disparition ou de la diminution de la plupart des lignées de mammifères, et de la multiplication et de la propagation « explosives » de l'homme moderne. En pareil cas, on constate que l'évolution progressive est l'aboutissement à la fois de phénomènes brusques et de phénomènes graduels; et il se peut fort bien que dans la section biologique, cette coopération entre le violent et le graduel soit inévitable.

S'il en est ainsi, c'est parce que les lignées biologiques évoluent dans des sens différents, elles sont absolument distinctes, et ne peuvent se mêler ou se confondre. Mais dans le secteur humain, comme nous l'avons vu, les lignées ne se distinguent pas par les combinaisons de gênes, mais par des traditions, et elles peuvent donc se mêler. Il est vrai qu'elles ne le font pas toujours complètement mais dans une mesure suffisante pour fondre deux traditions hostiles ou opposées en une seule qui soit viable.

Lorsque la fusion échoue, il semble que tout conflit ne puisse être résolu autrement que par des moyens violents, par le recours à la force, à la guerre ou à la révolution. Mais quand le mélange est assez prononcé pour qu'il y ait fusion, les procédés pacifiques de la gradualité peuvent entrer en jeu et amener le progrès.

Voici donc un autre avantage que présentent les méthodes de l'évolution chez l'homme sur toutes celles qui se rencontrent dans le secteur biologique. La synthèse des contraires peut se faire à l'intérieur d'une tradition dont l'unité est élastique (et de l'unité de la conscience qui en découle) dans le gaspillage d'énergies qu'entraînera la lutte violente et l'anéantissement d'une des parties. Ceci correspond en grand à l'avantage que nous trouvions en petit dans le jeu de la sélection chez l'homme, lorsque les méthodes coûteuses de la sélection naturelle, où la mort est le seul agent de différenciation, font place à une sélection entre les techniques et les idées.

Si nous gardons ces faits présents à l'esprit, nous pouvons à présent examiner la situation actuelle. Au cours de l'évolution considérée dans son ensemble, il est clair qu'on rencon-

tre deux moments critiques essentiels : l'apparition de la substance capable de se reproduire elle-même, c'est-à-dire la naissance de la vie et l'apparition de la société capable de se reproduire, c'est-à-dire la naissance de l'homme. Mais, comme je l'ai déjà indiqué, on trouve à la fois dans le secteur inorganique et dans le secteur biologique des moments critiques secondaires, décisifs non pas dans leurs conséquences immédiates mais par les nouvelles possibilités d'avenir qui en découlent.

Le moment critique secondaire de l'évolution inorganique a été la formation de molécules géantes et complexes, appelées à juste titre « organiques » puisque ce sont elles qui ont rendu possible l'existence d'organismes vivants. Le moment critique secondaire de l'évolution biologique a été l'apparition du savoir, la formation de mécanismes permettant de tirer profit de l'expérience. Ceci a eu de vastes conséquences, d'une part en rendant possible l'évolution de l'homme dont l'hérédité sociale se fonde sur l'expérience et la tradition, mais d'autre part aussi en permettant l'apparition de tous les êtres les mieux réussis et les plus développés qu'a produit l'évolution biologique, depuis l'abeille et la fourmi jusqu'au mammifère et à l'oiseau.

A mon avis, le moment critique secondaire de l'évolution humaine sera marqué par l'union de toutes les traditions diverses en un fonds commun, cette harmonisation des diversités humaines qui, à partir d'éléments hostiles et dissonants, construira une symphonie. Qui pourrait dire de quelles possibilités plus qu'humaines ceci est le prélude ? Mais cela permettra tout au moins aux méthodes d'évolution propres à l'homme de prendre leur plein développement pour la première fois et ouvrira la porte, sur le plan humain, à maintes possibilités, qui restent jusqu'à présent utopiques.

Ce qui nous importe ici, c'est que lorsqu'il n'existera plus qu'une tradition commune à toute notre espèce et surtout lorsque son unité prendra une forme structurale, par exemple celle d'un gouvernement mondial unique, l'emploi de la violence et les révolutions seront moins à craindre, et les chances d'un progrès réalisé graduellement par des méthodes

pacifiques et plus rapides seront accrues. Ainsi, quoique l'établissement d'un gouvernement mondial ne soit pas indispensable à toute forme de progrès humain, il est du moins indispensable aux formes de progrès les plus pleines et les plus rapides. Mais de telles modifications de structure ou d'organisation ne peuvent s'accomplir que lentement. Dans l'intervalle, toute action qui peut faciliter le mélange des traditions et leur union féconde en un fonds commun contribuera à hâter l'avènement de ce gouvernement mondial et apportera certainement par elle-même un élément indispensable au plein épanouissement du progrès. De ce point de vue, l'action de l'UNESCO apparaît comme une intervention capitale à un stade spécial de l'évolution de l'homme.

Une telle fusion est bien indispensable à l'établissement d'une forme satisfaisante de gouvernement mondial. Car il serait insensé de supposer que la création de n'importe quel genre de gouvernement mondial favoriserait nécessairement ou même permettrait le progrès véritable. Le type de gouvernement du monde que les puissances de l'Axe avaient l'intention d'instituer si elles avaient été victorieuses n'aurait pas contribué au progrès; et on peut imaginer diverses espèces de gouvernements mondiaux tyranniques, obscurantistes ou avides de puissance, ou hostiles à la liberté, dont chacune entraverait le progrès au lieu de l'aider. Seul un gouvernement mondial qui serait la matérialisation structurelle d'une tradition progressive et dont les conceptions seraient en accord avec les principes du progrès par l'évolution aidera l'humanité à poursuivre sa marche en avant au lieu de l'entraver.

Nous arrivons enfin à une antinomie apparente, qu'il nous faut essayer de résoudre, et dont la solution éclairera d'un jour important notre sujet, je veux parler de l'antinomie entre l'idée de progrès et l'idée de perfection individuelle. C'est là une opposition qu'Aldous Huxley souligne fortement (2); il va jusqu'à dire que « la fin ultime de l'homme est de parvenir à la connaissance unitive du fondement divin de l'Etre tout

(2) Op. cit.

entier » ; et « qu'une société est bonne dans le mesure où elle rend la contemplation possible à ses individus ». En outre, il estime que « le progrès » n'est pas autre chose que « le progrès de la technologie et de l'organisation » par conséquent ce qui implique que « la fin de la vie humaine est l'action ».

Cette antinomie existe aussi dans le domaine de l'évolution. Il ressort de l'analyse que font les savants de ce phénomène, que chez l'homme le mécanisme de l'évolution est social, et prend la forme de traditions qui s'incarnent dans les divers types de sociétés organisées. Mais cette analyse démontre également qu'il convient de voir en l'individu humain au terme de son développement, la plus complète incarnation du progrès que l'on trouve dans l'univers. D'ailleurs, la société se situe sans aucun doute au-dessous de l'individu, du fait qu'elle ne possède pas d'intelligence consciente, ni, par conséquent, toute la souplesse, l'adaptation, les possibilités aussi bien de réflexion que d'action contenues implicitement dans ce mot. Il y a là un dilemme apparent et que l'on a souvent résolu, comme nous l'avons vu, en insistant devant cette opposition, sur les droits d'une de ces entités, au dépens de l'autre. En poussant les choses à l'extrême, on trouve d'une part que c'est avant tout envers lui-même que l'individu a des devoirs – en ce qui concerne son développement propre, pour le porter jusqu'à la triomphante réalisation de soi, ou bien encore jusqu'à la radieuse transcendance de soi – la société n'étant alors que le milieu où il est obligé d'accomplir ce devoir.

D'un point de vue opposé, on considère que le devoir d'un individu envers la communauté l'emporte sur tous les autres ; et c'est la société qu'on tient pour l'entité la plus importante et la plus précieuse, l'individu n'étant qu'un de ses organes.

Il y a vingt-cinq ans, j'écrivais, comme conclusion à mon premier essai consacré à cette question du progrès, qui m'avait passionné depuis ma jeunesse, une page qu'il est peut-être encore utile de citer :

« Il reste ce qui est, par certains côtés, le problème le plus ardu. Les expériences les plus fortes de la vie humaine, celles dans lesquelles l'esprit semble atteindre l'Absolu et l'Infini –

quels sont leurs rapports avec cette notion de progrès? – Elles s'effectuent sous bien des formes – dans l'amour, dans la découverte intellectuelle, dans l'art, dans la religion! mais elles ont toutes pour point commun leur rare intensité et l'impression qu'il ne reste plus rien à désirer. Sans doute, lorsque nous disons qu'en un tel moment nous touchons à l'Infini ou à l'Absolu, voulons-nous dire seulement que nous touchons à ce qui est fini et absolu en comparaison de notre moi ordinaire. Il n'en est pas moins vrai que le sentiment de terme ultime et de réalité totale qui les accompagne est difficile à concilier avec notre idée du progrès. »

Comme l'a dit Henry Vaughan :

« L'autre nuit j'ai vu l'Eternité face à face
Telle un immense anneau de lumière pure et infinie.
Aussi pure que radieuse. »

Le Doyen Inge a ressenti cela si fortement, lui aussi, qu'il a fait de ses sensations la clé de voûte de son argumentation. Comme il l'a dit : « Le progrès spirituel doit être du domaine d'une réalité qui ne progresse pas elle-même, ou pour laquelle, suivant les paroles de Milton, progresse le cercle sans date et sans révolution de sa propre perfection, joignant à jamais des mains inséparables dans la joie et l'excès du bonheur! »

Je voudrais seulement hasarder que, pour qu'un grand nombre d'êtres atteignent à de semblables expériences, qui semblent constituer, en vérité la satisfaction la plus haute qui soit actuellement concevable pour des hommes sur la terre, il est nécessaire d'organiser une communauté, délivrée des faix de la faim, de la pauvreté, de la lutte, il serait nécessaire également que ces hommes soient non seulement libres mais secourus et encouragés pour atteindre de telles Montagnes Délectables. Le progrès spirituel est notre unique but ultime; il se peut que ce soit vers ce qui n'a pas de date ni de révolution; mais il dépend inévitablement du progrès, intellectuel, moral et physique – du progrès de ce monde d'événements datés, changeant et toujours en révolution. »

En conclusion, parmi toutes les conditions du progrès futur, aucune n'importe davantage que d'accepter le fait du progrès et d'en comprendre la nature car nous ne saurions accomplir ce en quoi nous ne croyons pas. Nous ne commandons à la nature qu'en découvrant ses lois et en leur obéissant. Le fait du progrès est maintenant établi, mais il n'est pas encore reconnu de matière générale et ses lois sont encore loin d'être comprises.

Une fois accepté l'idée du progrès, nos croyances n'ont plus à se limiter à rien d'aussi partiel et éphémère qu'une nation, une religion, une culture particulières. Il se peut que les nations ou les religions soient le véhicule ou l'instrument nécessaire du progrès mais dans la mesure où elles sont dignes de notre respect, il nous faut les considérer comme les formes actuelles de processus continus. Ces processus, dans la mesure où leur direction est souhaitable peuvent être à leur tour considérés simplement comme parties de la grande tendance dominante que nous appelons le progrès et qui est un processus vraiment continu. Il dure depuis des milliards d'années et ne donne aucun signe d'épuisement. Il a déjà haussé le niveau supérieur de la matière terrestre en partant de la danse désordonnée des électrons et des atomes pour réaliser successivement des séries entières d'étonnantes merveilles. La naissance de la vie, c'est-à-dire d'organismes capables de se reproduire, l'évolution des organes des sens, qui a permis d'atteindre la connaissance du monde extérieur : les miracles de beauté, de parfaite adaptation et de grâce que sont les oiseaux et les mammifères supérieurs; l'évolution qui a abouti à un cerveau capable d'acquérir, de conserver et d'utiliser son expérience; l'apogée, enfin, de la vie à l'heure actuelle, avec l'apparition de l'homme, – l'homme, ce microcosme, ce javeleur du temps dont l'esprit et le cerveau sont capables de trancher dans la série des événements pour les lier en gerbes dans l'unité de la conscience; l'homme, dont l'esprit et le cerveau peuvent comparer deux possibles; et choisir entre eux; acquérir des connaissances et produire des œuvres dépassant incomparablement en beauté tout ce qu'avait pu réaliser antérieurement une seule lignée de

l'évolution; apprécier et créer des valeurs, et les utiliser pour donner à sa conduite des normes et des fins; projeter sa pensée dans l'avenir et comprendre que des progrès non moins immenses (bien qu'aussi inimaginables à l'avance) sont possibles dans les prochains millénaires.

Et parmi les faits les plus importants nous disposons d'une échelle universelle à laquelle nous pouvons rapporter les désastres et les malheurs d'une nation, ou d'une époque entière, comme celle que nous vivons.

Lorsqu'on adopte une telle mesure, ces malheurs et ces désastres apparaissent soit comme des destructions nécessaires devant préparer de nouvelles constructions, soit comme des reculs temporaires qui n'ont pas plus d'importance dans le mouvement général de l'évolution que les ondulations minuscules provoquées par un vent contraire sur les vagues de la marée montante.

Quant à notre vie personnelle, bien que les coups d'un destin aveugle soient sans remède, notre connaissance du progrès nous permet de les voir sous un jour plus exact. Quoique cela frise le paradoxe, cette connaissance nous permet de mesurer notre petitesse et notre insignifiance, mais aussi notre valeur et notre importance uniques. Nous sommes à la fois, en effet, les simples organes du processus de l'évolution se manifestant par l'entreprise de la Société, et aussi, en fait ou en puissance, l'ultime aboutissement de l'évolution, le seul où puissent prendre forme d'une façon réelle et pleine, la fleur et le fruit du progrès.

La doctrine du progrès peut aussi bien consoler qu'inciter à l'effort, aussi bien guider qu'avertir, aussi bien fournir des bases solides que nous apporter un idéal. Accepter le fait du progrès, en comprendre la doctrine, telles sont les conditions essentielles du nouveau progrès.

En Sorbonne le 9 décembre 1946.

ALFRED JULES AYER

THE CLAIMS OF PHILOSOPHY

I

Contemporary philosophers may be divided into two classes: the pontiffs and the journeymen. As the names that I have chosen indicate, the basis of this division is not so much a difference of opinion as a difference of attitude. It is not merely that the journeyman denies certain propositions which the pontiff asserts of that he asserts certain propositions which the pontiff denies. It is rather that he has a radically different conception of the method of philosophy and of the ends which it is fitted to achieve. Thus, it is characteristic of those whom I describe as pontiffs that they think it within the province of philosophy to compete with natural science. They may indeed be willing to admit that the scientist achieves valuable results in his own domain, but they insist that he does not and cannot attain to the complete and final truth about reality; and they think that it is open to the philosopher to make this deficiency good.

In support of this view, they may, for example, argue that every scientific theory is based upon presuppositions which cannot themselves be scientifically proved; and from this they may infer, in the interests of their own 'philosophical' brand of irrationnality, that science itself is fundamentally irrational; or else they may have recourse to metaphysics to

supply the missing proof. Alternatively, they may hold that the scientist deals only with the appearances of things, whereas the philosopher by the use of his special methods penetrates to the reality beyond. In general, the ideal of the pontiff is to construct a metaphysical system. Such a system may actually include some scientific hypotheses, either as premises or, more frequently, as deductions from metaphysical first principles. It may, on the other hand, be uncompromisingly metaphysical. In either case, the aim is to give a complete and definite account of 'ultimate' reality.

Unfortunately, as the journeymen on their side have been at pains to show, this 'ultimate' reality is a fiction, and the idea of a metaphysical system that is anything other than a scientific encyclopædia is devoid of any basis in reason. To some extent indeed this fact has been borne in upon the pontiffs, and the result is that they now tend to desert reason and even to decry it. This separates them sharply from their philosophical ancestors, who at least professed to reason, even if they did not always reason well. Few men, indeed, can ever have reasoned worse than Hegel, the arch-pontiff of the nineteenth century, but at least he claimed the support of reason for his fantasies. His ground for thinking that a mobile logic is needed to describe a mobile world may have been no better than the principle that 'who drives fat oxen must himself be fat': but at least if he rejected the 'static' Aristotelian logic he did so in favour of what he no doubt mistakenly believed to be a superior logic of his own. Though he misused logic abominably, he did not affect to be above it. But now if we turn to Heidegger, the high priest of the modern school of existentialists, and the leading pontiff of our times, we find ourselves in a country from which the ordinary processes of logic, or indeed reasoning of any kind, appear to have been banished. For what we learn from him is that it is only in the clear light of Nothing that Being has being, and consequently that it is the supreme privilege of the philosopher to concern himself with Nothing. For this he requires no special intellectual discipline. It is sufficient that he shall experience anguish, provided that it is always an anguish without any

special object. For it is thus, according to Heidegger, that the Nothing reveals itself. This strange thesis is indeed backed by a pretence of argument but, since the argument depends upon the elementary fallacy of treating 'nothing' as a name, it is hardly to be taken seriously. Nor does Heidegger himself appear to attach very much weight to it. For it is not by logic that he seeks to convince; nor is his the Socratic method of following an argument wherever it may lead. Like the sermons of Dr Dodd, his work is adressed to the passions; (1) and it is no doubt for this reason that it has succeeded in becoming fashionable.

Now just as William Jones thought that all prigs must sooner or later end by becoming Hegelians, so it seems to me that the fate of the contemporary pontiff must be to go the way of Heidegger. I do not mean by this that he will have to subscribe to Heidegger's doctrines. There are other types of 'deeply significant nonsense' available. But inasmuch as his quest for ultimate reality cannot be made to prosper by any rational means, he is likely, if he adheres to it, to seek some non-rational source of enlightenment. At this point he devolves into a mystic or a poet. As such he may express an attitude to life which is interesting in itself and even a source of inspiration to others; and perhaps it would be churlish to refuse him the title of philosopher. But it is to be remarked that when philosophy has been brought to this stage then, whatever its emotional value, it has ceased to be, in any ordinary sense, a vehicle of knowledge.

II

The history of philosophy, as it is taught in the text books, is largely a parade of pontiffs; and it might be thought that the only course open to the budding philosopher was either to enrol himself under one of their banners, or else to try to become a pontiff in his own right. But in this, as in so many

(1) *vide* Boswell's *Life of Johnson*. 'A clergyman (whose name I do not recollect): "Were not Dodd's sermons addressed to the passions," Johnson: "They were nothing, sir, be they addressed to what they may".'

other cases, the text books are behind the times. For, at least in England and America, the philosophical scene has been dominated for the last fifty years not by the pontiffs but by those whom I describe as journeymen. Unlike the pontiffs, the journeymen do not set out in quest of ultimate reality. Nor do they try to bring philosophy into competition with the natural sciences. Believing as they do that the only way to discover what the world is like is to form hypotheses and test them by observation, which is in fact the method of science, they are content to leave the scientist in full possession of the field of speculative knowledge. Consequently they do not try to build systems. The task of the philosopher, as they see it, is rather to deal piecemeal with a special set of problems. Some of these problems are historical, in the sense that they involve the criticism and interpretation of the work of previous philosophers; others are primarily mathematical, as belonging to the specialised field of formal logic; others again are set by the sciences: they involve the analysis of scientific method, the evaluation of scientific theories, the clarification of scientific terms. It is, for example, a philosophical problem to decide what is meant by 'probability': and the journeymen have already contributed much towards its solution. Finally, there are a number of problems, such as the problem of perception, the problem of our knowledge of other minds, the question of the significance of moral judgments, that arise out of the common usages and assumptions of everyday life. In a broad sense, all these problems are semantic; that is to say, they can all be represented as concerned with the use of language. But since the term 'semantics' is technically applied to a particular formal discipline which does not, even for the journeymen, comprehend the whole of philosophy, I think it better to resume their philosophical activities under the general heading of logical analysis.

Essentially, the journeymen are technicians; and from this point of view the comparison with the pontiffs is very much to their advantage. They suffer, however, from a certain thinness of material. Consider, for example, the so-called philosophers of common sense, who follow the distinguished

leadership of Professor G. E. Moore. In the opinion of this school, it is not sensible for a philosopher to question the truth of such common-sense statements as that this is a sheet of paper or that I am wearing shoes on my feet. And if anyone were to question it they would reply simply that, on the relevant occasions, they knew for certain that statements of this sort were true. Thus, Professor Moore himself has proved to his own satisfaction the existence of external objects, a question much canvassed by philosophers, by the simple method of holding up his hands and saying that he knows for certain that they exist; and indeed there is no denying that in its way this is a valid proof. At the same time these philosophers confess to being very doubtful of the correct analysis of those common-sense propositions which they know to be true. The question whether or not this really is a sheet of paper does not puzzle them at all; but the question of what precisely is implied by saying that it is puzzles them a great deal. In technical language, it is a matter of discovering the relationship between the sense-data which are immediately experienced and the physical object, which it is their function to present; and this is a problem which, in the opinion of our commonsense philosophers, has not yet been satisfactorily solved. Now I do not wish to suggest that this is not a difficult problem, or to belittle the ingenuity with which the journeymen have tackled it. But I am afraid that a layman who was told that a question of this sort was of sufficient interest to a modern philosopher to occupy him for a lifetime would be inclined to think that modern philosophy was degenerating into scholasticism. If he were told, as he might be by a pontiff, that there was serious doubt of the existence of this piece of paper he would be very properly incredulous, but he might also be impressed; he might even be brought to think that he himself had been excessively naïve in taking such a thing for granted. But once he had been assured that the truth of his commonsense assumption that the paper existed was not after all in doubt, I think it would be difficult to interest him in a meticulous analysis of its implications. He would remark that he understood very well what he meant by

saying that this was a piece of paper, and that he did not see what was to be gained by a laborious attempt at further clarification. To this it could indeed be objected that he might think very differently if he had been properly educated in philosophy; and that in any case there is no reason why the layman's judgments of value should be binding upon the philosopher. But even so it is difficult not to feel some sympathy for our layman. It is difficult not to suspect that the philosopher of commonsense must sometimes be inclined to say to himself what the poet Clough said when he found himself exclusively engaged in doing up parcels for Florence Nightingale: 'This that is seen is not all, and this that I do is but little... It is good, but there is better than it'.

Another prominent set of journeymen are the followers of Ludwig Wittgenstein, who has succeeded G. E. Moore as professor of philosophy at the University of Cambridge. More than twenty years ago, Professor Wittgenstein came to the conclusion, at the end of his remarkable *Tractatus Logico-Philosophicus*, that 'the right method of philosophy would be this–to say nothing except what can be said, *i.e.* the propositions of natural science, *i.e.* something that has nothing to do with philosophy: and then always when someone wished to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had given no meaning to certain signs in his propositions. This method would be unsatisfying to the other–he would not have the impression that he was learning philosophy–but it would be the only strictly correct method'. In other words, the philosopher is reduced, or elevated, to the position of a park keeper whose business it is to see that no one commits an intellectual nuisance; the nuisance in question being that of lapsing into metaphysics. I do not know if Wittgenstein is still of this opinion; and even if his point of view has remained substantially the same I doubt if he would now express it in such terms as I have quoted. But what I do know is that the effect of his teaching upon his more articulate disciples has been that they tend to treat philosophy as a department of psycho-analysis. In their eyes, the *raison d'être* of the philosopher is the fact that people continually

get themselves into states of metaphysical doubt. They are inclined to say, for example, that they can never really be sure of the existence of the material world, or that they can never really know what goes on in another person's mind, or even, more seriously, that he has a mind. Now these, according to the Wittgensteinians, are intellectually neurotic doubts; and it is the business of the philosopher to effect their cure. Admittedly, the people who feel them are usually those who have studied some philosophy; but equally the psychoanalyst finds his most profitable patients among those who have delved a little into psychoanalysis. In both cases, the method of cure is to enter sympathetically into the patient's neurosis and try to talk it out. As Mr Wisdom puts it, 'the treatment is like psychoanalytic treatment in that the treatment is the diagnosis and the diagnosis is the description, the very full description, of the symptoms'. That the description is full will hardly be denied by anyone who has read Mr Wisdom. Whether it is effective is perhaps more doubtful; but, in his hands at any rate, it is a work of fascinating subtlety. Nevertheless one is again tempted to ask: is this all that philosopher is fitted to achieve?

Not all the contemporary philosophers whom I should classify as journeymen hold the views that I have quoted; but I think it can fairly be said that in the case of nearly all of them there is an unfortunate disparity between the richness of their technique and the increasing poverty of the material on which they are able to exercice it. The principal exceptions are those who, like Bertrand Russell and Professor Whitehead, at least in the days before he became a pontiff, combine a mastery of logic with an understanding of mathematics and natural science. And this suggests that the salvation of the journeyman may be the reunion of philosophy with science, just as the final recourse of the pontiff is the passage of philosophy into mysticism, or at least into imaginative literature. In the meantime, however, there remain a number of logical puzzles which the journeyman, who is relatively ignorant of science, may reasonably feel called upon to solve. The importance of his work may not indeed be

immediately obvious to the layman; and there may be times when the philosopher himself is reduced to wishing that the field of his achievement were rather more spectacular; but he may perhaps console himself with the words of John Locke that 'it is ambition enough to be employed as an under-labourer in clearing the ground a little and removing some of the rubbish that lies in the way of knowledge.'

III

On the side of the pontiffs, imaginative literature. On the side of the journeymen, the reintegration of philosophy with science, or the piece-meal solution of logical or linguistic puzzles. Surely, it will be said, this is not what the public expects of its philosophers. Surely, the business of the philosopher is to make clear the meaning of life, to show people how they ought to live. Call him a pontiff or a journeyman, according to his method of approach: the distinction is not of any great importance. What is important is the message that he has to give. It is wisdom that is needed, not merely scientific knowledge. Of what use to us is the understanding of nature if we do not know the purpose of our existence nor how we ought to live? And who is to answer these supremely important questions if not the philosopher?

The reply to this is that there is no true answer to these questions; and since this is so it is no use expecting even the philosopher to provide one. What can be done, however, is to make clear why, and in what sense, these questions are unanswerable; and once this is achieved it will be seen that there is also a sense in which they can be answered. It will be found that the form of answer is not a proposition, which must be either true or false, but the adoption of a rule, which cannot properly by characterised as either true or false, but can nevertheless be judged as more or less acceptable. And with this the problem is solved, so far as reasoning can solve it. The rest is a matter of personal decision, and ultimately of action.

Let us begin then by considering the purpose of our existence. How is it possible for our existence to have a purpose?

We know very well what it is for a man to have a purpose. It is a matter of his intending, on the basis of a given situation, to bring about some further situation which for some reason or other he conceives to be desirable. And in that case it may be said that events have a meaning for him according as they conduce or fail to conduce towards the end that he desires. But how can life in general be said to have any meaning? A simple answer is that all events are tending towards a certain specifiable end: so that to understand the meaning of life it is necessary only to discover this end. But, in the first place, there is no good reason whatever for supposing this assumption to be true; and secondly, even if it were true, it would not do the work that is required of it. For what is being sought by those who demand to know the meaning of life is not an explanation of the facts of their existence, but a justification. Consequently a theory which informs them merely that the course of events is so arranged as to lead inevitably to a certain end does nothing to meet their need. For the end in question will not be one that they themselves have chosen. As far as they are concerned it will be entirely arbitrary; and it will be a no less arbitrary fact that their existence is such as necessarily to lead to its fulfilment. In short, from the point of view of justifying one's existence, there is no essential difference between a teleological explanation of events and a mechanical explanation. In either case, it is a matter of brute fact that events succeed one another in the ways that they do and are explicable in the ways that they are. And indeed what is called and explanation is nothing other than a more general description. Thus, an attempt to answer the question *why* events are as they are must always resolve itself into saying only *how* they are. But what is required by those who seek the meaning of life is precisely an answer to their question why that is something other than an answer to any question *how*. And just because this is so they can never legitimately be satisfied.

But now, it may be objected, suppose that the world is designed by a superior being. In that case the purpose of our existence will be the purpose that it realises for him; and the

meaning of life will be found in our conscious adaptation to his purpose. But here again the answer is first that there is no good reason whatsoever for believing that there is any such superior being; and, secondly, that even if there were, he could not accomplish what is here required of him. For let us assume, for the sake of argument, that everything happens as it does because a superior being has intended that it should. As far as we are concerned, the course of events still remains entirely arbitrary. True, it can now be said to fulfil a purpose; but the purpose is not ours. And just as on the previous assumption it merely happened to be the case that the course of events conduced to the end that it did, so on this assumption it merely happens to be case that the deity has the purpose that he has, and not some other purpose, or no purpose at all. Nor does this unwarrantable assumption provide us even with a rule of life. For even those who believe most firmly that the world was designed by a superior being are not in a position to tell us what his purpose can have been. They may indeed claim that it has been mysteriously revealed to them, but how can it be proved that the revelation is genuine? And even if we waive this objection, even if we assume not only that the world as we find it is working out the purpose of a superior being, but also that we are capable of discovering what this purpose is, we are still not provided with a rule of life. For either his purpose is sovereign or it is not. If it is sovereign, that is, if everything that happens is necessarily in accordance with it, then this is true also of our behaviour. Consequently there is no point in our deciding to conform to it, for the simple reason that we cannot do otherwise. However we behave, we shall fulfil the purpose of this deity; and if we were to behave differently, we should still be fulfilling it; for if it was possible for us not to fulfil it would not be sovereign in the requisite sense. But suppose that it is not sovereign, or, in other words, that not all events must necessarily bear it out. In that case, there is no reason why we should try to conform to it, unless we independently judge it to be good. But that means that the significance of our behaviour depends finally upon our own judgments of

value; and the concurrence of a deity then becomes superfluous.

The point is, in short, that even the invocation of a deity does not enable us to answer the question why things are as they are. At the best it complicates the answer to the question how they are by pushing the level of exclamation to a further stage. For even if the ways of the deity were clear to those who believed in him, which they apparently are not, it would still be, even to them, a matter of brute fact that he behaved as he did, just as to those who do not believe in him it is a matter of brute fact that the world is what it is. In either case the question *why* remains unanswered, for the very good reason that it is unanswerable. That is to say, it may be answerable at any given level, but the answer is always a matter of describing at a higher level not why things are as they are, but simply how they are. And so, to whatever level our explanations may be carried, the final statement is never an answer to the question *why,* but necessarily only an answer to the question *how.*

It follows, if my argument is correct, that there is no sense in asking what is the ultimate purpose of our existence, or what is the real meaning of life. For to ask this is to assume that there can be a reason for our living as we do which is somehow more profound than any mere explanation of the facts; and we have seen that this assumption is untenable. Moreover it is untenable in logic and not merely in fact. The position is not that our existence unfortunately lacks a purpose which, if the fates had been kinder, it might conceivably have had. It is rather that those who enquire, in this way, after the meaning of life are raising a question to which it is not logically possible that there should be an answer. Consequently the fact that they are disappointed is not, as some romanticists would make it, an occasion for cynicism or despair. It is not an occasion for any emotional attitude at all. And the reason why it is not is just that it could not conceivably have been otherwise. If it were logically possible for our existence to have a purpose, in the sense required, then it might be sensible to lament the fact that it had none. But it is

not sensible to cry for what is logically impossible. If a question is so framed as to be unanswerable, then it is not a matter for regret that is remains unanswered. It is, therefore, misleading to say that life has no meaning for that suggests that the statement that life has a meaning is factually significant, but false; whereas the truth is that, in the sense in which it is taken in this context, it is not factually significant.

There is, however, a sense in which it can be said that life does have a meaning. It has for each of us whatever meaning we severally choose to give it. The purpose of a man's existence is constitued by the ends to which he, consciously or unconsciously, devotes himself. Some men have a single over-riding purpose to which all their activities are subordinated. If they are at all successful in achieving it, they are probably the happiest, but they are the exceptions. Most men pass from one object to another; and at any one time they may pursue a number of different ends, which may or may not be capable of being harmonised. Philosophers, with a preference for tidiness, have sometimes tried to show that all these apparently diverse objects can really be reduced to one; but the fact is that there is no end that is common to all men, not even happiness. For setting aside the question whether men ought always to pursue happiness, it is not true even that they always do pursue it, unless the word 'happiness' is used merely as a description of any end that is in fact pursued. Thus the question what is the meaning of life proves, when it is taken empirically, to be incomplete. For there is no single thing of which it can truly be said that this is the meaning of life. All that can be said is that life has at various times a different meaning for different people, according as they pursue their several ends.

That different people have different purposes is an empirical matter of fact. But what is required by those who seek to know the purpose of their existence is not a factual description of the way that people actually do conduct themselves, but rather a decision as to how they should conduct themselves. Having been taught to believe that not all purposes are of equal value, they require to be guided in their choice. And

thus the enquiry into the purpose of our existence dissolves into the question 'how ought men to live?'

IV

The question how men ought to live is one that would seem to fall within the province of moral philosophy; but it cannot be said of every moral philosopher that he makes a serious attempt to answer it. Moreover, those who do make a serious attempt to answer it are mostly pontiffs, who approach it wrongly. For having decided, on metaphysical grounds, that reality is of such and such a character they try to deduce from this the superiority of a certain rule of life. But, quite apart from the merits or demerits of their metaphysics, it is a mistake on their part to suppose that a mere description of reality is sufficient to establish any rule of life at all. A familiar instance of this mistake is the claim that men ought to live in such and such a way because such and such is their real nature. But if what is meant by their having such and such a real nature is that they really are of the nature in question, then all that can possibly be established is that they really do behave in the manner indicated. For if they behaved differently, they would thereby show that they had a different nature. Thus in telling men that they ought to live in accordance with their real nature you are telling them to do what they do; and your pretended rule of life dissolves into nothing, since it is equally consistent with any course of conduct whatever. If, on the other hand, what is meant by a man's real nature is not the nature that he actually displays but the nature that he ought to display, then the moral rule that the argument is supposed to justify is assumed at the outset, and assumed without proof. As a moral rule, it may be acceptable in itself; but the supposed deduction of it from a non-moral premise turns out inevitable to be a fraud.

It is not only metaphysicians who commit this fallacy. There is, for example, a brand of 'scientific ethics' according to which the right rule of life is that which harmonises with the course of human evolution. But here again the same ambiguity arises. For if 'the course of human evolution' is

understood as an actually existent process, then there is no sense in telling people that they ought to adapt themselves to it, for the very good reason that they cannot possibly do otherwise. However they may behave they will be acting rightly, since it is just their behaving as they do that makes the course of evolution what it is. In short, if progress is defined in terms of merely historical development, all conduct is progressive; for every human action necessarily furthers the course of evolution, in the straightforward sense of adding to its history. If, on the other hand, it is only some among the many possible developments of human history that are considered to be progressive, then there is some sense in saying that we ought to strive to bring them about; but here again the moral rule which we are invited to adopt is not deduced but simply posited. It is neither itself a scientific statement of fact nor a logical consequence of any such statement. By scientific methods we can indeed discover that certain events are more or less likely to occur; but the transition from this to deciding that some of these possible developments are more valuable than others carries us outside the domain of science altogether. In saying this, I do not wish to repudiate the humanistic values of those who put forward the claims of scientific ethics, or even to suggest that any other system of values is more securely founded. My objection to these moralists is simply that they fall into the logical error of confusing normative judgments of value with scientific statements of fact. They may have the advantage of the metaphysicians, in that their factual premises are more deserving of belief, but the fundamental mistake of trying to extract normative rules from supposedly factual descriptions is common to them both.

In moral, as in natural, philosophy it is characteristic of the journeyman to have detected the flaw in the method of the pontiffs, but here also they have purchased their freedom from error at the price of a certain aridity. For not only do they not attempt to prove their judgments of value; for the most part they refrain from expressing them at all. What they do instead, apart from criticising other moral philosophers, is

to subject the terminology of ethics to logical analysis. Thus the questions that they discuss are whether the term 'good' or thr term 'right' is to be taken as fundamental, and whether either is definable: whether it is a man's duty to do an action or merely to set himself to do it; whether his duty is to do what is objectively right or merely what he thinks to be right; whether the rightness of an action depends upon its actual consequences, or upon its probable consequences, or upon its consequences as foreseen by the agent, or not upon its consequences at all; whether it is possible to fulfil an obligation unintentionally; whether the moral goodness of an action depends upon its motive; and many other questions of a similar sort. Such questions can be interesting, though they are not always made so, and I do not wish to say that they are not important; but to the practical man they must appear somewhat Academic. By taking a course in this kind of moral philosophy a man may learn how to make the expression of his moral judgments secure from formal criticism. What he will not learn is what, in any concrete situation, he actually ought to do.

I think, then, that it can fairly be made a reproach to the journeymen that they have overlooked the Aristotelian principle that the end of moral philosophy is 'not knowledge but action'. But their excuse is that once the philosopher who wishes to be practical has said this, there is very little more that he can say. Like anyone else, he can make moral recommendations, but he cannot legitimately claim for them the sanction of philosophy. He cannot prove that his judgments of value are correct, for the very good reason that no judgment of value is capable of proof. Or rather, if it is capable of proof, it is only by reference to some other judgment of value, which must itself be left unproved. The moral philosopher can sometimes affect men's conduct by drawing their attention to certain matters of fact; he may show, for example, that certain sorts of action have unsuspected consequences, or that the motives for which they are done are different from what they appear to be; and he may then hope that when his audience is fully aware of the circumstances it will

assess the situation in the same way as he does himself. Nevertheless there may be some who differ from him, not on any question of fact, but on a question of value, and in that case he has no way of demonstrating that his judgment is superior. He lays down one rule, and they lay down another; and the decision between them is a subject for persuasion and finally a matter of individual choice.

Since judgments of value are not reducible to statements of fact, they are strictly speaking neither true nor false; and it is tempting to infer from this that no course of conduct is better or worse than any other. But this would be a mistake. For the judgment that no course of conduct is better or worse than any other is itself a judgment of value and consequently neither true nor false. And while an attitude of moral indifference is legitimate in itself, it is not easily maintained, for since we are constantly faced with the practical necessity of action, it is natural for most of us to act in accordance with certain principles; and the choice of principles implies the adoption of a positive set of values. That these values should be consistent is a necessary condition of their being fully realised; for it is logically impossible to achieve the complete fulfilment of an inconsistent set of ends. But, once their consistency is established, they can be criticised only on practical grounds, and from the standpoint of the critic's own moral system. To live without values on any kind is pratically impossible, but there is no well of truth, whether natural or supernatural, from which they can be drawn. They may indeed be taken upon authority; but the decision to submit oneself to authority on such a point is itself a judgment of value. In the last resort, therefore, each individual has the responsibility of choice; and it is a responsibility that is not to be escaped.

V

The same considerations apply to the philosophy of politics. That moral and political philosophy are intimately connected is fairly widely recognised; but the nature of their connection is still a subject of dispute. Thus some philoso-

phers believe that morals can be logically subordinated to politics. They think that if they can establish the proper forms of political association they will be able to deduce from this how men ought to live. But, as we shall see, it is the opposite that is true. A political system may take one form or another; and, in any actual case, there will usually be an historical explanation of its taking the form that it does. But even if its existence can be historically accounted for, there still remains the question whether it is worthy of allegiance. Political institutions are not sacrosanct. It may, in certain circumstances, be beyond the power of a given individual to change them, but it does not follow that he is bound to think them good. That they are what they are is an unmistakable fact, but it does not follow that they are what they ought to be. And the question what they ought to be is ultimately a moral question. It is for the individual to answer it in accordance with the values that he himself adopts.

The confusion of fact with value, which we have seen to be a feature of certain moral systems, is equally a pitfall to political philosophers. Thus Plato seems, in his *Republic,* to look upon his ideal city-state as the unique embodiment of the reality of 'justice'; and he seems even to suggest that in depicting the structure of this political community he has answered the moral question how men ought to live. But what he does not appear to have seen is that to assert that true, or real, justice is to be found in such and such a set of institutions is not to make a statement of fact at all, but rather to lay down a standard. It is not a way of describing the institutions in question, but of making a certain claim for them; and the claim is that they ought to be adopted. It may be objected that what is claimed is not merely that they ought to be adopted, but that they ought to be adopted because they are truly just. But the point is that to say that they are truly just is, in this usage, no more than another way of saying that they ought to be adopted: the one statement is not, as it is made to seem, a justification of the other, but simply a repetition of it. Thus, if anyone thinks, as he well may, that Plato's institutions are not the best possible, he may devise a diffe-

rent Utopia; and he too may seek to recommend it by saying that it alone fulfils the true conditions of justice. In saying this he will be disagreeing with Plato, but he will not be formally contradicting him; for neither party is making a statement of fact. What makes this easy to overlook is the occurence in such a context of words like 'true' or 'real'; for it is assumed that they are being given their ordinary descriptive use. But, in fact, their use in these contexts is not descriptive but persuasive. They serve only to put a little halo round the principles that the speaker wishes to recommend. Accordingly, the question whether one or other of two divergent political systems has the better claim to be considered just is a question, not of truth or falschood, in the ordinary sense, but of deciding where to give one's allegiance: and the answer to it will depend upon the system of values of the person who is called upon to judge. Thus, so far from its being the case, as Plato seems to have thought, that the choice of political institutions can determine how men ought to live, it is a previous conception of the way men ought to live that determines the values of the institutions themselves.

For Hegel, the perfect embodiment of justice was not an ideal Republic but the contemporary Prussian state; and he based this illiberal view upon the principal that the real was the rational. But this convenient principle turned out to be two-edged. For while it was used by conservatives to prove that whatever happened to exist was best, it occurred to some followers of Hegel to argue that since the contemporary Russian state was palpably irrational it was not wholly real; and they then conceived it to be their duty to try to put something more real in its place. In so doing they performed a political service; but they also unsconsciously rendered a service to logic. For their inversion of Hegel's principle helps us to see how wretchedly ambiguous it is. Thus, if the word 'real' is used to mean 'existent' and the word 'rational' is used, as Hegel seems to have intended, to mean what is in accordance with logic, it will be necessarily true that everything that is real is rational; for what is logically impossible cannot exist. On the other hand, it will not be true that everything that is

rational is real; for many states of affairs that do not exist are logically possible. The word 'rational', however, can also be used, and is indeed most commonly used, as a term of value. As applied to a political system, it serves to claim that the system is such as to bring about the ends of which the speaker approves; and it carries the implication that the ends in question are such as any reasonable man would share. But if the word 'rational' is used in this sense, the statement that the real is the rational is by no means necessarily true. For, whatever may be the set of values that is ascribed to the reasonable man, it is an open question whether they are satisfied. Assuredly much that exists will not come up to them, and very likely nothing exists that does. But, thirdly, the word 'real' may itself be used as a term of value; and in that case the principle that the real is the rational becomes entirely verbal. It merely expresses the speaker's intention to use the words 'real' and 'rational' as equivalent terms of approbation. Thus in the sense in which it is true the principle is trivial, and in the sense in which it is not trivial it is not necessarily true.

The merit of this example is that it again brings out the point that, in politics as in morals, the fact that something is what it is does not by any means entail that it is what it ought to be, nor does the fact that something is considered valuable by any means entail that it exists. Within the domain of fact, the study of politics can yield as fruitful hypotheses about the ways in which political institutions develop. It can enable us to assess the probability that from a given set of circumstances a given situation will result. But over and above this, there remains the question what it is that we desire to bring about. Thus, when Marx said: 'Philosophers have previously offered various interpretations of the world. Our business is to change it', he was making a judgment of value. He was implying that the existing state of affairs was not what it ought to be, and consequently that it ought to be changed. He himself, indeed, might not have admitted this, because of his historical determinism. He might have replied that in saying it was 'our business' to change the world, he was merely calling upon his contemporaries to fulfil their necessary histori-

cal role. But if their role was really determined for them, then they were bound to fulfil it, and there was no sense in urging them to do so. The call to arms was needed to bring about something that Marx wished to happen; it was designed to influence events, not merely to encumber fate with help. That the future will be what it will be is indeed an analytic truth; but it does not prevent its also being true that the future will be what we make it. What changes are possible at any given moment is a subject for scientific enquiry; but the decision, which we then have to make, that one or other of these changes is the most desirable is not itself a scientific hypothesis, but a judgment of value. It represents a moral choice.

No more than the scientist is the philosopher specially privileged to lay down the rules of conduct, or to prescribe an ideal form of life. If he has strong opinions on these points, and wishes to convert others to them, his philosophical training may give him a certain advantage in putting them persuasively; but, whether or not the values that he recommends are found to be acceptable, it is not from his philosophy that they can derive their title to acceptance. His professional task is done when he has made the issues clear. For in morals and in politics, at the stage where politics becomes a matter of morals, there is no repository of truth to which only the learned few have access. The question how men ought to live is one to which there is no authoritative answer. It has to be decided by each man for himself.

JEAN-PAUL SARTRE

THE RESPONSIBILITY OF THE WRITER

Dostoevsky has said: Every man is responsible towards everyone for everything. This statement becomes truer from day to day. As national collectivism becomes more and more part of human collectivism, as every individual becomes more and more part of the national community, we may say that each one of us becomes more and more responsible, more and more widely responsible.

We held every German who did not protest against the Nazi régime responsible for that régime, and should there exist among us, or in any other nation, any form of economic or racial oppression, we hold responsible all those who do not denounce it. And in whatever part of the world an injustice may be committed, there are in these days so many means of communication and of exchanging news between nations, that we, too, begin to bear the responsibility for that injustice.

So that phrase, dear to the Americans, of one world, means many things, but among others it means that everyone is responsible for everything that goes on in the world.

I think we are all in agreement on this point. But if the shoemaker or the doctor is responsible as a man for everything that goes on in the world, this obviously doesn't mean that he is responsible in his capacity as doctor or shoemaker.

The shoemaker as a shoemaker has a limited responsibility which consists in making good shoes. The doctor can, in the exercise of his profession, find occasions to throw himself wholeheartedly into the struggle in fighting against the unhealthiness of some particular district, in fighting against certain practices in factories where hygienic conditions are not maintained, but in his capacity as a doctor, he is obviously not responsible for this or that persecution, as for exemple anti-semitism.

Now, if the specialist as such is really not responsible for everything to everyone what is the responsibility of those specialists whom we call writers? Is their responsibility as men reflected in its entirety in their work, or does the writer's responsibility rather function in the narrow limits of his speciality, that is to say, with regard to those special problems which are set by the art of writing?

This is the subject which we are going to discuss today. To clarify the issues we will limit the question to the problem of prose.

There are, in fact, two ways of using words.

In one case, it is a question of using them as conventional signs, of going beyond the word itself towards the object which it signifies and of gathering words together so as to build up meaning and ideas.

On the other hand there is a way of considering words as natural objects. In this case we do not separate them from their meaning, but their meaning serves, so to speak, to quicken them, like a soul, and in this case there is no longer any question of grouping them together to form ideas, but of establishing them between relations entirely different but really no less natural.

To put it another way there are two attitudes: prose and poetry. What we may ask of someone who uses words to name objects cannot be asked of one who uses words in another fashion, that is to say, who uses them as objects whose grouping produces certain effects on us like the colours of a picture.

We cannot reproach a poet with denying, in his capacity as a poet, his responsibility as a man. We may reproach him with being nothing but a poet, that is to say, with not having also, as a man, the sense of his responsibilities, but we cannot reproach him for not having entered as a poet into a social conflict or constructive movement.

We shall, however, confine ourselves to the art of prose.

When the Germans had an oppressive nazi government, it was obviously the duty of anti-nazi Germans to protest, to denounce and to resist, whether they were writers or whether they were not. But, in point of fact, it was impossible for them to exercise their function as writers, and they protested or denounced in other ways: they might join clandestine associations, they might commit an act of protest, if they were professors for example they might leave the university or resign their Chancellorship, when a Jewish colleague had been dismissed; but, in any case, there was no question of protesting through their writing.

So it is possible to imagine a man who belongs to a clandestine association and who, while risking his life in a way that justified his existence, might yet have continued to write, assuming he had the time, works entirely free from any political significance.

And, inversely, under the Occupation, many writers collaborated in clandestine papers, and those whose resistance was limited to this work have always felt a sort of inferiority complex towards those who, on the contrary, were engaged in actual fighting; as if, in fact, it were not enough to resist on the literary plane–as if that were 'mere literature'.

So that there is a sort of oscillation in the concept of literature, whether in fact we conceive literature as something issuing directly from the human situation, which, in consequence, implies full human responsibility, or whether we write as might be said 'for writing's sake'. And precisely because we are not quite clear what literature is, we come on theories current amongst the writers themselves as to the

non-responsibility of the writer. In a way, we think that to name a thing is to touch it lightly, touch it without doing it any harm.

Here is a glass on this table. When I name it as such, it would seem, theoretically, that the glass remains perfectly indifferent; that it is in no way changed by the name I have just uttered; that it stays exactly as before, in the same place, and that this brief word I spoke in no way altered the situation. So that if in reality to speak does not mean changing anything, if in reality to speak is to bring together words which have no effect on situations, the writer can speak with an absolute non-responsibility.

Literature, since it can't change the glass by speaking of it, can only do one thing–try to copy it as well as possible in words, as the realistic painter copies it in colours, that is to say, try to reproduce the different sensations evoked by the glass. In that case, to speak would simply be to set up a world of meanings outside that of action and of reality, which would reflect reality without modifying it. Literature would be, like consciousness, a by-product.

This view springs from pernicious misconception, easily enough detected provided we go back to origins and ascertain what language and prose really are; what is the conscious or unconscious aim, the explicit or latent design, of a writer.

And this is what we shall examine first.

Prose is an attitude of mind, and in prose our glance traverses the words and moves on towards the meaning. The words are thus vehicles of ideas. When they have performed their function we forget them.

Each of us could perhaps expound one of Descartes' theories–for example, the famous 'I think, therefore I am', using words which would perfectly express this notion and would yet be quite different from those used by Descartes; he would, in short, be using words in the service of the idea.

The truth is that every idea can be expressed in many ways, different and equivalent. Therefore let us keep in mind that language indicates an idea or an object; in other words, it

reveals. Language is a human act of revelation. For me, and for others, words bring an object out of the shadow and embody it in the active world of things seen and known.

It is true that when I say, 'the glass', I apparently change nothing. Actually, by naming it, I bring it out of the shadow for myself and for my neighbour, who may not have noticed it, who may have had a vague general view of this room, in which the glass passed unperceived. Thus from that moment the glass exists for him, and his universe is changed thereby, however trivial the change may be. There is now for him an object which exists and which before did not exist. I named it and, because of this, he realised that it is a component of the universe and has something to do with him.

When we remember that people have used violence and torture just to extract one word (a telephone number, for instance, and address, or a name), we understand how important the act of naming is, and how to name a thing is to transform it.

How transform it?

First of all by removing an object from the immediate to the mediatised state in the world of human knowledge, consciousness and culture. All of us do many things that we should prefer to ignore because we do not want to be responsible for them. We do them without paying attention, we gloss over them in silence, we go through our lives passing actions over in silence just because we do not want to name them. To pass them over in silence means committing them without a conscious reflex, without coming back to look at them; we act, we do not watch ourselves act.

To name one of these actions, is to serve it up, whatever it may be, to its author, saying: 'That's what you're up to at present, get to grips with that'. The deed, once named, loses its innocence. In a fashion language does away with innocence. Language brings the person face to face with his responsibilities.

The oppression of negroes is nothing, so long as no one says 'negroes are oppressed'. Up till then nobody realises it,

perhaps not even the negroes themselves; but it only needs a word for the act to take on a meaning.

From the moment in which I give a name to my neighbour's conduct, he knows what he does. In addition, he knows that I know it, and in consequence his attitude towards me is modified. He knows that others know it or could know it, and his conduct comes out of the subjective and becomes part of the objective mind.

Literature therefore, precisely because it is prose and it gives names to objects, consists in moving immediate, unreflected, perhaps ignored actions on to the plane of reflection and objectivity.

In speaking I know I make a change. It is not possible for me to speak if it is not in order to make a change, unless I am talking just for the sake of talking; but to talk is to make a change and to be conscious of making it.

Do you know that wonderfully significant remark in the *Chartreuse de Parme?* La Sanseverina and Fabrice have a vague feeling for each other which causes Count Mosca much anxiety. Watching the carriage, in which they are travelling, he exclaims: 'If the word love pass between them I am lost'. This means that if the thing be once named it is done. The name is enough.

Well, the writer, *whether he wishes it or not,* is a man who gives the names of love and hate to undefinable relationships between mankind, who gives to social relationships the names of oppression and fellowship. I say: whether he wishes it or not, since he can, obviously, choose not to speak of them, but silence is also a word since when one is dealing with the world of language, silence defines itself in relationship to words. Silence is a sort of cement between words, and it *means* something. To be silent is yet to speak; one does not say of a dumb man that he is silent.

If therefore a writer has chosen to be silent on one aspect of the world, we have the right to ask him: why have you spoken of this rather than of that? And since you speak, in order to make a change (since there is no other way you can speak), why do you want to change this rather than that?

Why do you want to alter the way in which postage stamps are made rather than the way in which Jews are treated in an anti-semitic country? And the other way round. He must therefore always answer the following questions: What do you want to change? Why this rather than that?

Thus we may ask the writer: Why do you want to speak, and of what, on the whole, do you want to speak?

But, moreover, the writer is one who, when using language, groups words in a way he hopes will be attractive. Why does he do this? I think a writer speaks in order to be recognized by others, in the way in which Hegel speaks of human consciousnesses recognising each other.

I think we have misunderstood what the æsthetic presentation of a thing means. It is true that æsthetic values always involve a presentation at a certain distance, the object is moved back, so to speak, from the spectator. There is no monster, said Boileau, which does not become agreeable if it is imitated by art. This means that if the artist shows a wound, or something ugly, or an act of injustice, in a work of art, he does not aim at appealing to the spectator directly through the flesh, as, for instance, one would try to do if one needed help or money. Thus a belief has arisen that æsthetic presentation means pure presentation, non-committal presentation, enabling the writer to escape and declare non-responsibility.

Let us try to understand what æsthetic pleasure means and we shall perhaps understand what this presentation means. The writer wants his work to be regarded not as a cry rising from his animal self, under the impact of pain, bewilderment of fear, but as the result of a planned creation, that is to say, doubly free; free first of all as a creation, since by its very definition if we create something it means that the germ of that thing was not wholly contained in the preceding moment. If we create, it means that there is something new in relation to any forecast that might have been made at the immediately preceding moment. Free, secondly, in the sense of planned, that is to say, as an activity which regulates itself by its own laws. Here we find the second sense of freedom,

autonomy, the possibility of acting by the making of laws and not under the stress of laws. Therefore this double character implies that the author, when he has been at pains to invent something and create it according to a plan, asks to be recognized as free because he is the author of a free creation.

The reader, on the other hand, does not bring to the book or to the work of art a judgment of fact but a judgment of value. It is customary for a hostess when she sees that a discussion of such and such a book or such and such a plan threatens to become heated, to remind people that all this is an affair of taste and it is polite to say : 'I like or I don't like such a book', because it is understood that you don't like it in the same way that you may dislike shrimps or tomatoes; but not to say 'this book is good or this book is bad'.

We have recourse to this evasion for a very simple reason. If you say, 'this book is good', that means, 'I hold people guilty who do not think that it is good'; or if you prefer, 'I insist that everybody in the community to which I belong shall recognise this book as good'. It is this insistence which offends people. But insistence on whatever it may be always postulates the freedom of the person to whom it is addressed. You must, therefore you can. I absolutely cannot insist on a person's making an æsthetic judgment if he be not free: he would be the slave of his taste. And I myself–at the moment when I insist that a person by stating the simple formula, 'this book is good', asserts as I do the merits of this book–I declare at one and the same time (as I have told you) that I am in the presence of a planned creation, and that at the same time an appeal is being made to my freedom.

An appeal is made to my freedom because I am asked to give a universal judgment: 'this is good'. I am not asked to develop an emotion on the individual plane, on the plane of my own passions and complexes; I am at once asked to put myself on the universal plane. Therefore I am addressed in so far as I am a free person, and that is the meaning of the æsthetic perspective. It isn't that I am not meant to be indignant with injustice, it isn't that things are presented to my impartial self; no: it is hoped that my judgment will be invol-

ved, but it must be freely involved. Such appeals are not addressed to the flesh, but to what is truly human is man, to his liberty.

Æsthetic judgment then is the recognition that I am face to face with a certain form of freedom, the freedom of the creator; secondly and simultaneously, the Consciousness in virtue of the object confronting me, of my own freedom, and, lastly, an insistence that other men in the same circumstances should enjoy the same freedom.

Thus, as you see, a book conceived on the æsthetic plane is really a summons by one freedom to another, an æsthetic pleasure an active awareness of freedom inducted by its object.

And since literature is a constant vindication of human freedom, since in its quest of beauty it invokes that freedom, it is untrue to say that there is such a thing as pessimistic literature. There is only good and bad literature. If literature is good it is never pessimistic, because, apart from any subject it may treat, it invites its readers to range themselves on a plane on which they are free and on which, therefore, they can *change* the things they are shown: in themselves, if these are concerned with descriptions of psychological and subjective indignities; in the world, if they have to do with social injustice.

Thus the writer is a man who appeals to the freedom of others so that that freedom may recognise his own. And since liberty doesn't just remain looking at itself but fulfils itself, he makes this appeal in view of something which he wants to change.

It for a moment we compare the writer to the politician, we see that the politician may put before himself the aim of achieving freedom; but that he has no other means of achieving it except through violence. The violence may be reduced to a minimum, but it cannot be suppressed altogether, since it must anyhow be used against those who seek to do away with the freedom which he wants to make safe for the world. It is the famous question: Should one in a democracy allow the enemies of democracy to exist? The writer on the

contrary finds himself on ground where, aiming at freedom like the politician, wanting, like the politician, to achieve the reign of humanity, he has no need to commit violence. He rejects violence.

Among words there is a possible violence which consists in lying, in suppressing, in dissimulating. But then, we are no longer on the plane of literature, we are on the plane of propaganda and advertisement. If we really want our work to be good we aim precisely at making an appeal, without violence, to freedom.

Thus we can, at this stage, define in wide terms the responsibility of the writer.

If the writer is a maker of literature; in other words, if he writes, it is because he is assuming the function of perpetuating, in a world where freedom is always threatened, the assertion of freedom and the appeal to freedom.

A writer who does not take his stand on this ground is guilty; he is not only guilty, but he soon ceases to be a writer.

One of the most curious things which could be noticed during the Occupation was the growing uneasiness of Drieu la Rochelle. Drieu la Rochelle, who was certainly one of the sincerest and perhaps one of the most pathetic among those who deceived themselves, had a review in which he regularly insulted muzzled men, men who could not answer back, who were not free. Well, this man, who was not without insight, gradually became uneasy, and this showed in his writings; anger gave way to qualms of conscience, and finally he abandoned his review, just because he was speaking to people who could not answer back, just because he was speaking to people who were not free to pass judgment on what he wrote. His voice fell silent just because of that. You cannot write, you cannot speak in a desert.

Thus, since this is what the writer wants, we may say that he is once and for all responsible for human freedom. But here we come up against far more concrete and far more difficult problems; should he, in that case, be, like the late M. Benda, a scholar, and without entering the hurly-burly, since the hurly-burly is always unjust, ponder over the ideas of

eternal good, of eternal justice, of the true, the truth and the eternal. Does he betray his vocation if he speaks of Nazis, of Spain, of Resistance in oppressed nations, of the Jewish question, of the proletariat, of the coming war? Is he merely the custodian of eternal values? The answer must be No. To begin with, we are not custodians of eternal values since freedom is a concrete thing.

When I say that a book is an appeal to freedom, I am not talking about an appeal to an abstract freedom which would simply be a sort of meta-physical function of manking–of which we know nothing. It figures in philosophical treatises, but nobody preconises a course of action with a view to maintaining an absolute, eternal, merely abstract liberty.

When we fight for something, there is a way of wanting that something which is a way of implicitly wanting freedom. We may be fighting only to raise the intellectual level of a certain group, to lay claim on behalf of these people or on behalf of others to some definite rights, and it is in doing this that we perpetuate and assert the freedom of mankind.

On the other hand, if we confine ourselves to writing on freedom in general, we simply contribute, as I shall show you presently, to oppression, since total oppression is possible in the name of freedom.

Freedom is made, as each specific need arises, by concrete actions in which it is implicit, and therefore when we speak of the participation of the writer, of the responsibility of the writer, it does not mean participation in the service of an abstract freedom. The freedom to which the writer appeals when he writes is a concrete freedom that realises its function in something concrete. It is to a concrete indignation concerning some particular event, it is to the will to change a specific institution that he appeals.

In order fully to understand what I have been saying, we must enter into certain historical considerations, because, fundamentally, besides what I said to you just now (that is to say, that the essence of literature is the maintenance of freedom), there is no *a priori* problem of the writer's responsibility; it varies with the times. One may say that it isn't only

the writer who is responsible for his degree of responsibility, it is also the social structure of his age. A writer of the eighteenth or the fifteenth century was not responsible in the same way as is a writer of the twentieth century. There have been periods, the Middle Ages, for instance, in which the writer could in fact contemplate eternal good or anyhow indulge in the illusion of contemplating it.

Why? Because there was little solidarity among social groups; because it was easy to picture a small community living in a relatively isolated manner, and, in consequence, a band of scholars; because books were little read, except by a special class, and that special class possessed a ready-made ideology, the Christian one, and because beyond all this there was a fixed power, the Church or the State, which maintained this ideology.

The stronger the ideology held by the governing classes the less the writer, who is always in touch with the governing classes, is responsible, the more he inclines to be merely the guardian of that ideology, and as it always fancies itself to be eternal, it is obvious that he is going to be an observer of eternal values.

Therefore the writer at certain periods such as those I have mentioned contented himself, on the surface, with establishing the values and ideology of the class at the moment in power. An yet he did more than that; being a writer, he somehow placed them face to face with freedom. His work was a constant appeal to human liberty, because without even realising it himself, implicitly, by the mere fact of presenting these values, holding them up to observation and discussion, by the mere fact of putting a name to them, he gave an invitation to go beyond them. To speak of an ideology as of a 'given' thing is indeed a first step to going beyond it.

You find a certain type of period, for example, the eighteenth century, in which there is an ideological liquidation, in which one class is about ot replace another, in which an ideology liquidates itself–by dint of criticism.

In such times the writer is necessarily involved in the march of history. His task of presentation, of criticism, of set-

ting ideologies face to face with freedom, goes, together with the criticism which it engenders, right to the heart of society, since a shifting of class values is in progress.

You all know what responsibility fell to the lot of eighteenth century writers such as Rousseau and Voltaire. But theirs, of course, was an age of liquidation.

The nineteenth century, on the other hand, marked the end of the revolutionary apocalypse, the birth of a new ideology, the liberal ideology: political rights for all, the existence of an élite founded on work, progress and frugality. At this time, instead of falling into line with a class whose ideology was firm and stable as in the Middle Ages, instead of aligning himself with a rising class, engaged in liquidating the ideology of those who were once oppressed, the writer was out of harmony with the class who produced him, he was in opposition to that ideology. At this time he had no grip on the proletariat or else he ignored it and, being unable to furnish his own class with ideas, since it had a stable and ready-made ideology, he was relegated to the contemplation of pure values, that is to say, into a sterile appeal to freedom.

To appeal to freedom without a desire to change anything, and only in order that liberty may take her pleasure in the presence of a thing of beauty, is what is known as 'art for art's sake'. This practice of appealing to creative freedom against the useful, against mechanical progress, against class warfare, is a way of being at one and the same time against the bourgeoisie and remaining materially attached to it.

The bourgeoisie is delighted to pay a writer to inveigh against its philistinism, its lack of taste and intelligence, when such wrath might have been directed on the grim reality of oppression–which would be far more inconvenient.

Thus the notion of art for art's sake derives from the comfortable theory that the writer, not being in harmony with his own class, or indeed with any other, cannot help anybody.

Hence springs the notion that the writer is irresponsible, that is to say that he is free solely to create, not to create in innocence.

There is no innocent literature. As St Just said, 'one cannot govern in innocence', so we must say: 'we cannot speak, we cannot write in innocence'. Writers are guilty of having maintained too long the doctrine of art for art's sake.

Today the situation is altogether different, because first of all no one believes any longer in non-responsibility or in art for art's sake. The Occupation, for instance, showed many people that literature today is bound up with democracy. If you cannot write freely addressing yourself to free men, you cannot write at all.

The example of Drieu, of which I spoke, as also that of the Resistance writers, shows that literature is so closely allied to democracy that not only must she defend it, but that when democracy is attacked by armed violence literature must also be defended by armed violence.

And so, as you see, the writer's position calls for a certain type of human society. It cannot exist in all societies; in an oppressed society literature ceases to exist, and it was not due to chance that Nazi German literature and Italian Fascist literature were so bad.

Secondly, there is an infinite widening of the public–but on the surface, as you shall see.

I said just now, one world; that is why today we can observe a strange phenomenon, which is that writers who do not deserve, and perhaps never will deserve, their reputation, writers such as myself and many others of my generation, have already a public bigger than writers of the first rank had, for example, in the nineteenth century. One blushes at being translated and read abroad when one thinks of the tiny circle who recognised Baudelaire in his lifetime. But this is a phenomenon which means no more than this, that there are news-papers, wireless, the cinemas. Yet, at the same time, while enlarging the writer's publics, it places on his shoulders far greater responsibility, since he has to know many more things and to speak of many more things.

The writer of today, however, still comes from the bourgeois class, or is, in any case, read by the bourgeois class. If

those words bourgeois class jar on you because they have a political flavour, let us say if you prefer, that the writer is read by the governing social stratum, by professional men, by what we call the enlightened few. He speaks to doctors, to lawyers, civil servants, teachers. But these social strata are just now busy achieving the liquidation of their own ideology. We have to deal with a paradoxical situation. In the eighteenth century the writer wrote for a rising class, which was of its own accord criticising abuses and prejudices. In the nineteenth century the writer found himself shut out both from a proletariat of which he knew nothing and from a middle class rooted in a very stable ideology, who asked nothing from him but to provide them with beauty.

Today, those who come to the writer, who write every day to every writer in the world to ask for advice, for help, for an ideology, are still bourgeois, well-meaning bourgeois, intellectuals, professional men, who are helping in the liquidation of bourgeois ideology, who know that liberalism has had its day, who see the doctrine of *laisser-faire* replaced everywhere by planning, and individualism by State intervention, who have no longer the same peace of mind about their own property, who moreover have often lost the major part of what they owned.

These people, who mean well, come to the writers, but they are still bourgeois. They form the writer's public and place him whether he wishes it or not under the obligation of remaking an ideology for a class which, while still in the ascendant, is in process of liquidating itself.

On the other hand, he seldom reaches, perhaps less than ever today, the most important part of all national communities, the peasants and the workers. He cannot reach them for the same reason which hindered him from reaching the nineteenth century bourgeoisie; he cannot reach them because the most active, the most enlightened among them already possess a ready-made ideology. The worker's society is organised as a closed society, it has a wartime ideology: determinism, materialism.

The writer in so far as by his function he postulates and insists on freedom, cannot furnish the governing class, nor any other class, with any ideology, except one which insists on the freedom of any who still remain oppressed. And, on the other hand, he cannot address himself to those whose freedom he desires, unless he becomes a member of a party and acts as a member of that party by becoming a propagandist, by allowing his art ot become propaganda; and so calling for the death of literature and ceasing to be a writer.

Thus it is not possible that the writer should accept the position of speaking only to the bourgeoisie. He must speak of others, he must speak *for* them and he must speak *to* them. But he cannot. He is responsible in so far as he is a writer, because he must claim their liberation; he feels himself guilty as a member issuing from or attached to the oppressing classes, and yet he has no other audience than the men of good will in the class which is disappearing, which still governs and begins to be conscious of being an oppressing class. Those to whom he wants most urgently to speak will not listen to him.

If we wish to discover of what he should speak today, things become more complicated. He springs from a class which made the Revolution of '89. He remains attached to it whether he likes it or not, since one does not cease to be a bourgeois just by wishing, and he echoes the principles which lay at the origin of the apocalypse of freedom, that is to say, the principles of '89; *habeas corpus,* freedom of thought, political freedom. But he realises at the same time that these principles are no more than a formula of mystification for millions of people. Mystification for the Louisiana negro; mystification for the worker in a Melun factory; it is nothing but mystification to speak of such principles to them. There must be, he knows, a more complete liberation on the economic and social plane before the principles of *habeas corpus,* political freedom and freedom of thought regain a meaning. Thus, when a writer writes to defend freedom of thought, although he is perfectly right, he feels that he does it with a

bad conscience, because, in one way, it is only his own freedom that he is defending. What does freedom of thought mean to a female boot-and-shoe operative? Thus in the first place there is this obligation: that he must refuse, in the name of certain democratic principles, a certain type of abuse. But, at the same time, he realises that there must be a deeper liberation. Now I have told you that those who desire that deeper liberation have no audience unless they join the Communist Party. More than that, the necessities of action have forced many of these working-class organisations to assert the pre-eminence of machiavellianism over morality, of violence, of opportunism, and in a general way, the doctrine that the end justifies the means.

They have been led to this, not through the ill will of this or that individual, but because the course of war and violence inevitably leads men at a certain stage to these principles; and because there is an end to be attained, which is the total freedom of manking, and this freedom will not be brought about by mankind poems or by all men one fine day suddenly embracing each other. Thus we have a struggle, a war; and the necessity of war involves the pre-eminence of machiavellianism. It is quite obvious that it is not by simply preaching a moral doctrine that one gets things done. So the unhappy writer finds himself in a topsy-turvy situation. He is in agreement as to the end with these organisations of which we speak, wholeheartedly in agreement; he *must* be, because he stands for freedom. But he is in agreement with the bourgeoisie, who brought him up, who taught him his principles, which incidentally are the principles of freedom, in condemning the unconditional use of means to an end. He asserts, by the very fact that he writes, the pre-eminence of morality; he declares that there is a pre-eminence of moral values higher than any machiavellianism. Only, in the name of ethical values, he must demand plainly and peremptorily–for unless he does so he is an oppressor or a trickster–the liberation of all opressed people, proletarians, Jews, negroes, Colonial subjects, occupied countries, and so forth.

If he demands this concretely, if it is not only a question of words, how does he think it will be possible to liberate an occupied country, how does he think one can set about freeing the negroes, or the subject peoples of the colonies? To achieve this one must have recourse to action, and doubtless to violence, and in consequence, fall once more into the machiavellianism which he condemns.

If, on the other hand, he confines himself to condemning machiavellism, briefly declaring that the oppressed must be set free, without adding anything more, then either he is speaking in the air and is merely an engaging but inane idealist, or else he practises a sleight of mind–which consists, so to speak, in drowning the fish. He is wrong either way. He swings from side to side without a pause. And this is the situation in which most of our writers find themselves today; now sickened by machiavellianism, they condemn it whatever it is, forgetting the end which in a certain sense justifies it and then swinging back, for want of a solution, to make-believe. They hark back to condemning a certain act in the name of *habeas corpus,* without realising that *habeas corpus* has no relevance to the present day; that the problem is far deeper, far more complex. Or else, hypnotised by the end in view, and convinced that nothing must be left undone that tends to set men free, they become remorseful, saddled with inferiority complexes and blindly accept the means, losing all ability to judge them. The result is that they contribute to the liquidation of moral standards; they come to justify machiavellianism still more thoroughly. In the end they even cease to be writers; if they are poets they will cease being poets and will finish up by going into advertising.

We have all helped to do away with moral values, all of us writers have subscribed to the assertion that machiavellianism rules the day, because we have an inferiority complex about the end, because we hesitate between the individualistic morality of the eighteenth century and between a social morality, because we are forced to choose between the end and the means.

Or else we keep quiet. Today in many countries, particularly in France, there is a conspiracy of silence. Writers are haunted by scruples about the means or about the end, with the result that we are always keeping something back. There are writers who, for fear of Soviet Russia, that is to say, for fear of the means, will refuse to condemn certain unseemly activities and certain attitudes, such as, for example, Great Britain's attitude in Greece or Palestine. And on the other hand there are writers who, because they are anti-capitalist, and because they care primarily for the end, will keep quiet about a certain number of deportations which have been carried out by Soviet Russia, or about the way she has of handling elections in some occupied countries.

Therefore there is silence amongst us, because it seems that everything cannot be denounced at once. There is silence about war. There are writers who think that America is preparing for war, but since they would like a preventive war in the name of *habeas corpus,* they keep silence about this preparation. There are writers who think that Russia is preparing for war, but as, after all, perhaps war will pave the way for revolution, they too keep silence. I have no idea if these two countries *are* preparing for war, but they certainly would be *able* to do so perfectly easily. Nobody will get up today to say that they should not.

Thus the writer finds himself in a curious situation; he is invested with a responsibility which he doesn't know what to do with, and faced by the most drastic problems that have ever perhaps been presented to mankind. I hasten to add (I don't want to make him out too interesting a character) that in this he is exactly like everyone else; only it happens that since he has chosen to speak, he must speak of all this–and what is he to say?

I think that here too there is a formal attitude which is more or less clear. It is obious that in the name of freedom the writer must condemn injustice, that is to say, evil, wherever it comes from. He must condemn violence. He must condemn no matter what violence, whether it be violence employed by his friends or by his enemies, whether it be violence

employed in order to preserve a certain democracy according to the principles of the eighteenth century. But if he does only this he will always end by condemning the violent deeds of the working class rather than any other, and those of Soviet Russia, because he will be placed in a position in which he forgets the end and deals only with the means.

We must know our guiding principle when we condemn violence. And we must begin by realising that we live in a violent world, that violence was not invented by those who are now using it; that all is violence. But under these conditions the writer must first of all try to construct for his own use a theory of violence, he must understand that there are many sorts of violence. That there is violence to fight violence.

It is possible that there are a million deported persons in certain countries occupied by the Russians. Good. I am told: we must protest vigorously against this. Then, again, people say to me: it is most regrettable that a negro should have been lynched–in Alabama, for example. But it is only one negro. It is a question of one here and one million there.

First of all I should say that from a strictly ethical standpoint there is absolutely no reason for making a distinction between one victim and one million, but I think that is a little over-academic.

Let us try another method of approach. In one of the cases I have mentioned, if that deportation took place it is profoundly blameworthy; but it is a means for arriving at an end. I don't say that *excuses* it, but in these days one must consider it from this angle. The lynching of the negro, on the contrary, is an effect of a situation which tends to go on and on; it is in no way a means to an end, it is an act of pure violence, and it is only the expression of a situation which is that of ten million contemporary negroes, which has been that of ten million negroes before them, and which will be that, perhaps, of ten million negroes after them. In other words, we find ourselves, at that moment, in the midst of a tradition of oppression. In the two cases the oppression does not always spring from the same causes.

I don't wish to defend one point of view against another. I merely want to say that a writer must not condemn violence *a priori;* he must condemn it within is setting and looking on it as a means; and above all, he must understand that he will do well to try not to condemn violence in general and in the abstract, but to sanction in each case the minimum of necessary violence. Because, today, we can do nothing without violence, because all is violence. The question is therefore not to condemn all violence, but only to condemn useless violence.

Otherwise stated, the problem which the writer has to solve for himself and to make clear to others is the problem of the relation between the end and the means. It is a vital problem, and our duty as writers is to try to unravel it.

This leads you on, obviously, if you say to yourself: 'But I don't condemn violence unconditionally, I condemn violence when it doesn't serve a certain end and when it isn't the minimum necessary in order to attain that end'. This leads you on inevitably, as a writer, to state and discuss the problem of the end in view. There is no question of a writer's condemning a theory, an action or a practice, from a purely negative standpoint. He must of necessity condemn on the strength of something he believes in. Thus we must think out again the problem of liberation and of freedom. We must realise that if *habeas corpus* raises a bewildering issue today, that is because we have in mind a deeper, vaster freedom; it is this freedom which we must try to understand, to attain and to achieve.

There is a new freedom to be achieved; therefore we must think about it in a new way. If we are to condemn machiavellianism, it cannot be in the name of a freedom which millions do not possess, it must be in the name of an end which excludes machiavellianism, and that end we must define. In other words, I do not think it possible for a contemporary writer to have a clear conscience, as a writer, if he has not defined a socialism which will provide a concrete and positive freedom, if he is not thinking on that plane, if he has not defined

values which it still recognises as such, but which have lost their influence in the field of plastic art. These are its transcendental values, and they have now crystallised into cultural values. It would be completely wrong to assume that Rembrandt and Michelangelo have vanished for ever from our world; on the contrary, they are vigorously present in it. But they are not with us as Piero della Francesca is with us; they have their place amongst us as cultural values, not as influences.

There you have one of the fundamental problems of the West today. For many centuries specific values and transcendental values were so closely bound together that there was no possibility of discriminating between them. Certainly it is not my opinion that there can be any question of painting or the cinema's producing pseudo-Michelangelos or pseudo-Rembrandts. But I do think that, just as we have seen the vast, static forms of Piero rising with strength renewed out of the chaos the world has shown us during the last fifty years, so it is needful, if Europe is to be herself again, that the transcendent values she alone possessed should be brought back into the common stock and merged into the great stylistic values which are, for the moment, our most precious heritage.

What is the lesson our art has to teach us?

Europe has stressed the view that the great artist has always thrived on discoveries, and that these were both irrational and unpredictable. And that his distinctive trait was a conscious or unconscious impulse to destroy the art which gave him birth and build up another in which the age that was to follow his was manifested in a sort of preview. Such were the basic ideas which, sometimes directly, sometimes by way of vast detours, gave the ensemble of all the arts of the world a European aspect.

It is true that Europe, which the whole world thought of once in terms of liberty, is now to be thought of only in terms of destiny. But we are far too much inclined to forget that this is not happening for the first time.

Say what you will, things were not going noticeably better in the time of the great invasions. I remember watching General de Gaulle gazing at the spacious countryside of Colombey, which now consists of nothing more than fields and forests. And I remember what he said. 'Once upon a time all that land was dotted with farms, and there was in this district an unbroken succession of family names, up to the fourth century. And then, between the fourth and the ninth centuries, all those families died out and not one name survived. France had had a population of twenty millions; only four out of the twenty millions remained.' And then he added: 'And yet ... there still is France'.

Can you seriously say that when Ghengis Khan's armies were marching on Vienna the prospects of Europe looked so bright? Were they bright when Timur came? Or on the morrow of Nicopolis, or even that of Mohacs? And what then was at stake was a matter of life and death, not cultural rivalries or an intellectual inheritance.

And at the time of the Battle of Britain were things going so well? And yet, even in those momentous days, was there anyone in England or even in France who called in question the ultimate truth of Western values?

It was not so much our defeat as what followed it that sets us thinking of the death of Europe. But it is far from certain Europe is dead; what is certain is that Europe is abandoned, or, rather, that it is wilfully abandoning its values and preparing to die in the same manner as any ruling class or any long-established Empire wills to die from the moment when it loses the will to live.

Man is being whittled down by the masses as he once was by the individual. Masses and individuals have the same habit of locating problems where there is no problem; they shirk the real issues because the real issue would have to be faced squarely. It is not, perhaps, incumbent on the individual to be himself, but it is up to each of us to build up Man by such means as he has and the first of these is an attempt to form a clear conception of him.

What today are the values of the West? We have seen enough of rationalism and progress to know that these are not. Optimism, the faith in progress, are rather American and Russian values than European values. The first European value is the will to self-awareness; the second, the will to discovery. It is the same sequence of forms as we found just now in painting. It is that endless struggle of psychology against logic that we have seen in the novel and we see, also, in our forms of thinking. It is the refusal blindly to accept a form imposed by authority, because, after all, it has so happened that sea-captains have discovered parrots, but so far no parrots are known to have discovered skippers.

The strength of the West lies in its acceptance of the unknown. True, there is a humanism possible to European man, but we must tell ourselves quite frankly that it is a tragic humanism. We are confronted by an unknown world, we face it consciously, and this will to face it consciously is ours alone. For–let us make no mistake about this–the will to discovery and awareness, regarded as fundamental values, is peculiarly and exclusively European. You will have seen these two activities of the will at work, day in, day out, in the scientific field. If we wish to define a form of intellectual activity today, we begin by making clear its starting-point and the nature of its investigations. Columbus knew better where he started from than where he was going. And we can base a truly humane attitude only on the tragic because man does not know where he is going; and on humanism because he knows where he sets out from, and whereon his will is set.

The art of Europe is not an inheritance; it is a system of will in action; nor may the Europe of tomorrow be an inheritance–but will or death.

Are we dying? I spoke just now of the Battle of Britain. None of us has forgotten his impression when Churchill said that never since Thermopylæ had so small a number of men saved the freedom of the world. Well, even if the British Empire were in its death-throes–which, to my thinking, it is *not*–we can but wish for all the Empires that have fought beside us a death so admirable.

But our Continent today is not a field of death. We are, rather, at a crucial phase, when Europe in her will to fulfil herself must remember that all great heirs ignore or squander the assets they inherit; the only legacy they can truly make their own is that of intelligence and strengh. The heir of happy Christendom was Pascal. The European heritage is tragic humanism.

From the great days of Greece onwards, it has taken its stand against what men called the gods. Not such gods as Venus or Apollo, but the true gods, the lords of destiny. Greek tragedy misleads us; it rises like a burning shadow from the vast sandy wastes of Egypt, from man's abasement by the gods of Babylon. It is a challenge to man's destiny; and before that challenge destiny retreats and man comes into his own.

As for the God of the Old Testament–let Him on the Resurrection Day summon up on one hand the multidude of human dead, and on the other draw up from the ruins the silent company of statues. And then the true aspect of the Christian of the Middle Ages, of Christ made man, will be found not in the company of those who worshipped in the nave, but incarnate in the statues.

All art is a lesson through its gods. For man creates his gods with the whole of himself, but he creates his highest art with the world scaled down to the likeness of his secret, that secret always the same: the will to shatter the human predicament by human means.

We have created a certain number of images and concepts worthy of esteem, not only in the sphere of the arts but also in the vast domain of all that man has summed up from the depths of his being, to accuse himself, deny himself, to magnify himself, or to try to make himself eternal. From the loftiest solitudes, even the solitude of godhead, we have reaped harvests; who on earth except ourselves conceived this notion of the saint's and the hero's fertility? The Assyrian hero stands lonely and aloof upon the bodies of his victims; Buddha stands alone upon his charity. But Michelangelo and Rembrandt–do they mean no more to us than correlations of

masses and colours; or are they not also men devoted, self-surendered to the divine element of their being, for the benefit of all such as are worthy of their message? And who were those that broadcast on the world the justice of the Bible, the ancient freedom of the people? But, as we have seen recently, justice and freedom left to fend for themselves are all too easily imperilled. And it is Europe that has sought that something which transcends even these.

Europe is seeking for it still. And, as the world now is, Europe is alone in seeking it. Seeking it despite the threat of the unknown and tortures we have not yet forgotten. It is true that, century after century, men have bowed their necks unceasingly under the same destiny of death; but is is no less true that, century after century, in this tract of earth that we call Europe–and in it only–men bowed beneath the yoke of destiny have raised their eyes to probe unwearyingly the darkness, to wrest a meaning from the vast confusion of the universe, and have transmitted their discoveries, instead of keeping them secret, so as to try to remould the world of passing shows in terms of a victory over death, and to realise ever more fully that Man does not come into his own by the mere affirmation of himself, but by calling into question the order of the scheme of things. As we said of England during the Battle of Britain, let us repeat, 'If this is doomed to perish, may all dying cultures have so glorious a death!'

But let us also be assured that, however dark are the horizons of the world today, the men who are to come will perhaps regard our present fears and forebodings with stupefaction; and the Europe of the sack of Rome, the Europe of Nicopolis, the Europe of Byzantium's fall, may seem to them no more than ripples on the surface, as contrasted with that indomitable mind which, confronted by the huge and threatening shadows that are closing in upon it, yet can say: 'You, too, like all else, shall serve us in our task of forming man from the primal clay.'

LOUIS ARAGON

THE MANY AND THE FEW

Ladies and Gentlemen, my friend Stephen Spender, with whom I planned the substance of this lecture, found himself in a quandary when he had to announce it, as I had left Paris without giving him a title. When he was sending out circulars

not extremely careful in our use of words.

We are emerging from a period in history when the enemies of humanity, the saboteurs of science and thought, so as to make doubly sure of their bloody dominion, showed

to our own time it is a span in all probability of nearly five to six thousand years. Sir John Marshall tells us that these excavations provide us with evidence of the presence in India of a highly developed culture that 'must have had a long antecedent history on the soil of India, taking us back to an age that can only be dimly surmised'. (3) Professor Childe writes: 'India confronts Egypt and Babylonia by the third millennium with a thoroughly individual and independent civilisation of her own, technically the peer of the rest. And plainly it is deeply rooted in the Indial soil'. He continues: 'it has endured; it is already specifically Indian, and formes the basis of modern Indian culture'. (4) These conclusions are only provisional, as the records of the civilisation are yet to be deciphered. (5) Yet on the soil of India are found relics like those which resemble the image of Siva, suggesting the spiritual outlook which has dominated the country across the centuries.

We are on certain ground when we pass to the Vedic period, which on a most cautious estimate covers the stretch between 1500 to 600 B.C. The *Rg Veda* is older than Homer or the Old Testament. The concluding parts of the Veda, the Upanisads which are the sources of the Vedānta, antedate the Orphic and the Eleusinian mysteries, Pythagoras and Plato. The first connections of things are understood by the seers of the *Rg Veda.* They believe in a truth, a law which governs our existence, which sustains the different levels of our being, an infinite reality, *ekam sat,* of which all the different deities are but forms. The divinities of the *Rg Veda* are the powers of the Immortal, guardians of the truth, whose help we can gain

(3) *Mohenjo-daro and the Indus Civilisation* (1931) Volume I page 106.

(4) *New Light on the Most Ancient East* (1934) page 220. About the 'Indus valley of Mohenjo-daro civilisation of around 3000 B.C.', A. L. Kroeber says, 'we cannot yet say whether its recently discovered remains represent a peak or a level, nor whether they characterise only the North West frontier or a larger part of India'. *Configurations of Culture Growth* (1944), page 688.

(5) There are some who look upon this culture not so much as that of the North Western boundary of India as that of the eastern fringe of the Near East.

through prayer, worship and gifts. Their grace enables us to grow into the law of thruth, *rtasya pantha.* Spiritual experience is understood to be a deeper source of light than logical reason.

In Mittāni (Asia Minor) we have cuneiform inscriptions (fourteenth century B.C.) mentioning the Vedic deities Indra, Mitra, Varuna and Asvins. Xerxes is reported to have destroyed a temple at Media where people adored gods with Vedic names like Indra and Sarva. The kinship of the Vedic and the Avestan beliefs is now accepted, and the Iranians and Indians had lived together or in close proximity from remote antiquity. The truths suggested in the Vedas are developed in the Upanisads. They are the source of the various philosophies and religions which have developed in India. Their influence can be traced in the thought of Pythagoras and Plato, and their teaching forms the basis of Neo-platonism. In the Upanisads we find formulated the distinction between Absolute spirit and personal God, between the ultimate truth of the eternal and the relative truth of mortal existence. They trace the lines of the inward growth of man from the physical to the spiritual mode of existence. They give us techniques for spiritual realisation, which are flexible and continuous and discourage claims for the monopoly of truth. On the principle of live and let live, they give full freedom to seekers to get to their goal in their own ways.

The sixth century B.C. is a period of great awakening, the world over; Confucius in China, Pythagoras in Greece and the Buddha in India belong to it. The Buddha's doctrine is a restatement of the truths of the Upanisads with a new emphasis. His ideal of *nirvāna* is a negative formulation of the positive freedom or *moksa* of the Upanisads. His eightfold ethical path is an austere sublimation of the Vedic *dharla* of the Upanisad insistence on compassion, *dayā,* control, *dama,* and charity, *dāna.*

The spread of Buddhism in the centuries before the Christian era in the East, in Tibet, Burma, Nepal, Cambodia, Annam, China, Japan, without spilling one drop of blood is well known. Its appeal to the modern mind is remarkable.

From the third century B.C. there were conquests of culture in the regions of Indo China and Indonesia and familiar Indian names like Campā, Kāmbhoja, Amarāvati, names which we find in the Buddhist texts, were given to the places in Indian colonies even as European names like Boston, Cambridge, Syracuse are taken over by settlers in America from their European homelands. Brahmanical and Buddhist faiths prevailed in this Farther India and came to terms with each other as in India. Harsa, the last ruler of Northern India (A.D. 606-647) dedicated temples to Śiva and the Buddha. (6)

The disappearance of Buddhism from India is due to the practical coalescence of the two faiths, especially when both the Brahmanical and Buddhist faiths got mixed up with gross superstitions. The over-emphasis on an exclusive ethical pathway to salvation by some of the Buddhistic schools made it incompatible with the flexible, many-sided, synthetic genius of the Indian religious consciousness. The Indian religion rejected the exclusiveness and assimilated the valuable teachings of Buddhism and thus preserved the line of continuity. This period is distinguished by the rise of great philosphical systems, epic literature, artistic advance, scientific development and immense political activity. The teachers of South India, Sánkara, Rāmanuja, Madhva, effected a cultural union between the North and the South, between the Aryan and the Dravidian, and laid the foundations of Indian national unity.

When Islam spread in the land, theistic development became more prominent in the doctrines of Rāmānanda and Kabir, Rāndās and Dādu, Tukārām and Tulsidās, Nānak and Caitanya. Attempts at the reconciliation of the two faiths were made not only by the spiritual leaders but by the emperor Akbar. In the sufism of Islam, of which Sādi, Jalāl-ud-din

(6) In Java, the Buddha was adored as the youngest brother of Śiva. An East Javan King about A.D. 1300 was called Śiva Buddha. A bilingual Kambhojan inscription (*c.* A.D. 1200) salutes the King of trees (asvatha), who has Brahma as root, Siva as trunk, and Visnu as branches.

Rūmi, and Hafiz are illustrious representatives, we have a close approximation to the Vedānta philosophy.

As Hindu-Muslim differences are much exaggerated at the present time both in India and abroad, it may perhaps be useful to refer briefly to their mutual relations. From very ancient times India had intimate relations with the Arabs, especially in commerce and trade, and there were land and sea routes established between the two countries. The Muslims were welcomed in India by the Hindu rulers, who permitted them to build mosques and spread their teaching. Indian culture did not believe in compelling people to choose her way of life. It encouraged each group that found its home in India to live by its own conception of the good life. A number of communities of mixed descent came into existence. When later Muslim invaders from outside attacked India, Indian Muslims fought side by side with the Hindus and resisted them. When these invaders settled down in India, there were frequent feuds and instances are not wanting of Hindus fighting under Muslim leadership and Muslims fighting under Hindu leadership. (7) The Muslims of India spoke the Indian languages, belonged to the same racial stock, adopted the occupational groupings and, within each class, the Hindus and the Muslims were often indistinguishable as they are today, in dress and manners, in ways of thought and behaviour. With the advent of the Moghuls, the imperial court became the meeting ground of Hindu and Muslim scholars who made themselves familiar with each other's cultures. In the eleventh century, the great Muslim scholar Alberuni mastered the Sanskrit language and left us an impressive account of the achievement of the Hindus in sciences and philosophy. India's spirit of comprehension and forbearance influenced the Moghuls and the cultural activities of India between the fourteenth and the nineteenth centu-

(7) For over a quarter of a century, Sivagi and Aurangzeb fought against each other. Aurangzeb had in his service Hindu officers like Maharaja Jaswant Singh and Raja Jai Singh and Sivagi had in his forces a number of Muslim military officers of whom some like Siddi Hullal and Nur Khan rose to the rank of generals.

ries illustrate Hindu-Muslim collaboration. In music and architecture, in painting and dancing, there was a notable synthesis of Hindu and Muslim ideas.

The Hindus and Muslims of India share a common past in literature, art, social forms and a tradition of religious tolerance. (8) The spirit of India is still at work, and those who are depressed by the deterioration in the relations of the two communities may take courage and inspiration from the fact that grave crises in the past have been surmounted by India, and there is no reason to fear that the present challenge is one that can not be met by the Indian Spirit, if only we are loyal to it.

Christianity has flourished in India from the beginning of the Christian era. The Syrian Christians of Malabar believe that their form of Christianity is apostolic, derived directly from the Apostle Thomas. They contend that their version of the Christian faith is distinctive and independent of the forms established by St Peter and St Paul in the West. A heretical work of the third century called *The Acts of Thomas* tells us that the Apostle was unwilling to go to India, and thereafter the Lord contrived to sell him as a slave to Abbanes, the representative of Gondophares the ruler of India. The whole story was dismissed as incredible until in 1834 a coin was

---

(8) I may here cite the testimony of a few Englishmen who have known India intimately and long.

Sir Herbert Risley in *The People of India* (1908) writes: 'Beneath the manifold diversity of physical and social type, language, custom and religion, which strikes the observer in India, there can still be discerned a certain underlying uniformity of life from the Himalayas to Cape Comorin. There is in fact an Indian character and a general Indian personality, which we cannot resolve into its component elements.' page 287.

Vincent Smith in his *Early History of India* (1924) writes: 'India beyond all doubt possesses a deep, underlying, fundamental unity far more profound than that produced either by geographical isolation or political suzerainty. That unity transcends the innumerable diversities of blood, colour, language, dress, manners and sect.' page 51.

Mr S. S. O'Malley writes: 'India is united by a common culture, which for many centuries has been characterised by a remarkable continuity... India is the name of a culture, not of a race... Indian culture has an essential unity... India is both a geographical and cultural continuum.' *Modern India and the West* (1941) page 1.

found in the North Western corner of India bearing the name Gondophares. From this we can gather, not that the Apostle went to India in the first century–though it is not improbable–but that there were close relations between India and the Christians of Persia and Mesopotamia before the third century. What is clear is that there have been Christians in the west coast of India from very early times. They were treated with great respect by the Hindus, where princes built for them churches. The Right Reverend Stephen Neill, till lately the Bishop of Tinnevelly, writing in the *Spectator,* observes: 'The Syrians are on an equality with the Nairs, the great Hindu landowning community; they regard themselves as superior to the other Hindu castes, and infinitely above the depressed classes'. The early Christians looked upon themselves as an integral part of the general Hindu community

gavadgita for the establishment of a regenerated Indian civilisation.

During all these centuries, the people of India have evolved a culture and preserved it in an uninterrupted continuity. It is not a fixed concept but a living organism which has been growing in richness and content adapting itself to changing conditions. Its ideals are recognised not so much as superstitions but as living truths capable of satisfying the spiritual needs of humanity.

II

The Ends of Life

Culture is the pursuit of the life of mind and spirit. It tries to effect an organic balance of the different elements of man's being and a harmony between man and his social environment. No human civilisation can function if it does not in some way deal with the different sides of man's nature. His physical and psychological needs cannot be met without food, clothing and shelter. He must have scope for the life of sensations, emotions and instincts which are nearest to the vital or animal being of man. His intellect requires for its development logical, ethical and æsthetic forms. We have besides the life of spirit, the self-possessing light of illumination. So it is that every civilisation has its conventions about family life, economic arrangements, social and political institutions, conceptions of the true, the good and the beautiful and religious ideas and practices. Even among the aboriginal tribes, life is not left to instinct but is strictly regulated by norms.

The quality of a civilisation depends on where the emphasis is laid. The Greek civilisation laid the greatest stress on the intellectual side, the logical, the æsthetic and the ethical. It looked upon life as an occasion for the development of the rational being of man. It had its political interest but it was proud of its art, its philosophy and its literature.

The British civilisation is described as a composite of forces which can be symbolised by the cricket bat, the ballot box, the limited liability company and the Authorised Version of the Holy Bible. The cricket bat expresses the spirit of

sportsmanship. One should rather lose the game than play it foul. One must play the game. One should not hit below the belt. The British exalt the ethical code of sportsmanship. The ballot box represents the spirit of democracy in politics. Fundamental differences are settled by ballot papers and not broken heads. Important changes like woman suffrage, nationalisation of the Bank of England, are brought about as far as possible by strictly constitutional and parliamentary methods. Even in the matter of colonial policy, radical changes are brought about by democratic processes. The British are empirics who hold by fact. They admire the courage which meets life as it flows and the common sense which accepts what is and tries to make the best of it. The limited liability company represents the economic motive, which expresses itself in commerce and industry, trade and empire. The Authorised Version of the Holy Bible is a compliment to the spiritual side of man. Sunday is still the Lord's day. The sittings of Parliament are opened with a prayer. There are chaplains attached to the Sercices. There is a religious department of the British Broadcasting Corporation. (9) There are many who think that the ethical norms, the political forms and the religious creeds are all subordinate to the primary, dominating, economic aim.

When we speak of Indian culture we mean the pattern of living, the norm of human life accepted generally by the people of India. In a continuous growth, it will be difficult to find and adequate classical expression of the motives of the culture at any one stage. Is there any single dominant cultural pattern which is continuously operative though never com-

(9) cp. Burke, who says in his *Reflections on the French Revolution:* 'The English do not consider their Church establishment as convenient, but as essential to their State; not as a thing heterogeneous and separable; something added for accomodation; what they may either keep or lay aside, according to their temporary idea of convenience. They consider it the foundation of their whole constitution, with which and with every part of which it holds an indissoluble union. Church and State are ideas inseparable in their minds, and scarcely is the one ever mentioned without mentioning the other.'

pletely expressed in the different stages of the Indus, the Vedic, the Buddhist, the Hindu and the Indian developments?

III

Emphasis on Spiritual Freedom

In an *Essay on the Civilisation of India, China and Japan,* C. Lowes Dickinson observed that the opposition is not so much between the East and the West, or Asia and Europe as between India and the rest of the world. He was impressed by the great seriousness with which Indians took to religious life. (10) This is not a new discovery. Philostratus makes Apollonius of Tyana say: 'All wish to live in the nearness of God, but only the Hindus bring it to pass'. India is treated as a psychological freak because she wishes still to talk in the way of religion. When she tries to introduce ethical considerations into politics, when she attempts to win political independance by non-violent methods, we take it as an outrage on our political conventions.

Religion is not the monopoly of India. Greece and Rome had their religious cults, but they were used as a sanction for the life of the city, a force for the stability of the State. The West is Christian, though it does not take its Christianity seriously. It does not make it the rule of its life. Its innate vital dynamism is always striving to increase, expand, possess and enjoy. Its temperament triumphed over the traditions of Christian piety and produced the great economic and political civilisations of our times. It assumes that our life and activities are exhausted by family and social relations, *i.e.* relations with other individuals and families, economic activities as producers and consumers and political status and function. Philosophy and religion have no doubt their place but as aids to life.

---

(10) 'The contrast that has struck me is that between India and the rest of the world. There I do feel a profound gulf. I conceive the dominant note of India to be religious. The Indians are and always have been profoundly religious.' *Letters from John Chinaman and Other Essays* (1946) pages 46, 47, 64: see also pages 50 ff.

From the beginning India believed in the indivisibility of life, in the unity of the spiritual and the social life. Spirituality does not function in the void. It must permeate our activities domestic and social, political and economic. We must penetrate life in all its expressions by the ideals of spirit: without such an impregnation of life by spiritual intentions, ordinary existence would be nasty, bitter and brutish.

The four ends of life recognised by the Hindu thinkers are *dharma, artha, kāma* and *moksa. Dharma* is a comprehensive word covering lax, social usage and morality. It prescribes the code of propriety, the rules of conduct approved and expected by society in relation to one's fellowmen and other living beings. It refers to the regulation of life in all its aspects.

Artha stands for economic power and political life. India did not neglect material success, though it did not look upon it as the final test of human life. There was a time when the wealth of India was branded as a sign of barbarism by the less opulent West which cast covetous eyes on it. (11) When conditions today are different, the nakedness of India and her poverty are flung in her face as a sign of failure. Material prosperity and economic efficiency are no doubt a part of the effort of human civilisation but not its chief or highest part.

Kāma refers primarily to the emotional life of human beings. Emotional satisfaction is a part fo the good life. The Indian code is not suspicious of pleasure. For it abstinence by itself is not a virtue. When Jesus said that in the Kingdom of Heaven there would be 'neither marriage nor giving in marriage', He meant perhaps that these distinctions have meaning only in the actual world of experience and not in the world of eternity. He suggested the distinction between earth and heaven, time and eternity. When the Kingdom of Heaven

(11) Milton wrote:

> High on a throne of royal state, which far
> Outshone the wealth of Ormuz or of Ind,
> Or where the gorgeous East with richest hand
> Showers on her kings barbaric pearl and gold
> Satan exalted sat.

became identified with the Christian Church, the latter insisted that there must be 'neither marriage nor giving in marriage' amont the priests of the Church. The virgin mother and the celibate son were exalted. The Hindu scheme exalts the state of the householders and points out that it is open to us to rise to the highest saintliness while living on earth with family relations. *Brahmacarya* or celibacy is a state of mind and not a material condition.

with its inevitable differential mortality, by a selection of techniques and ideas.

THE COMMON POOL OF TRADITION

With these facts in mind, we can come to a consideration of our present situation. In evolution as a whole, it is obvious that there are two major critical points–the origin of self-reproducing matter or life, and the origin of self-reproducting society or man. But, as already indicated, both the inorganic and the biological sector contain minor or secondary critical points, decisive not so much because of their immediate effects as for the new possibilities which they open up for the future. The secondary critical point in inorganic evolution was the formation of complex giant molecules, rightly termed 'organic' since without them living organisms would have been impossible. The secondary critical point in biological evolution was the origin of learning–the formation of mechanisms for profiting by experience. This was of importance partly because without it the evolution of man, with his social heredity based on experience and tradition, would have been impossible; but partly also because it is at the base of all the most successful and developed products of biological evolution, from bee and ant to mammal and bird.

I would suggest that the secondary critical point in human evolution will be marked by the union of all separate traditions in a single common pool, the orchestration of human diversity from competitive discord to harmonious symphony. Of what future possibilities beyond the human this may be the first foundation, who can say? But at least it will for the first time give full scope to man's distinctive method of evolution, and open the door to many human potentialities that are as yet scarcely dreamt of.

Such organisational or structural developments, however, need time for their achievement. Meanwhile anything that can be done to increase the interpenetration of traditions and their fruitful union in a common pool will help, and is itself assuredly a prerequisite of full progress. In this light, the

work of UNESCO appears as an essential intervention at a particular stage of man's evolution.

In any case, such work is a prerequisite for a satisfactory type of World Government. For it would be foolish to suppose that the establishment of any kind of World Government would of necessity promote or even permit true progress. The kind of World Government which the Axis Powers had it in mind to set up in the vent of their victory would not have made for progress; and we can conceive of various kinds of tyrannical, or obscurantist, or power-loving, or liberty-denying World Government, any of which would hinder progress instead of helping it. Only if a World Government is the organisational embodiment of a progressive tradition, of ideas in harmony with the principles of evolutionary advance, will it help rather than hinder further human progress.

Finally we come to an apparent antinomy which we must try to resolve, and one whose resolution will shed some important light on our subject–the antinomy between the idea of progress and that of individual perfection. That opposition has been forcibly put by Aldous Huxley (4), who goes so far as to state that 'the final end of man is the achievement of unitive knowledge of the Divine Ground of all being'; and that 'a society is good to the extent that it renders contemplation possible to its members'. He further identifies progress merely with 'progress in technology and organisation', and therefore as involving the view that 'the end of human life is action'.

The same opposition has been either expressed or actualised in a hundred different ways. 'What shall it profit a man, if he shall gain the whole world and lose his own soul?' said Jesus. The emphasis on individual salvation, as against realising the kingdom of God on earth, has been on the whole dominant throughout Christian history; and has been especially intransigent when the salvation is considered to be solely by grace. Dr Joseph Needham has some pertinent

(4) op. cit.

remarks on this subject in his recent book of essays, *History is on Our Side.* He points out how, in early civilisations, the prevailing relation with the environment has determined man's attitude to this two-faced problem as expressed in his religion. When the environment, as in tropical India, was too much for struggling humanity, the spiritual leaders of that humanity proclaimed the pessimistic view that only through the renunciation of that environment–the physical world–could the individual attain full or lasting satisfaction. But when, as in ancient China, the environment was amenable to human effort, religious philosophy adopted a worldly attitude, and proclaimed the intimate linkage of individual and society, of man and nature, in place of their opposition.

The same insistence on the paramountcy of individual development as is stressed by Aldous Huxley is also seen in the prevalent individualism of America, although the two points of view are bitterly opposed in other ways, American individualism stressing the need for self-development and self-expression, Aldous Huxley that for self-effacement or self-transcendence if the individual mind is to achieve its true goal of losing itself in union with the non-individual 'Divine [illegible]'

In certain conditions, on the other hand, the emphasis has shifted right away from the individual and is placed upon society. This is often so in tribal life, where the individual can scarcely be conceived of except as a fragment and an instrument of tribal tradition; and in historic times it has been especially the case in societies which are deliberately tightly knit and highly organised for war or peace–such as the pre-Colombian Inca empire, or, in our own times, the modern Japanese empire, Fascist Italy (though here Italian individualism was in large measure too much for Fascist theory), and Nazi Germany, whence the believer in individualism was eliminated by exile, by imprisonment or by death. In Communist Russia, too, there is less emphasis on the rights and potentialities of the individual as such; partly perhaps as a result of the transposition of some of Hegel's views on the State into Marxist Philosophy, partly because of the con-

scious adoption of a theory of total or mass or classless society, and not doubt partly through the exigencies of a revolutionary situation.

The antinomy also has its evolutionary aspect. The evolutionist's analysis shows that the mechanism of human evolution is a social one, in the shape of traditions embodied in various forms of social organisation. But it also shows that the developed human individual must be regarded as the highest product of evolution, the fullest embodiment of progress in the universe; and in any case society is certainly lower than the individual in not possessing a conscious mind, with all the flexibility and potentiality which it connotes, both of thought and action. Here is an apparent dilemma, and one which, as we have just seen, has often been solved by emphasising one of the opposing claims to the virtual exclusion of the other. At one extreme the overriding duty of the individual is regarded as being to himself, to his own development either towards the full pride of self-hood or to the glorious transcendence of self; and society is merely the environment in which he must perforce carry out this duty. At the other extreme, the overriding duty of the individual is regarded as being to the community; and society is seen as the more important and valuable entity, of which the individual is merely an organ.

The opposition between the requirements and interests of the individual and those of society is and always will be a profound one. Indeed, all moral codes and systems of ethics are attempts to reconcile these opposites–attempts which are never completely successful, in view of the essential disharmony involved.

The evolutionist intent on elaborating a workable theory of progress must attempt a similar reconciliation. In this, he can achieve a considerable degree of success, though assuredly not any smooth and perfect solution. We must remember that the individual evolves as well as society–only we generally call his evolution *development.* The life of the individual human being is a process, not a mere existence, and even the most transcendent and apparently timeless experiences are

related to a dynamic development, and do not just happen statically.

PROGRESS AS FACT AND DOCTRINE

The most important of all the prerequisites for future progress is the acceptance of the fact of progress, and the understanding of its nature; for we cannot expect to achieve what we do not believe in. We command nature by discovering and obeying her laws. The fact of progress has now been discovered; but it is not yet generally acknowledged, still less its laws adequately understood.

Once we accept the fact of progress, no longer need our beliefs be restricted to anything so partial or ephemeral as a particular nation, a particular religion, a particular culture. Nations or religions may be the necessary vehicles or the instruments of progress, but in so far as they are worthy of our devotion, they must be thought of as the embodiments of continuing processes in time. These processes in their turn, in so far as in a desirable direction, can now be thought of as merely parts of the overriding desirable trend that we call progress. This is truly a continuing process. It has lasted for many thousands of millions of years, and shows no sign of drawing to an end. It has already raised the upper level achieved by the world-stuff from the aimless jazz of electrons and atoms through a whole series of astonishing stages. The first origin of life, with its attainment of self-perpetuating organisation; the evolution of sense-organs, with the attainment of knowledge of the world around; the miracles of beauty, efficiency and grace that are the higher birds and mammals; the evolution of brains which can store and store and profit by experience; the present culmination of life in the emergence of man–man the microcosm, the time-binders with brain and mind capable of annihilating the sequence of events and tying them together in the unity of consciousness; capable of confronting alternatives and making decisions between them; capable of acquiring knowledge and producing beauty almost immeasurably beyond anything previously realised

by any single evolutionary line; capable of appreciating and creating values, and of utilising them as standards and goals; capable of throwing his thought forward into the future and of realising that advances equally enormous (but equally impossible to visualise beforehand) are possible in the millennia to come.

In a way most important of all, we have a universal scale against which to set the disasters and miseries of a nation, or of an entire age like our own. Against its broad measure these appear either as necessary destruction opening the way to new construction, or as temporary setbacks of no greater importance to the general trend of evolution than are the wavelets raised by a contrary breeze to the sweep of the incoming tide.

And as regards our own personal lives, although nothing can make up for blind blows of fate, we can, with the aid of our knowledge of progress, see them in a truer perspective. Paradoxically enough, this enables us at one and the same time to realise our pettiness and insignificance, but also our unique value and importance. For we are at one and the same time mere organs of the evolutionary process, operating through society; and also, whether actually or only potentially, the transcendent outcome of evolution, through whom alone the full flower and fruit of progress can be actualised and embodied.

Through the doctrine of progress we can be both consoled and exhorted to effort; we can be guided and we can be warned; we can be given an enduring foundation, and also a goal. Our acceptance of the fact of progress and our understanding of the doctrine of progress themselves constitute the major prerequisite of our further progress.

Sir Alfred Jules **AYER**

«A quoi prétend la philosophie ?».

En Sorbonne, le 31 Octobre 1946.

Philosophe anglais (1910-1989)

Diplômé d'Eton et d'Oxford (M. A., 1936), élu Fellow of Wadham College (Oxford) en 1944 puis Doyen en 1945, il est nommé professeur de Philosophie à l'Université de Londres de 1946 à 1959 (*Grote Professor of the Philosophy of Mind and Logic*) et Chancelier à la Faculté des Arts (University College, London) puis *Wykeham Professor* de Logique à Oxford de 1959 à 1979, il est un des représentants les plus célèbres de la philosophie analytique.

Le premier livre qu'il publie en 1936 et qui s'intitule *Langage, vérité et logique* a servi longtemps de manifeste au positivisme logique anglais. Par certains aspects, Ayer reste très proche des positions de l'Ecole de Vienne mais il se révèle également soucieux d'ancrer les thèses néo-positivistes dans la filiation de l'empirisme anglais. Sa pensée s'inspirant de Hume, de J. Stuart Mill et de G.E. Moore.

Reprenant la distinction humienne entre questions de fait et relations logiques, Ayer distingue à son tour les énoncés logiques et les énoncés empiriques et dénie aux jugements métaphysiques toute appartenance à l'une ou l'autre de ces catégories. Ces jugements ne sont que des pseudo-propositions qui peuvent tout au plus, dans le domaine de l'Esthétique ou de l'Ethique, exprimer des émotions. Fidèle à la tradition empiriste pour laquelle des jugements qui ne peuvent être vérifiés par l'expérience sont des propositions dépourvues de sens, Ayer conçoit la philosophie comme une activité analytique qui ne peut prétendre accéder à une vision générale du monde ni être la recherche des premiers princi-

pes. Il a cherché à résoudre par cette voie certains problèmes liés à la perception et la mémoire. Il a également écrit de remarquables monographies sur Russell et Moore ainsi qu'une *Histoire de la Philosophie au XXe siècle.*
Il a été nommé *Fellow of the British* Academy en 1952 et anobli en 1970.

ŒUVRES :
Language, Truth and Logic, 1936.
The Foundations of Empirical Knowledge, 1940
Philosophical Essays, 1954
The Problem of Knowledge, 1956
The Concept of a Person and other essays, 1963
Bertrand Russell, Philosopher of the Century, 1967
The Origins of Pragmatism, 1968
Russell and Moore, The Analytical Heritage, 1971
Probability and Evidence, 1972
The Central Questions of Philosophy, 1973
Wittgenstein, 1985

AUTOBIOGRAPHIE :
Part of My Life, 1977
More of My Life, 1984

Jean-Paul **SARTRE**

« La responsabilité de l'écrivain ».

En Sorbonne, le 1er novembre 1946.

Philosophe et écrivain français (1905-1980)

Orphelin de père dès l'âge de deux ans, élevé par sa mère et ses grands-parents maternels issus de la bourgeoisie universitaire parisienne, Sartre écrit en 1940 : « Je suis certainement le produit monstrueux du capitalisme, du parlementarisme, de la centralisation et du fonctionnarisme ». Très jeune, il découvrit sa vocation d'écrivain (*Les Mots*, 1964). Elève au Lycée Louis-le-Grand, il prépare en 1924, l'Ecole normale supérieure, il devait y critiquer avec plusieurs condisciples (dont Paul Nizan), les valeurs et la tradition de la classe sociale dont il était issu, cette bourgeoisie qu'il jugeait trop sûre d'elle-même, de ses devoirs et plus encore de ses droits.

Durant cette période, il lit Schopenhauer et Nietzsche, Des-
cartes et Spinoza qui viendront rejoindre dans son panthéon

The Philosophy of the Upanishad, 1924
An Idealist View of Life, 1932
Easten Religions and Western Thought, 1939
East and West: Some reflections, 1935

Sir Julian Sorell **HUXLEY**

«Les conditions du progrès».

En Sorbonne, le 9 décembre 1946.

Biologiste et philosophe anglais (1887-1975)

Issu d'une grande lignée de savants, petit-fils de l'éminent biologiste Thomas Henri Huxley, il a suivi ses étude à Eton, au Balliol College et à Oxford. Professeur assistant au Rice Institute de Houston, (Texas) Texas de 1913 à 1916, il fut par la suite nommé *Senior demonstrator* en zoologie au New College d'Oxford. Il fut également Directeur du zoo de Londres et secrétaire de la Zoological Society de 1935 à 1942. Ses travaux de biologie portèrent principalement sur les théories de l'évolution et la génétique (critique des conceptions de Lyssenko).
Secrétaire exécutif de la Commission préparatoire de 1945 à 1946, Julian Huxley a participé à la création de l'UNESCO dont il devint le premier Directeur-général (1946-1948). De 1950 à 1969, il sera vice-Président de la Commission internationale pour l'histoire du développement scientifique et culturel de l'humanité. Il fut anobli en 1958. Disciple de Darwin, J. Huxley s'est vivement intéressé également à la poésie, la religion et la philosophie. *L'UNESCO, ses buts et sa philosophie* qu'il publia dès son entrée en fonction a été à l'origine de vives polémiques.

ŒUVRES :
The individual in the animal kingdom, 1911
Religion without Revelation, 1927
Scientific research and social needs, 1934
Evolution. The Modern synthesis, 1942
Soviet genetics and world science, 1949

BIOGRAPHIE :
The Huxleys, Ronald W. CLARK (1968)

TABLE DES MATIÈRES

ALFRED JULES AYER
À quoi prétend la philosophie ?

JEAN-PAUL SARTRE
La responsabilité de l'écrivain

ANDRÉ MALRAUX
L'homme et la culture artistique

LOUIS ARAGON
Les élites contre la culture

SARVAPALLI RADHAKRISHNAN
La culture indienne

JULIAN SORELL HUXLEY
Les conditions du progrès

NOTICES BIOGRAPHIQUES

CONTENTS

ALFRED JULES AYER
The Claims of Philosophy

JEAN-PAUL SARTRE
The Responsibility of the Writer

ANDRÉ MALRAUX
Man and Artistic Culture

LOUIS ARAGON
The Many and the Few

SARVAPALLI RADHAKRISHNAN
Indian Culture

JULIAN SORELL HUXLEY
A Re-definition of "Progress"

Imprimé en France. - JOUVE, 18, rue Saint-Denis, 75001 PARIS
N° 241689G. - Dépôt légal : décembre 1996