

**LES HOMMES
CONTRE L'HUMAIN**

DU MEME AUTEUR

PHILOSOPHIE :

- Journal Métaphysique* (Gallimard, 1948).
Etre et Avoir (Aubier, 1935).
Homo Viator (Aubier, 1945).
Du Refus à l'Invocation (Gallimard, 1940).
La métaphysique de Royce (Aubier, 1947).
Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique (Vrin, 1949).
Le Mystère de l'Etre. I (Aubier, 1951).
A PARAÎTRE : *Le Mystère de l'Etre. II* (Aubier).

THEATRE :

- Le Seuil Invisible. La Grâce, le Palais de Sable* (Grasset, 1914).
Le Cœur des Autres (Grasset, 1921).
L'Iconoclaste (Stock, 1923).
Un Homme de Dieu (Grasset, 1925. Nelle Edition Table Ronde, 1950).
Trois Pièces (Plon, 1931).
Le Quatuor en fa dièze (Plon, 1929).
Le Monde Cassé (Desclée de Brouwer, 1933).
La Soif (Desclée de Brouwer, 1933).
Le Chemin de Crête (Grasset, 1936).
Le Dard (Plon, 1936-1950).
Le Fanal (Stock, 1936).
L'Horizon (Les Etudiants de France, 1945).
Théâtre Comique (Albin Michel, 1947).
Vers un autre Royaume. L'Emissaire. *Le Signe de la Croix* (Plon, 1949).
La Fin des Temps (Réalités, 1950).
A PARAÎTRE : *Rome n'est plus dans Rome. Etudes sur le Théâtre.*

GABRIEL MARCEL

LES HOMMES
CONTRE
L'HUMAIN

LA COLOMBE
EDITIONS DU VIEUX COLOMBIER
5, rue Rousselet, 5
PARIS

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE
CENT SOIXANTE-QUINZE EXEMPLAIRES
SUR CHIFFON JOHANNOT D'ANNONAY
NUMÉROTÉS DE I A 175 ET CINQ
EXEMPLAIRES SUR VELIN MADAGASCAR
NUMÉROTÉS DE I A V.

*Copyright 1951 by La Colombe, Editions du Vieux Colombier.
Tous droits de traduction, reproduction, adaptation,
réservés pour tous pays.*

A MON AMI
MAX PICARD
ET EN MÉMOIRE DE MON PÈRE
QUI FUT UN HOMME LIBRE
ET QUI IL Y A UN DEMI-SIÈCLE
VIT VENIR
CES TEMPS AFFREUX



PRÉFACE

L'UNIVERSEL CONTRE LES MASSES

Je voudrais en tout premier lieu dissiper une erreur qui me paraît grave et que j'ai pu constater à diverses reprises chez des hommes qui ont pourtant pris un contact réel avec ma pensée philosophique et ont même souvent reconnu y avoir trouvé un aliment pour leur réflexion : beaucoup se sont imaginé que les positions prises par moi en face de la réalité politique et sociale n'étaient pas réellement reliées au corps de ce que j'aimerais mieux ne pas appeler ma doctrine. Ils semblent avoir jugé possible de pratiquer un véritable sectionnement entre ce que, bien à tort, ils ont cru être des départements distincts de mon œuvre. Mais je déclare ici avec toute la netteté possible que cette opération est illícite et qu'il existe, au contraire, un lien infrangible entre ces sections arbitrairement dissociées. Voici, me semble-t-il, comment on peut s'en rendre compte :

Considérée sous son aspect dynamique, mon œuvre philosophique se présente tout entière comme une lutte opiniâtre menée sans relâche contre l'esprit d'abstraction. Dès mes premières recherches, dès les écrits inédits de 1911-1912, je m'inscrivais en faux — était-ce sous l'influence de Bergson ? je n'oserais l'affirmer absolument, mais c'est possible — contre toute philosophie qui restait prisonnière des

abstractions. Par là s'explique en grande partie l'attrait qu'exerça longtemps sur moi l'hégélianisme — car, malgré les apparences, Hegel a fait un admirable effort pour sauvegarder le primat du concret, en marquant avec la plus grande force que celui-ci ne peut en aucun cas se confondre avec l'immédiat. C'est aussi, bien entendu, par ses dispositions fondamentales que s'explique la sévérité que j'ai toujours témoignée à une pseudo-philosophie comme celle de Julien Benda qui, lui, n'a jamais soupçonné cette exigence.

Mais là est sans doute aussi une des sources de la méfiance que m'a toujours inspirée sinon la démocratie elle-même, tout au moins une certaine idéologie qui prétend la justifier philosophiquement. A aucun moment de ma vie la Révolution française ne m'a rien inspiré qui ressemble à de l'admiration ou même à de l'attachement, et cela parce que, de très bonne heure, j'ai discerné les ravages imputables à un certain fanatisme égalitaire. Dans ce cas, il est vrai, un autre sentiment est sans aucun doute intervenu, et de très bonne heure, à l'époque où, je ne sais trop pourquoi, mes parents me forçaient à lire la sèche *Histoire de la Révolution française* de Mignet : l'horreur native de la violence, du désordre, de la cruauté. Les abus évidents qui s'étaient perpétrés jusqu'en 1789 m'étaient bien moins sensibles que les crimes de la Terreur. Il va de soi que, par la suite, je suis parvenu à une appréciation plus équitable, ou en tout cas plus nuancée. Mais les sentiments d'indignation que j'éprouvais alors à la pensée des massacres de Septembre ou de tel autre forfait collectif ne sont pas, en dernière analyse, d'une essence bien différente de ceux qu'éveillèrent en moi, à une date récente, les horreurs du nazisme ou du stalinisme ou d'ailleurs les ignominies d'une certaine épuration.

Mais comment douter qu'une disposition aussi foncière soit au départ de tout mon développement philosophique ? Demandra-t-on si vraiment il existe une connexion saisissable entre l'horreur de l'abstraction et celle de la violence collective ? Je répondrai que cette connexion existe à coup sûr, mais qu'elle a été très longtemps pour moi sous-entendue, et c'est sans doute à une date relativement récente qu'elle s'est explicitée : ainsi qu'on le verra dans le présent

volume, l'esprit d'abstraction est d'essence passionnelle et inversement, la passion fabrique de l'abstrait. Je puis dire sans hésitation que le mouvement de ma pensée a toujours été commandé par un amour passionné pour la musique, pour l'harmonie et pour la paix. Et je dois m'être rendu compte de très bonne heure, bien que sans aucun doute, au départ, en deçà de toute élaboration conceptuelle, qu'il est impossible de fonder la paix sur des abstractions. Là est entre parenthèses la raison profonde de l'échec de la S. D. N. et de toutes les prétentieuses organisations qui lui ressemblent. Peut-être d'ailleurs l'espèce de préjugé favorable dont bénéficia pour moi le christianisme, même pendant la très longue période où je n'envisageais en aucune façon d'y adhérer confessionnellement, s'explique-t-elle par l'assurance invincible que, *pourvu qu'il reste fidèle à lui-même*, il peut seul être authentiquement pacificateur.

On me dira : « Mais cela, les chrétiens de gauche le pensent comme vous; et ne peut-on pas penser qu'un christianisme de droite restera toujours conformiste, que son essence est de ménager les puissants ou même de s'appuyer sur eux? » Je répondrai que ce christianisme de droite m'a effectivement toujours paru très suspect — je n'ai jamais cessé de penser qu'il risque fort de compromettre de la façon la plus funeste le message authentique du Christ, et je suis bien tenté de prendre à mon compte certaines paroles de mon Pascal Laumière aux derniers actes de *Rome n'est plus dans Rome*. Seulement j'ajouterai aussitôt que les gens de droite sont bien loin d'avoir le monopole du conformisme; il y a un conformisme de gauche, il y a des puissants de gauche, il y a des bien-pensants de gauche, comme je le disais avant la dernière guerre un jour aux Ambassadeurs, au grand scandale de Jacques et de Raïssa Maritain. Il faut même ajouter que ce conformisme de gauche, non seulement parce qu'il a, si j'ose dire, le vent en poupe, mais parce qu'il est en outre en contradiction flagrante avec les principes qu'on prétend défendre de ce côté, doit être dénoncé au moins aussi impitoyablement que l'autre. Il n'y a d'ailleurs, cela va sans dire, aucunement lieu de faire bénéficier le conformisme de droite, avec tout

ce qu'il comporte trop souvent d'aveuglement et d'inconscience cruauté, de la réprobation qu'on doit faire peser sur le conformisme de gauche. Il faut même reconnaître que, dans certains pays d'Europe et d'Amérique, le cléricalisme, avec les odieuses compromissions politiques qu'il comporte, tend à prendre un caractère de plus en plus offensant pour une conscience authentiquement chrétienne. Le propre d'une pensée honnête est d'être bilatérale, et de s'interdire en toute circonstance de porter — par une opération spirituellement frauduleuse — au crédit des uns ce qu'elle inscrit au débit des autres. Je songe par exemple à ceux qui, par horreur du monde soviétique, sont enclins à témoigner au nazisme quelque complaisance rétrospective. C'est une aberration — et une aberration criminelle. Comment d'ailleurs ne pas percer à jour l'illusion d'optique en vertu de laquelle nous minimisons le péril passé, simplement parce qu'il est passé, ou plutôt parce que nous le croyons passé? L'est-il en effet? Ne se peut-il pas qu'il reparaisse sous un aspect à peine modifié? En ce domaine nous devons apprendre à nous exprimer en un langage catégorique et à dénoncer les méfaits d'un certain relativisme dont on montrerait sans peine qu'il est au fond égocentrique. Ce que je condamne, c'est trop souvent ce qui me gêne, et cela pour autant que cette gêne est encore effective. Mais j'observerai aussitôt — et c'est au fond un des thèmes essentiels de ce livre — qu'une certaine dogmatique de l'histoire n'est pas moins désastreuse dans ses conséquences. N'est-ce pas Simone de Beauvoir qui a écrit il y a quelques années qu'on ne pouvait plus juger avec beaucoup de sévérité les crimes de droit commun, mais qu'en revanche les crimes politiques sont inexpiables? Une telle affirmation, pour peu qu'on y réfléchisse, ouvre des abîmes; elle ne peut réellement se comprendre que si l'on met à nu la philosophie dogmatique de l'histoire qu'elle suppose. Si le crime politique est un péché majeur, c'est qu'il va contre le sens de l'histoire et que, bien entendu, celui-ci est supposé connu. A la formule déjà assez étrange : « Nul n'est censé ignorer le droit », il faut désormais en ajouter une autre : « Nul n'est censé ignorer le sens de l'histoire. » Le crime de droit commun au

contraire n'intéresse pas l'histoire, il est en marge, si l'on peut dire, et donc essentiellement véniel. Chacun sait d'ailleurs que, pour une certaine classe de littérateurs philosophes, ceux que nous nommons les criminels apparaissent souvent comme éminemment sympathiques : le cas de Jean Genêt et ses personnages est ici tout à fait significatif. Le bourgeois qui pratique les écœurantes vertus de sa classe rétrograde n'est-il pas bien moins reluisant que tel voleur pédéraste qui a le courage de passer à l'acte quand l'autre s'en tient peut-être à des velléités inavouées ? Dans une pièce à laquelle je songe en ce moment, on verra une jeune femme « à la page » dire à son mari, au moment où il s'apprête à recevoir avec tous les égards qui lui sont dus un émule de M. Jean Genêt : « Dis-moi, Jo : est-ce que tu peux me jurer qu'en présence de Jacques Framboise qui sort de prison tu n'éprouves rien qui ressemble à un sentiment de supériorité ? » Et comme Jo, ahuri, garde le silence : « Réponds-moi, Jo, l'avenir de nos relations dépend de ta réponse. » Et elle ajoute discrètement qu'il devrait bien plutôt se sentir un peu honteux de son casier judiciaire vierge. Si je me suis permis cette parenthèse quelque peu bouffonne, c'est pour mettre en lumière l'état d'inversion généralisée dans lequel une certaine « élite » littéraire, internationale d'ailleurs, tend aujourd'hui à s'installer. Et ici encore nous retrouvons le bien-penser. On jugera malpensant quiconque persiste à admettre que le vol est en soi un acte répréhensible. Et bien sûr en art, dans tous les arts, on relèvera le même parti pris, les mêmes aberrations. Notre époque nous propose le spectacle d'une véritable cohérence dans l'absurde. Mais c'est par cette cohérence même, il faut le déclarer sans l'ombre d'une hésitation, que cet absurde-là devient très positivement le mal.

Ce volume est comme sous-tendu par une méditation sur le mal qui n'a encore abouti qu'à des positions très générales dont je suis bien loin moi-même de me satisfaire. Le mal est un mystère, il n'est rien qui se laisse assimiler à un défaut ou même à une défectuosité. Sur ce point, je serais tenté de dire *grosso modo* que ce sont les gnostiques qui ont raison, de Jacob Bœhme à Schelling et à Berdiaev, et non

point du tout les philosophes ratiocinants, égarés ici encore par l'esprit d'abstraction.

Encore faut-il que ce mot mystère ne soit pas un simple écriteau placé à l'entrée d'un chemin. Il ressort, je crois, de toutes les réflexions qui suivent que le mystère est coextensif à ce que j'appellerais volontiers le méta-technique. Qu'entendre par là, sinon la sphère infrangible où les techniques n'auront jamais accès ? En Grande-Bretagne où le néo-positivisme fait d'inquiétants ravages, j'ai été amené à formuler devant des étudiants la remarque suivante : les machines à calculer nous étonnent à juste titre, et je suis pour ma part bien incapable de dire jusqu'à quel point de perfection elles pourront être portées. Mais ce que nous pouvons affirmer à coup sûr, c'est que jamais il ne sera possible de construire une machine capable de *s'interroger* sur ses conditions de possibilité et sur les limites de son efficace. Ici apparaît l'intime connexion entre réflexion et mystère qui est au principe de toute mon œuvre. Seulement, nous sommes forcés de constater que plus les techniques progressent, plus la réflexion est en recul — et je ne crois pas qu'il puisse y avoir là rien de fortuit. Je ne dis pas d'ailleurs que cette connexion soit à proprement parler fatale ; mais ce qui paraît certain, c'est que le progrès et surtout l'extrême diffusion des techniques tendent à créer une atmosphère spirituelle, ou plus exactement antispirituelle, aussi peu favorable que possible à l'exercice de la réflexion ; et cette remarque nous prépare à comprendre pourquoi aujourd'hui l'universel ne peut s'affirmer qu'en dehors des masses et contre elles.

L'universel contre les masses : tel est à n'en pas douter le véritable titre de cet ouvrage. Mais qu'est-ce donc, l'universel ? Que faut-il entendre par là ? Non pas, cela va de soi, une vérité abstraite qui se réduirait à des formules transmissibles destinées à être ensuite mécaniquement véhiculées. L'universel, c'est l'esprit — et l'esprit est amour. Sur ce point comme sur tant d'autres, c'est à Platon que nous avons à revenir, et non point bien entendu à la lettre d'une philosophie qui d'ailleurs ne nous est guère parvenue que sous son aspect exotérique — mais au message essentiel que

celle-ci, encore aujourd'hui, nous apporte. Entre l'amour et l'intelligence, il ne peut pas y avoir de divorce véritable. Ce divorce ne se consomme que là où l'intelligence se dégrade et, si l'on me passe cette expression, se cérébralise, et bien entendu là où l'amour se réduit à l'appétit charnel. Mais il faut le dire avec la plus grande force possible : là où l'amour d'une part, l'intelligence de l'autre, sont élevés à leur plus haute expression, ils ne peuvent pas ne pas se rencontrer; ne parlons pas ici d'identité, car il ne saurait y avoir d'identité qu'entre des abstractions; or l'intelligence et l'amour sont ce qu'il y a au monde de plus concret, et à un certain niveau tous les grands penseurs l'ont reconnu ou pressenti. Mais justement les masses n'existent et ne se développent (suivant des lois au fond purement mécaniques) que bien en deçà du plan où l'intelligence et l'amour sont possibles. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que les masses sont de l'humain dégradé, elles sont un état dégradé de l'humain. Ne cherchons pas à nous persuader qu'une éducation des masses est possible : c'est là une contradiction dans les termes. Seul l'individu, ou plus exactement la personne est éduicable. Partout ailleurs il n'y a place que pour un dressage. Disons plutôt que nous avons à instaurer un régime qui soustraie le plus grand nombre possible d'êtres humains à cet état d'avilissement ou d'aliénation. Celui-ci se traduit par le fait que les masses sont essentiellement — je dis bien *essentiellement* — fanatisables; la propagande exerce sur elles une action électrisante, elle entretient en elles non la vie, mais l'apparence de la vie, telle qu'elle se manifeste en particulier dans les émeutes et dans les révolutions. Il est d'ailleurs tout à fait normal — et je ne sais si cette nécessité a jamais été discernée dans son principe — que, dans ces occasions-là, ce soit invariablement la lie de la population qui affleure et qui prene la direction des événements. C'est vraiment au plus bas que s'opère la cristallisation. Ceci ne permet du reste pas de dire que les révolutions, si elles sont mauvaises en soi, le soient sans contrepartie; il est permis de les comparer à certaines crises pathologiques qui peuvent se produire dans le développement d'un organisme, mais semblent être en quelque sorte requises pour

assurer dangereusement sa croissance en l'arrachant à la torpeur et à la mort.

J'aurai dans la conclusion de cet ouvrage à indiquer quelques-unes des conclusions positives auxquelles doit nous conduire cette réflexion sur l'antagonisme entre l'universel et les masses.

PREMIÈRE PARTIE

I

QU'EST-CE QU'UN HOMME LIBRE ?

Il ne semble pas qu'une question comme celle-ci : « Qu'est-ce qu'un homme libre ? » puisse être utilement discutée dans l'abstrait, c'est-à-dire en dehors d'une référence à des situations historiques, considérées d'ailleurs dans leur amplitude maxima; puisque, aussi bien, le propre de l'homme est d'être en situation; c'est, il est vrai, ce qu'un certain humanisme abstrait risque toujours d'oublier. Il s'agit donc de se demander non pas ce qu'est un homme libre « en soi », en tant qu'essence, ce qui n'a peut-être pas de signification, mais comment dans la situation historique qui est la nôtre, et que nous avons à affronter *hic et nunc*, cette liberté peut être conçue et attestée.

A l'affirmation proférée par Nietzsche : Dieu est mort, près de trois quarts de siècle plus tard une autre affirmation, moins proférée que murmurée dans l'angoisse, vient aujourd'hui faire écho : l'homme est en agonie. Entendons-nous bien : cette affirmation est dépourvue de toute visée prophétique; au niveau de la conscience réflexive nous ne pouvons en aucune manière nous prononcer sur l'événement prochain, et nous avons même à reconnaître notre ignorance et en quelque façon à nous en réjouir, car cette ignorance rend seule possible l'espèce de pari perpétuel faute de quoi l'action, en tant que telle, se trouve radicalement inhibée. Dire que l'homme est en agonie, c'est dire seulement qu'il se trouve mis en présence non pas d'un événement extérieur, tel que l'anéantissement de notre planète, qui pourrait être

la conséquence d'un cataclysme sidéral, par exemple, mais des possibilités de destruction complète de lui-même qui apparaissent aujourd'hui comme résidant en lui, à partir du moment où il fait un mauvais usage, un usage impie des puissances qui le constituent. On peut donc songer ici aussi bien à l'arme atomique qu'aux techniques d'aviissement telles qu'elles ont été ou sont mises en œuvre dans tous les Etats totalitaires sans exception. Entre celles-ci et celle-là il existe, à n'en pas douter, une corrélation secrète que le rôle de la réflexion consisterait précisément à déceler.

Le rapport qui peut exister entre ces deux affirmations : Dieu est mort, l'homme est en agonie, est non seulement complexe, mais profondément équivoque. Il est permis en effet de se demander si le cri nietzschéen ne présupposait pas une situation concrète, liée elle-même à une sorte d'abus préalable, dont les hommes s'étaient déjà rendus coupables. Il faut sans doute reconnaître que ce rapport est concret ou existentiel et non pas logique; je veux dire qu'il est de toute évidence impossible de dégager analytiquement de l'affirmation nietzschéenne cette autre affirmation à laquelle Nietzsche aurait d'ailleurs peut-être souscrit, tout au moins dans la dernière ou l'avant-dernière période de sa vie consciente, mais probablement sans avoir pu discerner toutes les harmoniques que nous percevons aujourd'hui. Chose étrange, on peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas à partir de la seconde affirmation qu'il est possible de remettre la première en question et de retrouver le Dieu vivant. C'est, on le verra, vers cette conclusion que s'oriente tout le développement qui va suivre.

Mais ce que nous avons à nous demander d'abord, c'est ce que devient la liberté dans un monde où l'homme, parvenu à un certain niveau de conscience, est tenu de reconnaître qu'il est entré en agonie.

Une objection préalable peut, à vrai dire, se présenter ici à l'esprit.

Ne conviendrait-il pas de dire que la question : « Qu'est-ce qu'un homme libre ? » n'est susceptible de recevoir de solution positive que dans un pays lui-même demeuré libre ?

Seulement la notion même de pays libre ou de peuple

libre se révèle à l'analyse beaucoup moins distincte qu'on ne serait tenté de le penser de prime abord. Je prendrai deux exemples : la Suisse, mise à la suite d'un chantage dans la nécessité de faire travailler ses usines au bénéfice de l'Allemagne hitlérienne, était-elle encore un pays libre ? La Suède, mise après la fin des hostilités dans l'obligation de conclure avec la Russie soviétique un traité de commerce des plus onéreux et qui la jugulait économiquement, n'avait-elle pas — au plan des faits sinon des paroles — qu'elle n'était plus un pays libre ? Si la liberté d'un peuple ou d'un pays est définie comme indépendance absolue, n'est-il pas de toute évidence qu'elle ne peut plus exister dans un monde comme le nôtre, non seulement en raison des solidarités économiques inévitables, mais bien plus encore à cause de la place qu'y détient le chantage à tous les échelons ?

En suivant cette ligne de pensée, on serait amené à reconnaître que l'individu lui-même, en quelque pays que ce soit, se trouve non seulement dépendant, mais encore, dans un très grand nombre de cas, contraint d'accomplir des actes que sa conscience désapprouve. (Il suffit de songer à la conscription et à ses conséquences pour s'en rendre compte.) Tout ce qu'on peut dire, c'est que, dans un pays qui reconnaît ce qu'on appelle d'une façon très générale les droits de la personne humaine, un certain nombre de garanties subsistent; mais il faut ajouter aussitôt que ces garanties sont de moins en moins nombreuses, et qu'à moins d'un renversement actuellement bien improbable du cours des choses, elles sont appelées à se réduire de plus en plus. Il est donc contraire à la réalité d'admettre que les hommes, dans ce que nous appelons *grosso modo* des pays demeurés libres, jouissent encore, je ne dis pas seulement d'une indépendance absolue, qui est certainement inconcevable, sauf pour des anarchistes doctrinaires, mais même du pouvoir de mettre leur conduite en accord avec les exigences de leur conscience.

Il importe maintenant de passer à la limite et de se demander ce que devient la liberté de l'individu, entendue en son sens le plus intérieur, dans un pays totalitaire. C'est ici

que nous allons, je crois, nous trouver dans la nécessité de faire cette constatation d'une importance exceptionnelle : que le stoïcisme, entendu non pas tellement comme doctrine que comme attitude spirituelle, se trouve aujourd'hui, ne disons pas, réfuté, mais proprement déraciné.

Cette attitude vénérable impliquait la distinction qui a été formulée avec tant de rigueur par un Epictète, un Sénèque, un Marc-Aurèle : la distinction entre les choses qui dépendent et celles qui ne dépendent pas de nous. La pensée stoïcienne en tant qu'elle a été non pas seulement formulée abstraitement, mais vécue avec un courage indomptable, et précisément sous des régimes d'oppression, impliquait la croyance en un for intérieur où l'individu trouvait un refuge inviolé, inviolable, contre toutes les intrusions du pouvoir. Il n'y a pas de stoïcisme sans la croyance en une souveraineté intérieure inaliénable, en une absolue possession de soi par soi.

Mais le propre des techniques d'avilissement, auxquelles j'ai fait allusion plus haut, consiste précisément à mettre l'individu dans une situation telle qu'il perd contact avec lui-même, qu'il est littéralement hors de soi, et cela au point de pouvoir renier sincèrement des actes dans lesquels cependant il s'était mis tout entier, voire de s'accuser sincèrement d'autres actes qu'il n'a pas réellement commis. Je n'entreprendrai pas ici de qualifier cette sincérité-là, sincérité obtenue et artificielle. Je noterai seulement que ces techniques d'avilissement, qui depuis quelques années se sont perfectionnées à un point quasiment inimaginable¹, avaient été employées à des époques très antérieures. On m'affirmait tout récemment qu'au cours du procès des Templiers sous Philippe IV le Bel, des reniements avaient été obtenus par des procédés qui ne devaient pas se réduire à la torture physique puisque ultérieurement, au cours d'une seconde et dernière rétractation, les accusés revenus à leur conscience initiale déclaraient s'être accusés *sincèrement* d'actes qu'il *n'avaient pas commis*. Cette sincérité-là, la torture physique à elle seule ne paraît pas susceptible de la produire. Seuls

1. Cf. ch. III.

les exécrables procédés de manipulations psychologiques auxquels on a eu recours depuis un certain temps en de si nombreux pays, sous des latitudes si différentes, sont capables de la provoquer.

Mais dans ces conditions, la situation que chacun de nous est tenu d'affronter est exactement la suivante : chacun de nous, j'y insiste, s'il ne veut pas se mentir à lui-même ou pécher par une injustifiable présomption, doit admettre qu'il existe des moyens concrets, susceptibles d'être mis en œuvre contre lui demain et de le dépouiller de cette souveraineté, ou disons moins ambitieusement de ce contrôle sur lui-même, qu'en d'autres époques il eût été parfaitement fondé à regarder comme infrangible, comme inviolable. Ne disons même pas, avec les stoïciens, qu'il garde du moins la possibilité bienfaisante du suicide : ceci n'est plus exact puisqu'il peut être mis dans une situation où il ne *désirera même plus* se tuer, où le suicide lui apparaîtra comme un recours *illégitime*, où il se regardera comme tenu je ne dis pas seulement de subir, mais de souhaiter le châtiement dont sont passibles des fautes qu'il s'imputera à lui-même *sans les avoir commises*.

Objectera-t-on qu'il est dangereux, voire coupable, d'admettre ces possibilités terrifiantes ? Je reconnais que si l'on se place sur le terrain de la pédagogie, il convient peut-être de les laisser dans l'ombre. Mais il n'en est certainement pas de même pour des esprits parvenus à un niveau supérieur de réflexion, et à qui incombe une responsabilité positive.

Nous avons à reconnaître qu'une pensée matérialiste se révèle capable, à la faveur des techniques qu'elle monte et qu'elle perfectionne, de créer un monde qui vérifie de plus en plus complètement ses postulats. Je veux dire par là qu'un être humain, qui a subi un certain type de manipulation, semble de plus en plus se réduire à n'être qu'une chose, disons une chose psychique, justiciable des théories élaborées par une psychologie d'essence matérialiste. Mais il est de toute évidence que cette proposition est ambiguë. Elle ne peut aucunement signifier que cette psychologie matérialiste, quelle que soit la puissance de transformation réductrice dont elle est dotée, soit de nature à nous révéler la réa-

lité prise en elle-même. Elle met seulement en relief ce fait, qui n'a rien de surprenant pour une philosophie de l'être en situation, que l'homme dépend, dans une très large mesure, de l'idée qu'il se fait de lui-même, et que cette idée ne peut pas être dégradée sans être du même coup dégradante. C'est donc là une raison de plus et vraisemblablement la plus grave, la plus impérieuse de toutes pour condamner radicalement cette pensée matérialiste. Je noterai à ce propos qu'elle a atteint de nos jours une cohésion et une virulence qu'elle était très loin de présenter au XIX^e siècle, où on voyait couramment des hommes qui se croyaient imbus de principes matérialistes se montrer dans la vie aussi scrupuleux que des kantien.

Il peut sembler que je m'écarte ici de la question posée au début. En fait il n'en est rien, car il est de la plus grande importance de reconnaître, quoi qu'aient pu penser des hommes incapables de mettre la moindre cohérence dans leurs idées, qu'une conception matérialiste conséquente est radicalement incompatible avec l'idée d'un homme libre, ou plus exactement dans une société gouvernée par de tels principes la liberté se mue en son contraire, elle n'est plus que la plus trompeuse des enseignes.

On peut, à vrai dire, imaginer théoriquement une possibilité pour l'homme, même dans ce type de société, de conserver un minimum d'indépendance, mais, nous allons le voir aussitôt, cette possibilité est évanouissante, elle implique contradiction : car elle consisterait à se rendre, si l'on peut dire, assez insignifiant pour ne pas attirer sur soi l'attention du pouvoir. Mais n'est-il pas évident que cette volonté d'insignifiance, à supposer même qu'elle puisse aboutir, implique une sorte de suicide ? Le simple fait de tenir un journal intime s'y peut concevoir comme un crime passible de la peine capitale, et on ne voit pas après tout pourquoi il serait impossible de mettre au point des détecteurs, qui renseigneraient la police sur les pensées ou les sentiments d'un individu quelconque¹. De ce côté, aucune issue n'est donc concevable.

1. Cf. le 1984 de George Orwell.

Mais alors, si nous prenons pleinement conscience de la situation qui peut devenir la nôtre du jour au lendemain à la suite d'un coup de force ou d'un putsch, que nous reste-t-il ? Au risque de mécontenter, voire de scandaliser ceux qui s'en tiennent encore à une conception positiviste, je dirai sans hésitation que sur ce terrain-là tous les chemins me paraissent barrés. Le seul recours est transcendant; mais qu'est-ce que cela veut dire ? Voilà un mot dont on a étrangement mésusé depuis un certain nombre d'années. Je veux dire *in concreto* que notre seule chance est d'en appeler, je ne dirais peut-être pas à une puissance, mais plutôt à un ordre de l'esprit qui est aussi celui de la grâce et de proclamer, pendant qu'il en est temps encore, c'est-à-dire avant que se soit produite l'aliénation redoutée, que nous répudions par avance les actes ou les paroles qui pourront être obtenus de nous par n'importe quelle contrainte. Nous affirmons solennellement que nous sommes au delà de ces actes ou de ces paroles. On dira sans doute que c'est là une satisfaction bien platonique que nous nous accordons à nous-mêmes. Mais ce serait méconnaître la pensée que je cherche à formuler. Nous avons à proclamer que nous n'appartenons pas entièrement à ce monde des choses auquel on entend nous assimiler, dans lequel on s'évertue à nous incarcérer. Très concrètement, nous avons à proclamer que cette vie-ci, dont il est devenu techniquement possible de faire la grimaçante et hideuse parodie de tout ce que nous révérons, peut n'être en réalité qu'un secteur insignifiant d'un développement qui se poursuit au delà du visible. En un autre langage, cela veut dire que *les philosophies de l'immanence ont fait leur temps*, qu'elles ont aujourd'hui révélé leur foncière irréalité ou, ce qui est infiniment plus grave, leur complicité avec des idolâtries que nous sommes tenus de dénoncer impitoyablement : idolâtrie de la race, idolâtrie de la classe. J'ajouterai d'ailleurs que même des religions authentiques en leur principe peuvent également se dégrader, dégénérer en idolâtries elles aussi, là où la volonté de puissance vient les corrompre, comme il arrive, hélas ! presque invariablement chaque fois qu'une église se trouve dotée d'un pouvoir temporel.

Nous nous acheminons ainsi vers des conclusions qui me paraissent très positives; je les formulerai à peu près de la façon suivante : un homme ne peut être ou rester libre que dans la mesure où il demeure relié au transcendant, quelle que soit d'ailleurs la forme particulière que peut affecter ce lien; car il est trop évident qu'il ne se réduit pas nécessairement à des modes de prière homologués et canoniques. Je dirais en particulier que chez l'artiste véritable, à condition qu'il ne cède pas aux innombrables tentations auxquelles il est exposé aujourd'hui : tentation de surprendre, d'innover à tout prix, de s'enfermer dans un monde privé qui communique le moins possible avec celui des formes éternelles, etc., l'artiste véritable, dis-je, éprouve de la façon la plus authentique et la plus profonde cette relation au transcendant. Mais rien ne serait plus faux et plus dangereux que de fonder sur cette remarque un esthétisme quelconque. Nous avons à reconnaître qu'il y a des modes de création qui ne sont pas d'ordre esthétique et qui sont à la portée de tous; et c'est en tant que créateur, si humble que soit le niveau où cette création se consomme, qu'un homme quel qu'il soit peut se reconnaître libre. Mais il faudrait montrer que la création, entendue en ce sens tout à fait général, implique toujours une ouverture à l'autre, ce que dans mes *Gifford Lectures* j'ai appelé l'intersubjectivité, que celle-ci soit d'ailleurs conçue comme *agapè* ou comme *philia* : ce sont je crois, à la limite, des notions convergentes. Mais ce qu'il faut dire avec toute l'énergie possible, c'est que des sociétés à postulats matérialistes, quelle que soit la place qu'elles ménagent à une certaine exaltation collective et au fond purement animale, pèchent radicalement contre l'intersubjectivité, elles l'excluent en principe, et c'est parce qu'elles l'excluent qu'elles l'extirpent jusqu'aux racines d'une liberté possible.

On peut concevoir — et ce n'est même pas là une simple hypothèse abstraite mais un fait — que, dans un pays asservi par une puissance totalitaire, tel individu se voie mis dans l'obligation, je ne dis pas seulement pour vivre, mais pour soustraire sa famille à un dénûment absolu, voire à la déportation, d'accepter par exemple un emploi dans la police, ce qui risque de le contraindre à accomplir des actes

que sa conscience répugne. Le refus pur et simple est-il une solution ? C'est ce dont on peut douter en raison même des conséquences qu'il entraîne pour des innocents. Mais il peut se faire que l'individu en acceptant ce poste prenne vis-à-vis de lui-même un engagement sacré, celui de mettre la parcelle de puissance qu'il détiendrait ainsi au service de ceux-là mêmes dont il est censé devenir le persécuteur. Ce serment, avec la puissance créatrice qui lui est afférente, constitue un exemple concret du recours au transcendant que j'ai évoqué plus haut. Il est d'ailleurs bien évident qu'il n'y a rien là qui soit généralisable. Le formalisme pris dans toute sa rigueur n'est plus guère recevable à partir du moment où on a pris conscience de ce que chaque être concret, avec la situation elle-même concrète à laquelle il a à faire face, a d'unique, d'incommensurable avec tout autre être et toute autre situation. Mais c'est justement à partir de cette prise de conscience que peut être lancé cet appel à la création auquel chacun de nous est tenu de répondre à sa manière, s'il ne veut pas devenir complice de ce que notre Simone Weil désignait sous le nom du « gros animal ». Il n'est guère dans le monde d'aujourd'hui de circonstances où nous n'ayons à nous demander si, par notre choix, par notre option concrète, nous ne nous rendrons pas coupables de cette complicité-là.

II

LES LIBERTÉS PERDUES

Il est des libertés perdues et non des moins précieuses — dont nous ne pouvons pas raisonnablement penser que nous les recouvrerons jamais. Soyons plus précis : les partis au pouvoir, qui s'inaginent à tort ou à raison conduire notre pays dans la voie du « progrès », estiment que beaucoup de ces libertés perdues, dans la mesure où elles comportaient des abus, où elles avaient pour contrepartie des inégalités injustifiables, doivent être définitivement abandonnées, parce qu'elles répondaient à un stade d'organisation (ou plutôt d'inorganisation) heureusement dépassé. De ce point de vue, la plupart des limitations, des contraintes de tous ordres auxquelles nous nous heurtons quand nous voulons par exemple disposer de nos biens ou constituer tel groupement, etc., seront regardées dans les mêmes sphères comme les expressions — négatives exclusivement pour nous, pour notre égoïsme, mais en réalité positives, d'un progrès social auquel on saura bien nous forcer à nous plier, si d'aventure nous ne sommes pas d'humeur à y collaborer de notre plein gré.

Une première observation s'impose ici : c'est qu'au fond deux ordres de considérations tout à fait distincts, et dont la compatibilité n'est nullement garantie, interviennent dans ce domaine.

D'une part, la considération de l'égalité ; les libertés illi- cites dont on entend nous priver sont regardées comme des

privilèges intolérables, qu'il s'agit de réduire et finalement de supprimer, jusqu'à ce que la situation de chacun devienne aussi semblable que possible à celle de son voisin.

D'autre part, la considération de l'organisation : ces libertés sont ici moins envisagées en elles-mêmes que dans leurs effets, qui risquent d'être anarchiques et par conséquent préjudiciables à une certaine organisation rationnelle qu'on a la prétention d'instaurer.

Mais il saute aux yeux que nous ne pouvons absolument pas nous prononcer *a priori* sur le degré d'égalité ou d'inégalité que comporte, ou plus exactement, que peut tolérer une organisation sociale *optima*, ou, en un langage plus précis, qui peut permettre le meilleur rendement dans un domaine de production déterminé. On sait assez qu'en Russie soviétique l'inégalité des salaires dépasse aujourd'hui tout ce qui se voit ailleurs, et il est manifeste que c'est justement au nom de l'organisation et du rendement qu'elle a été aussi considérablement accrue. Or on affecte encore chez nous de vivre sur ce postulat qu'égalité et rendement vont de pair ; seulement personne n'en est plus dupe, et c'est pour des raisons tactiques trop faciles à discerner que ce mensonge est à présent perpétué.

Il est clair cependant qu'à la longue, c'est forcément la considération de l'organisation ou du rendement qui prévaudra, même si ceci ne peut se produire qu'après une crise sanglante. Car un pays qui se désintéresserait trop longtemps du rendement sera fatalement réduit à une condition servile par ceux qui lui ont tout sacrifié — que cet asservissement se fasse par des moyens pacifiques ou non : entre les uns et les autres, la différence à la limite est d'ailleurs évanouissante.

Mais il faut insister sur ce fait qu'à l'heure présente cette ambiguïté néfaste n'a pas été réellement dissipée, et que le souci du nivellement par le bas, c'est-à-dire la plus basse manière d'égaliser, en même temps que la plus facile, s'affirme dans toutes les dispositions légales qui pèsent sur notre existence quotidienne.

L'égalité ainsi instituée a sinon pour but, en tout cas pour résultat, de masquer à ceux qui en sont les bénéficiaires le

régime d'oppression bureaucratique auquel on les condamne.

Bénéficiaires, dis-je : mais en vérité, où est le bienfait ? Il appartient à l'ordre de l'imagination et de l'affectivité la plus vile : c'est la satisfaction que j'ai chance d'éprouver si je suis soumis à des contraintes et à des vexations, ou simplement si je suis dans le dénuement, à constater que mon voisin est logé à la même enseigne. Satisfaction bien négative, dira-t-on. Peut-être pas si négative qu'on veut bien le dire : c'est en effet — Nietzsche et Scheler l'ont vu avec une merveilleuse lucidité — l'exaucement d'un vœu qui est à la base même du ressentiment. C'est la forme la plus dégradée, la plus pervertie que puisse affecter l'intérêt d'un homme pour son prochain, c'est le substitut lamentable et inversé de la *caritas* évangélique.

Il faudrait montrer à présent que ce ressentiment se développe d'autant plus que le monde tend à se bureaucratiser davantage, c'est-à-dire que se multiplient des activités parasitaires et purement fonctionnelles qui non seulement ne sont pas créatrices, mais sont en fait destinées à entraver, à paralyser toute création possible. Il en est ainsi inévitablement à partir du moment où les activités de contrôle tendent à l'emporter sur les activités à contrôler. Ainsi se constitue le domaine d'élection du ressentiment ; et cela pour une raison fort simple : c'est qu'il est de plus en plus impossible pour le bureaucrate de s'intéresser à ce qu'il fait, c'est-à-dire à un travail aussi abstrait, aussi dépersonnalisé que possible, auquel l'individu, par définition, ne peut songer à imprimer sa marque propre. Comment à la longue la loi du travail bureaucratique ne serait-elle d'en faire le moins possible, juste assez pour ne pas s'attirer d'observation, pour ne pas risquer de perdre sa place, c'est-à-dire son traitement ? Dès lors le regard tendra à se porter obliquement sur l'autre, en qui on sera porté, comme dans le monde de Sartre, à ne plus guère voir qu'une menace : l'autre, c'est pour moi celui qui guigne mon emploi, ou plus subtilement celui qui me lèse intérieurement, parce qu'il obtient un poste mieux rétribué que le mien. Il y a là une logique inexorable, à laquelle on conçoit bien que quelques

individus puissent résister, mais seulement dans la mesure où ils sont encore habités par la grâce ou irradiés par tel ou tel de ses effluves. On ne le dira, je pense, jamais trop fortement, la bonté en particulier n'est pas concevable sans la grâce. Il est donc inconcevable que ce ressentiment destructeur ne tende pas à se généraliser comme une maladie infectieuse : c'est une septicémie morale. Le seul terme naturel que comporte un tel processus, c'est la catastrophe économique ou militaire; il vient un moment où une société dont le tissu s'est insensiblement altéré n'est absolument plus viable; elle s'effondre.

Mais il est trop évident qu'à cette catastrophe la liberté ne saurait trouver son compte : tout ce qu'on peut dire, c'est que le réseau d'apparences, dont les consciences voulaient encore rester dupes, se déchire du haut en bas, et que la situation apparaît dans sa vérité. Mais à supposer que la catastrophe n'entraîne pas pour un temps plus ou moins long la vassalisation du pays cancérisé par une puissance étrangère, à supposer que par une chance inespérée son relèvement demeure possible, il ne pourra s'effectuer qu'à la faveur des contraintes les plus dures. Il est à peu près sans intérêt de se livrer ici à des pronostics sur l'avenir probable de notre patrie au cours des années qui viennent. Il peut en revanche être important de se demander à quoi peut tenir et comment a pu se réaliser en fait l'espèce d'anesthésie générale à la faveur de laquelle les Français, naguère si ombrageux sur ce chapitre, ont pu supporter de se voir amputer de la plupart de leurs libertés fondamentales. De se voir, ai-je dit : mais il est probable que ce verbe ici ne convient pas, et que cette amputation s'est produite dans des conditions telles qu'elle est en réalité passée inaperçue de ceux-là mêmes à qui elle était infligée. On peut discerner en gros au moins ceci.

Tout d'abord l'opération a eu lieu dans des circonstances telles que l'attention des individus se trouvait presque exclusivement concentrée sur le problème de la subsistance quotidienne et sur les harcelantes difficultés auxquelles chacun devait faire face pour exister tout simplement. Le mot clef est sans doute ici celui d'insécurité. Dans un état d'in-

sécurité radicale et qui s'étend au monde entier, la préoccupation dominante est de s'assurer des garanties quelles qu'elles puissent être, et le mouvement général qui porte les Français à se faire fonctionnaires n'a sans doute pas d'autre explication, l'Etat étant considéré comme le seul dispensateur de sûretés qu'on demandait jadis à la religion ou au travail personnel, lorsque celui-ci pouvait encore être exécuté dans des conditions saines, c'est-à-dire au temps lointain où l'artisanat restait possible. Que ce mouvement soit en fait une ruée vers la servitude, c'est ce que personne ne peut songer à contester, bien que dans la période transitoire où nous sommes cette servitude tende fatalement à se faire illusion sur elle-même.

Il faudrait introduire ici bien des considérations annexes, montrer en particulier à quel point le développement des haines partisans a contribué à oblitérer chez nous le sens des libertés fondamentales. Ce serait le lieu d'évoquer le scandale ininterrompu dont nous avons été témoins depuis le début de l'épuration, et l'incroyable atonie de l'opinion publique en présence de ce scandale. Certes, il convient de faire ici une place considérable à un phénomène général d'accoutumance au monstrueux. Il vient un moment où la sensibilité surmenée cesse de réagir. Mais ce phénomène ici se complique notablement : comment a-t-il pu se faire que les mêmes hommes qui avaient lutté et souffert pour que leur pays soit délivré de la Gestapo aient, une fois au pouvoir, institué ou toléré des méthodes qui sont loin de différer essentiellement de celles dont ils avaient eux-mêmes pâti ? Ici c'est bien moins d'accoutumance que de contagion qu'il convient assurément de parler. A partir du moment où certains procédés sont mis en œuvre où que ce soit, sur une certaine échelle, ils tendent automatiquement à se généraliser. Et il faudrait bien plutôt s'interroger sur le cas, au fond paradoxal, des très rares pays où cette contagion ne s'est pas produite, où l'opinion publique a vigoureusement réagi contre un danger clairement aperçu. Il faut songer ici à la Belgique et surtout à la Hollande plutôt qu'à l'Angleterre, à qui l'occupation a été épargnée, et où les passions partisans sont bien loin d'avoir atteint le paroxysme

qu'elles ont présenté dans les pays victimes de l'oppression nazie. Il serait de la plus grande importance de comparer sous ce rapport ce qui s'est passé en France et ce qui se voit dans les Pays-Bas où, autant que j'ai pu en juger, le sens de la liberté n'a pas jusqu'à présent été sérieusement affecté par les événements de ces dernières années. L'exiguïté du territoire, la force maintenue du sentiment religieux et l'*attachement à la couronne* ont de toute évidence joué ici un rôle de premier plan. Il faut ajouter que la non-interposition, entre le peuple hollandais et l'opresseur, d'un gouvernement fantôme a épargné à la Hollande certains des maux dont nous continuons à souffrir. Le mensonge de Vichy a sans aucun doute frayé la voie aux mensonges de la résistance. Ainsi s'est créée une situation essentiellement malsaine qui, en tant que telle, — ainsi qu'il arrive invariablement, — n'a pu que se retourner contre nos libertés. On ne saurait en effet l'affirmer trop hautement, le mensonge, de quelque source qu'il émane, joue toujours en faveur de la servitude. Il y a là une connexion certaine, bien qu'elle puisse ne pas paraître évidente, et dont il serait indispensable que prissent conscience ceux qui ont la charge des destinées de notre pays. Nous ne savons que trop malheureusement combien la pensée se raréfie, là où en fait les responsabilités sont les plus lourdes : peut-être n'est-ce pas là une fatalité inhérente à la démocratie prise en elle-même (ces mots d'ailleurs ont-ils un sens ?); mais c'est au moins une déficience de fait dont la France en particulier souffre depuis de longues années.

Il n'est pas question de proposer ici quoi que ce soit qui ressemble à un remède à des maux aussi profondément enracinés. Ce qu'on peut affirmer seulement, c'est d'une part, et cela sans la moindre hésitation, que le régime politique actuel ne peut que les aggraver très rapidement; c'est aussi qu'il serait vain et d'ailleurs criminel de placer ses espoirs dans un néo-fascisme dont la pensée ne peut que nous faire horreur après l'expérience de ces dernières années. En fait, et en deçà d'une conflagration générale, la France semble bien n'avoir le choix qu'entre un régime communiste, qui serait d'ailleurs probablement un fascisme aggravé et qui

croirait résoudre les problèmes en supprimant le plus grand nombre possible de données, et un régime monarchique conforme aux plus vénérables traditions de notre pays, mais dont l'idée, il faut bien l'avouer, est aujourd'hui inconcevable pour l'immense majorité des Français; pour être viable, ce régime devrait d'ailleurs s'adapter à des conditions économiques et même psychologiques sans rapports avec celles du passé.

Il serait sans doute pour le moment plus utile de définir les caractères généraux de la réforme intérieure, j'entends par là spirituelle, qui peut seule préparer l'avènement d'un tel régime. Cette réforme à laquelle chacun de nous est tenu de travailler, si humble que soit la sphère où s'exerce son rayonnement, consiste avant tout dans une restauration des valeurs : nous avons à rapprendre la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste — comme un paralytique qui a recouvré l'usage de ses membres doit rapprendre à marcher. Il s'agit ici et là d'une rééducation qui, au moment où elle est entreprise, se présente comme irréalisable et presque impossible à concevoir. Mais ce qu'il faut proscrire sans pitié, c'est l'illusion d'après laquelle le mot liberté peut conserver une signification quelconque là où le sens des valeurs a lui-même disparu; et il faut entendre par là le sentiment de leur transcendance. On pourrait dire sans paradoxe qu'à l'heure présente c'est d'une cure de platonisme que les hommes ont le plus grand besoin.

III

LES TECHNIQUES D'AVILISSEMENT

On ne le dira jamais trop fortement, la crise que traverse aujourd'hui l'homme occidental est une crise métaphysique; il n'y a probablement pas de pire illusion que celle qui consiste à s'imaginer que tel ou tel aménagement social ou institutionnel pourrait suffire à apaiser une inquiétude qui vient du tréfonds même de l'être.

Ceci ne veut d'ailleurs pas dire que l'existence de cette crise puisse être légitimement invoquée par des esprits conservateurs et parfois machiavéliques pour justifier leur inertie sur le plan social, leur répugnance à accomplir des réformes qui auraient dû, au moins en partie, être réalisées depuis longtemps, et l'auraient été dans des conditions moins onéreuses, pour la communauté française en particulier, que ce ne sera sans doute le cas aujourd'hui. Cette remarque est du reste absolument étrangère à mon propos; si j'ai tenu à la formuler, c'est uniquement pour écarter à l'avance les interprétations politiques que certains pourraient être tentés de donner des vues qui vont suivre, puisque aujourd'hui, hélas! le souci politique risque de fausser toutes les discussions, toutes les analyses.

Je crois, d'une façon générale, qu'il serait indispensable de procéder à une sorte de bilan humain après les terribles événements qui viennent de dévaster notre univers. Il faudra pour cela mettre à profit la trêve qui semble nous être maintenant laissée, et qui ne sera peut-être pas de très longue durée. Si courte soit-elle, il se pourrait malheureuse-

ment qu'elle fût largement suffisante pour déclencher cette faculté d'oubli qui, dans tous les domaines humains, s'exerce avec une rapidité déconcertante. Sur ce point, comme sur tant d'autres, Péguy a vu l'essentiel et l'a exprimé avec une force incomparable. Qu'on se rappelle les textes fameux de *Clio* : « L'histoire consiste essentiellement à passer *au long* de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester et à le remonter en dedans... L'histoire, c'est ce général brillamment chamarré, légèrement impotent, qui passe en revue des troupes en grande tenue de service sur le champ de manœuvres, dans quelque ville de garnison. » Mais ceci revient à dire qu'en un sens très profond, l'histoire est une façon d'oublier ou, si l'on veut, de perdre avec l'événement ce contact réel, faute duquel il se réduit à une simple mention abstraite. Nous nous étonnons souvent de l'extraordinaire inaptitude où paraissent être les hommes à mettre à profit les enseignements du passé. Je pense, si paradoxal que ce soit, que l'histoire sous sa forme moderne, et pour autant qu'elle s'oppose toujours davantage à une tradition qui est encore une mémoire en tant qu'elle est un dépôt, a sa grande part de responsabilité dans cet état de choses. Le passé, lorsqu'il n'est connu qu'historiquement, s'accumule hors de la vie, dans on ne sait quelle consigne poudreuse, où il est voué à perdre ce qu'on serait tenté d'appeler ses vitamines. Assurément il existe bien, en dehors de l'histoire élaborée par les historiens, des témoignages personnels qui ont une tout autre vertu; mais il arrive presque fatalement un moment où ces témoignages sont lus comme des romans, où ils sont annexés au monde indéterminé de la fiction, qui entretient avec le monde de l'action des rapports obscurs, fantasques, décevants.

Je pense qu'il devrait appartenir au philosophe, s'il se montrait digne de sa mission, de combattre directement les forces surnoisées qui tendent toutes vers la neutralisation du passé, et dont l'action conjuguée consiste à susciter ce que j'appellerai volontiers l'insularisation temporelle de l'homme contemporain. A cet égard comme à beaucoup d'autres, je pense qu'il faudrait viser à la restauration de

cette unité de la vision poétique et de la création philosophique, dont les grands présocratiques nous proposent quelques-uns des premiers exemples connus. Ce ne peut pas être un hasard si c'est chez un Péguy ou chez un Valéry, — le Valéry des *Regards sur le Monde actuel*, — parfois aussi, mais bien plus rarement, chez un Claudel, que nous trouvons les aperçus les plus fulgurants sur cette réalité humaine que l'historien le plus consciencieux et le philosophe spécialisé semblent condamnés à manquer, comme on manque un bus, comme on manque un train.

Objectera-t-on qu'un tel bilan, pour présenter une valeur objective, suppose un recul dont les contemporains ne sauraient bénéficier ? Je suis pour ma part tout à fait persuadé qu'il y a là une illusion, et que l'esprit se laisse tromper ici par des métaphores optiques qui, justement dans ce domaine, se révèlent tout à fait inapplicables. Pour autant qu'on ose encore parler de la philosophie existentialiste, après l'usage inconsidéré qui est fait chaque jour de ce vocable dans une certaine presse, il faudrait peut-être dire que le mérite d'une telle philosophie consiste avant tout à dépasser et à refuser le mode de pensée qui s'incarne en des métaphores semblables. Il est probablement faux d'admettre qu'il existe par rapport à un événement historique donné l'équivalent de ce sens ou de ce foyer *optimum* de vision distincte où on nous recommande de nous placer pour considérer un objet spatial. Ceci peut d'abord sembler tout à fait paradoxal ; ne faudra-t-il pas que des années s'écoulent avant que soit rassemblée la documentation nécessaire pour relater exactement, par exemple, les événements qui se sont déroulés en France pendant l'occupation ? Certes ; mais il reste à savoir si cette documentation exhaustive, qui permettra de faire de ces événements un récit complet, n'est pas en un autre sens aveuglante, ou, en un autre langage, si la chaleur qui se dégage de l'événement vivant n'est pas presque inévitablement appelée à se dissiper pour que l'autopsie historique devienne possible ? Je suis d'ailleurs le premier à reconnaître que c'est là une question très obscure et très complexe. Tout ce qu'il faut retenir, je crois, c'est que l'événement n'est pas assimilable à un objet, et qu'en

prétendant le reconstituer dans son intégralité nous risquons de lui substituer quelque chose qui n'est pas lui et qui n'est peut-être qu'un monstre. Dans ces conditions le philosophe, disons peut-être plus exactement le philosophe-poète, ne serait-il pas tenu de chercher à capter, si l'on peut dire, cette âme de l'événement que l'historien, si lui-même n'est pas poète, — et il se reconnaît de moins en moins le droit de l'être, — est au contraire presque fatalement condamné à laisser échapper, en raison même des précautions objectives qu'il est tenu d'apporter à l'illusoire reconstitution du passé ?

C'est dans cet esprit que je voudrais maintenant m'attacher à réfléchir sur les techniques d'avilissement, et tenter de repérer des connexions qui ne sont pas toujours immédiatement perceptibles entre des ordres de faits qu'on a coutume de considérer séparément.

*
* *

Il est évident que lorsqu'on parle des techniques d'avilissement, on ne peut s'empêcher d'évoquer d'abord l'emploi massif, systématique, qui en a été fait par les nazis, en particulier dans les camps de concentration. Peut-être un essai de définitions préalables doit-il être ici proposé : au sens restreint, j'entends par techniques d'avilissement l'ensemble des procédés délibérément mis en œuvre pour attaquer et détruire chez des individus appartenant à une catégorie déterminée le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes, et pour les transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même. Ici, bien entendu, les témoignages directs surabondent, et nous pouvons placer en exergue l'image de l'homme-chien de Buchenwald. Je me bornerai à citer deux ou trois textes qui me paraissent tout à fait révélateurs.

« Les Allemands, écrit Mme Jacqueline Richet à propos

de Ravensbruck, cherchaient par tous les moyens à nous avilir. Ils exploitaient toutes les lâchetés, excitaient toutes les jalousies et suscitaient toutes les haines. Il fallait faire un effort quotidien pour garder son intégrité morale. Le vernis civilisé s'effrite rapidement, et l'on voit des femmes du monde n'être pas les dernières à se conduire comme des harengères. Mais ce qui est plus grave, ce sont les mesquineries auxquelles s'abaissent les moins fermes d'entre nous. L'éducation n'est plus un soutien, et on assiste devant la faim à des effondrements lamentables... J'ai vu des femmes se faire les domestiques des *Aufseherinnen*, des *Blocovas* ou des chefs d'atelier. J'en ai vu d'autres rire aux brutalités des S.S. pour éviter des coups. J'ai entendu des délations qui, surtout dans les *Betriebe* de travail, rendent impossible l'existence » (*Trois Bagnes*, pp. 128-129).

Après avoir donné d'affreux détails sur l'aménagement des feuillées au camp d'Auschwitz, Mme Lewinska écrit ceci : « Et ici j'ai compris ! J'ai compris qu'il ne s'agissait pas de désordre ni de manque d'organisation, mais que c'était au contraire une idée bien mûrie, consciente, qui avait présidé à l'installation du camp. On nous avait condamnés à périr dans notre propre saleté, à nous noyer dans la boue, dans nos excréments ; on avait voulu abaisser, humilier en nous la dignité humaine, effacer en nous toute trace d'humanité, nous ramener au niveau d'une bête fauve, nous inspirer l'horreur et le mépris de nous-mêmes et de notre entourage. Tel était le but, telle était l'idée ! Les Allemands s'en rendaient parfaitement compte ; ils savaient que nous étions incapables de nous regarder mutuellement sans dégoût. On n'a pas besoin de tuer un être humain au camp pour le faire souffrir : il suffit de lui donner un coup de pied pour qu'il tombe dans la boue. Tomber équivalait à périr. Ce qui se relève n'est plus un être humain, mais un monstre ridicule, pétri de boue » (*Vingt mois à Auschwitz*, pp. 61-62)... « C'est avec pleine conscience que les Allemands souillaient dans les peuples ce qu'il y avait de meilleur, de plus noble, en le mélangeant avec la pire pourriture morale (p. 137)... On inoculait en toute connaissance de cause le bacille de la dépravation aux êtres humains pour qu'il les

démoralisât, tuât moralement et physiquement, tout comme les poux et les autres microbes; et, tout comme les poux qui s'incrustaient dans nos corps désarmés, la lie du camp : prostituées, voleuses, criminelles de droit commun, pénétrait dans notre vie sociale, cette lie à laquelle les Allemands confiaient le soin de nous surveiller et dont ils avaient fait une « élite » sous la forme de soi-disant « *fonctionnaires* » (p. 131).

On le voit, il ne s'agissait pas seulement pour les bourreaux d'immerger leurs victimes dans des conditions matérielles si abjectes qu'elles étaient vouées, dans bien des cas, à y contracter des *habitus bestiaux*; il s'agissait plus subtilement de les dégrader en encourageant l'espionnage réciproque, en fomentant parmi les déportés non seulement le ressentiment, mais la suspicion réciproque; bref, d'empoisonner les relations humaines à leur source pour que celui qui aurait pu être pour l'autre un camarade, un frère, devint un ennemi, un démon, un incube.

Nous sommes là en présence de ce qu'il faut peut-être regarder comme *le plus monstrueux forfait collectif de l'histoire*; seules, des imaginations intoxiquées ont pu en concevoir l'idée; mais on reste confondu à la pensée des innombrables agents d'exécution qui ont été malgré tout nécessaires pour que cette idée devint réalité. Nous ne savons d'ailleurs que trop, par les récits des rescapés, que ces agents d'exécution étaient bien loin d'être tous de race allemande; ici comme ailleurs, l'explication raciste se révèle absolument insuffisante; il faut s'en réjouir, car il serait, je pense, déplorable de retourner contre les Allemands le misérable mode d'argumentation dont ils ont eux-mêmes si pitoyablement, si stupidement abusé. Il va de soi, je le dis en passant, que les ignobles brimades telles que le port de l'étoile et toutes les dispositions annexes, auxquelles eurent recours les Allemands contre leurs victimes israélites avant de procéder à leur extermination, apparaissent comme d'autres exemples non moins révélateurs des techniques d'avi-lissement telles que je les ai définies.

Mais ici se pose un problème singulier. Même si l'on s'efforce d'adopter mentalement le point de vue des tortion-

naires, quel rudiment de justification peut-on trouver à de telles méthodes ? On peut alléguer sans doute qu'il y avait intérêt pour les bourreaux, pour des raisons de sécurité, à développer dans les camps tout ce qui était propre à diviser les détenus, à empêcher la formation de l'esprit de corps ou de solidarité, qui risquait toujours de se traduire par une mutinerie ou une rébellion.

J'ai pourtant le sentiment très net que cette explication utilitaire est insuffisante. La volonté d'humilier est une disposition spécifique, qui peut sûrement se manifester en dehors de toute représentation précise d'un but à atteindre, et rien n'est plus important que de chercher à s'en former une notion. Théoriquement on pourrait, à vrai dire, être tenté de faire observer qu'avilir et humilier sont des opérations distinctes, puisqu'un être peut s'avilir sans avoir conscience de cet avilissement. Il me semble cependant que, dans le concret, cette distinction est évanouissante ; il n'est guère concevable que l'être, même le plus radicalement avili, ne soit pas traversé par des éclairs de conscience et ne mesure pas alors la profondeur de sa chute. Observons, d'autre part, que l'être qu'on cherche à avilir n'est pas forcément celui auquel on reconnaît une certaine dignité initiale. Il peut très bien se faire que ce soit, au contraire, justement parce qu'on nie cette dignité préalable qu'on recourt à de tels procédés. La vérité est d'ailleurs ici subtile, au point d'être presque insaisissable. Quelle est l'appréciation de base que porte un Streicher ou un Himmler sur le Juif qu'il persécute ? Apparemment il le regarde comme le rebut de l'espèce humaine. Mais n'est-ce pas là la traduction inversée d'un sentiment qui s'apparenterait beaucoup plutôt à l'envie ? L'ambivalence n'est-elle pas ici la règle ?

De toutes manières le persécuteur s'emploie à détruire chez un être la conscience, illusoire ou non, que cet être a au départ de sa propre valeur. Il faut qu'il devienne pour soi ce qu'on juge ou qu'on affecte de juger qu'il est en réalité ; il faut que celui qui effectivement ne vaut rien reconnaisse son propre néant, et il ne suffit pas qu'il l'aperçoive intellectuellement : il faut encore qu'il le

sente, comme nous sentons une odeur de décomposition qui nous force à nous boucher les narines. Mais pourquoi, en vérité, le faut-il ? D'abord, encore une fois, parce que c'est en dernière analyse le seul moyen de l'avoir à sa merci ; un être qui garde si peu que ce soit conscience de sa valeur reste capable de réactions sinon dangereuses, au moins gênantes. D'autre part, en dégradant ainsi sa victime, le persécuteur se renforce lui-même dans le sentiment de sa propre supériorité ; il pose en effet en principe que l'autre était déjà virtuellement l'être de déchet qu'il est effectivement devenu, et qu'il était donc juste de le traiter avec la dernière rigueur. Il y a là une sorte de hideux cercle vicieux que la réflexion est tenue de mettre à nu.

Tout permet de penser, d'autre part, — et ceci est capital pour les conclusions que je me réserve de tirer ultérieurement de ces analyses, — que celui qui a mis au point une technique d'avilissement, et qui y est passé maître, éprouve en l'appliquant une jouissance comparable à celle du sacrilège. Il faudrait ici procéder à une analyse minutieuse pour faire ressortir l'espèce de contradiction vécue sans laquelle le sacrilège disparaît. Il semble en effet, à priori, que le sacrilège ne puisse exister que là où persiste une certaine conscience du sacré ; elle doit persister juste assez pour que l'infraction commise garde sa valeur d'infraction et comme son fumet, mais pas davantage, parce qu'une crainte d'ordre révérentiel risquerait en fin de compte d'inhiber l'acte qu'on entend accomplir. Dira-t-on qu'il suffit au sacrilège de savoir que le sentiment du sacré subsiste chez d'autres, qu'il se propose justement de scandaliser ? Mais je doute qu'il suffise de parler ici de savoir. Je serais porté à croire que ce sentiment doit encore trouver en lui un écho, si lointain et effacé qu'il soit. Il faut, pour que la jouissance soit effective, qu'il y ait chez le sacrilège une certaine participation au sentiment même qu'il entend défier. Une comparaison se présente ici à l'esprit : on peut évoquer certaines attractions à Luna-Park ou à Magic-City, ces chemins de fer aériens à catastrophes réglées où se pressent des filles jactantes ; il est clair que si elles n'éprouvaient aucune crainte, elles n'éprouveraient pas non plus de plaisir, mais que si la

frayeur atteignait un certain degré, le plaisir disparaîtrait du même coup. Dans les deux cas l'existence de la contradiction commande l'expérience elle-même et lui confère sa qualité propre.

Observons maintenant que dès le moment où de semblables techniques d'avilissement ont fait leur apparition dans le monde, leur emploi tend inévitablement à se généraliser.

La tentation naît ici de la facilité elle-même et, dans ce registre, ce n'est plus au sacrilège mais au chantage qu'il convient de penser. Quand on détient un moyen à peu près infaillible de mettre celui qu'on tient à sa merci dans une situation où il cesse d'être un adversaire avec qui il fallait compter, pour devenir un souffre-douleur, comment à la première occasion, ou si l'on veut à la moindre provocation, ne recourrait-on pas à un procédé aussi efficace ? Il est manifeste, au surplus, qu'une contamination a toutes les chances de se produire à la longue chez les victimes elles-mêmes, et que si le jeu des vicissitudes historiques met un jour à leur discrétion les persécuteurs de la veille, elles seront inévitablement tentées de les traiter à leur tour comme elles ont été elles-mêmes traitées naguère. Peut-être l'action de la grâce n'est-elle nulle part plus clairement discernable que dans l'acte par lequel un être libre décide d'interrompre cette sorte de circuit infernal de représailles et de contre-représailles. Mais il faut bien dire qu'un monde où les techniques d'avilissement s'exercent d'une façon généralisée est un monde où, humainement parlant, cet acte de rupture devient toujours plus improbable.

Mais ces techniques, nous ne les avons encore considérées que sous l'aspect le plus ostensiblement monstrueux : il va falloir pousser beaucoup plus loin l'analyse pour reconnaître à quel point elles ont pris pied dans le monde où nous vivons.

En admettant que la propagande ne puisse pas être d'emblée classée parmi les techniques d'avilissement, il faut reconnaître qu'entre celles-ci et celle-là il existe une intime parenté; encore faut-il pour cela réussir à se former de la propagande une idée distincte. Beaucoup d'entre nous ont

connu un temps où la propagande avait une existence à la fois relative et subordonnée. C'était encore une propagande *pour*, non une propagande au sens absolu du mot. L'idée même que ce terme pût prendre un sens absolu ne nous aurait sûrement pas effleurés. On peut dire que la propagande se réduisait à l'ensemble des moyens de persuasion mis en œuvre pour recruter des adhérents pour une entreprise ou un parti déterminés. Il est d'ailleurs clair que, même lorsqu'elle est envisagée sous cet angle, la propagande apparaît comme essentiellement corruptible (et d'ailleurs corruptrice); ceci est d'autant plus vrai qu'elle tend à devenir un mode de séduction. Tant que je me contente de développer les raisons intrinsèques pour lesquelles l'œuvre dont je m'occupe est utile et bonne, on ne peut parler de séduction, par conséquent de corruption. Il en va autrement si, par des moyens détournés, je tends à mettre en lumière les avantages adventices que l'autre trouvera à venir se placer sous la même bannière que moi. Il est certes difficile d'établir ici une démarcation précise entre ce qui est licite et ce qui ne l'est pas; mais il est manifeste que plus le rôle joué par l'argent est considérable, plus l'action de propagande apparaît suspecte.

Cependant la situation est infiniment plus dangereuse là où la propagande se désorbite, c'est-à-dire qu'elle cesse de s'exercer dans la sphère d'une entreprise déterminée pour prendre une forme étatique, là où l'Etat lui-même tend à se comporter comme parti. L'histoire contemporaine montre surabondamment que le fléau qui s'appelle le parti unique fraye la route à ce scandale qu'est la propagande d'Etat, le parti unique étant toujours la racine ou le soutien des dictatures modernes. C'est, je pense, dans cette perspective qu'apparaît le plus clairement la parenté qui existe entre la propagande et les techniques d'avilissement.

Ici cependant les objections ne peuvent manquer de se produire : la propagande, dira-t-on sans doute, n'a pas pour objet d'avilir ceux sur qui elle s'exerce. Mais ceci n'est vrai que jusqu'à un certain point; n'a-t-elle pas malgré tout pour fin réelle de réduire les hommes à une condition telle qu'ils perdent toute capacité de réaction individuelle ? En

d'autres termes, que les chefs de la propagande formulent ou non eux-mêmes ce jugement sur l'action qu'ils entendent exercer, celle-ci n'est-elle pas en fait essentiellement avilissante pour ceux qu'elle vise à façonner ? Comment ne pas voir, d'autre part, qu'elle suppose chez ceux qui la mènent un mépris fondamental des hommes ? Si, en effet, on attachait un prix quelconque à ce qu'un être est par lui-même, à sa nature authentique, comment assumerait-on la responsabilité de le passer au laminoir d'une propagande ? C'est sur la nature de ce mépris qu'il faudrait s'interroger ; certes, il existe dans ce domaine des nuances que l'analyse est tenue de faire ressortir ; mais y a-t-il une différence réelle entre l'attitude d'un Gœbbels, par exemple, et celle d'un chef de propagande communiste ? Dans tous les cas nous sommes en présence d'une récusation radicale et cynique de ce qu'on se plaît à regarder comme l'insupportable prétention de l'individu. Observons d'une façon générale que le sens même de la vérité ne peut pas ne pas s'oblitérer insensiblement chez celui qui se donne pour fonction de manipuler l'opinion. Il faudrait en effet une dose de naïveté peu commune pour qu'à la longue le propagandiste pût rester convaincu que sa vérité est toute la vérité. Une telle naïveté n'est concevable que chez le pur fanatique. Mais le fanatique est d'une façon générale assez inapte à déployer les dons de persuasion requis, à repérer les voies détournées par lesquelles on peut pénétrer dans la conscience et sous la conscience de l'autre pour le circonvenir. Voilà pourquoi si souvent ce genre de besogne a été confié à des transfuges. Certes, le transfuge peut lui-même devenir un fanatique, mais il est difficile qu'il ne garde pas une certaine empreinte de son passé, qu'il ne présente pas une certaine duplicité. C'est chez lui qu'on a le plus de chances de trouver les trésors de mauvaise foi qui constituent pour le propagandiste comme une mise de fonds nécessaire. Il faut connaître assez l'état d'esprit de l'adversaire qu'on entend convaincre pour simuler au départ une sympathie, faute de quoi on demeure sans prise sur lui, tout en se gardant, bien entendu, d'aller au fond de ce qu'il pense. Il s'agit, en somme, de repérer les faiblesses de la position adverse et

de les exploiter habilement, mais en donnant le moins possible à l'autre le sentiment qu'on le combat.

Dès le moment où les méfaits de la propagande ont été aussi clairement démontrés qu'ils ont pu l'être au cours de ces dernières années, il semble qu'il faille mettre en question le postulat même sur lequel elle repose. Certes, il ne peut être question de nier la possibilité d'une manipulation portant sur l'opinion; celle-ci est au contraire, nous le savons maintenant, ce qu'il y a de plus façonnable au monde. Mais ne faudrait-il pas tirer de là cette conclusion que l'opinion, en tant qu'elle appartient au domaine du *on*, en tant qu'elle flotte en réalité entre les consciences comme une lourde vapeur, est en soi quelque chose d'assez vil et qui peut difficilement servir de base à un régime ? Je ne puis d'ailleurs suivre ici cette ligne de pensée, et me borne à rappeler l'opposition que j'ai naguère cherché à établir entre l'opinion et la foi, opposition qu'on peut dire aujourd'hui à peu près totalement recouverte par une pensée impure qui tend à confondre toutes les catégories. On ne saurait trop arrêter sa réflexion sur le fait qu'une dictature se présente presque invariablement à l'origine comme gouvernement d'opinion, mais en même temps elle aboutit toujours et fatalement à la récusation dont j'ai parlé, que celle-ci se fonde d'ailleurs sur une doctrine hégélienne ou pseudo-hégélienne de l'État, ou sur une morale nietzschéenne des maîtres : les conséquences sont en fait exactement les mêmes dans les deux cas.

Il faudrait maintenant montrer combien les progrès de la technique en général ont favorisé cette manipulation, et en particulier faire ressortir le rôle prodigieux joué ici par la radio. L'écrivain autrichien Joseph Roth a mis en lumière le rôle proprement satanique que celle-ci aura joué dans l'histoire contemporaine. Mais je me demande si les philosophes ont jusqu'à présent concentré leur attention sur ce point. Comment peut-on comprendre que la radio contribue aussi visiblement à l'abaissement général de l'étiage spirituel humain ? Je serais porté à me demander si l'homme n'y usurpe pas, au niveau presque toujours inférieur qui est

celui de son ambition personnelle, une prérogative qui apparaît comme l'analogie caricatural de l'omniprésence divine. Du Hitler ou un Mussolini parlant devant le micro pouvait vraiment s'apparaître comme investi du privilège divin de l'ubiquité. Et sans doute on pourrait théoriquement imaginer que ce privilège, mis au service d'une pensée authentiquement universelle, confère à celle-ci une puissance de diffusion merveilleuse et quasiment providentielle. Mais tout d'abord il n'est guère concevable que dans le monde d'aujourd'hui un chef d'Etat soit animé d'une volonté d'universalité authentique; la plus récente, la plus mortifiante expérience nous enseigne que les principes mis en avant ne sont, le plus souvent, qu'un misérable camouflage recouvrant des arrière-pensées empreintes du plus cynique impérialisme. Je crains même qu'il ne faille aller plus loin encore et se demander s'il n'y a pas dans ce mode de diffusion mécanique quelque chose qui entraîne presque inévitablement une dégradation du message qu'on a la prétention de répandre. J'avoue d'ailleurs qu'il n'est pas très facile de discerner en quoi consiste cette dégradation. Ne résiderait-elle pas dans le fait que l'homme entreprend ici, sans faire pour cela aucun effort réel, de transcender sa condition et les limitations qu'elle comporte? Il est certes permis de concevoir qu'un saint puisse au moins par éclair être revêtu du don d'ubiquité; ce n'est là qu'une transposition de sa charité qui est indépendante de *l'ici* et du *maintenant*. Mais comment admettre que ce don prodigieux puisse, sans perdre toute sa vertu, être départi à un individu quelconque, et qu'il puisse sans danger être accordé à quiconque d'être à la fois partout contre le paiement d'une redevance annuelle? N'y a-t-il pas là une sorte d'usurpation? Et, d'autre part, ne sentons-nous pas qu'un avantage ou un bien usurpé peut être susceptible à la longue de devenir maléfique? Je ne suis pas du tout sûr que ceci ne puisse pas être jusqu'à un certain point généralisé, et que tout progrès technique, pour celui qui en bénéficie *sans avoir participé à l'effort de conquête dont ce progrès est le couronnement*, ne comporte pas une lourde rançon qui se traduit justement par un certain avilissement de l'être spirituel. Ceci ne veut naturellement

pas dire qu'on puisse remonter le cours de l'histoire et qu'il faille briser les machines; mais seulement, comme l'a dit si profondément Bergson, que tout progrès technique devrait être équilibré par une sorte de conquête intérieure, orientée vers une maîtrise toujours plus grande de soi. Reste à savoir malheureusement si le travail sur soi n'est pas de plus en plus difficile à obtenir d'un être qui bénéficie chaque jour davantage des facilités que le progrès technique met à sa disposition. Il y a justement toutes les raisons de le penser. Dans le monde d'aujourd'hui, on peut dire qu'un être perd d'autant plus conscience de sa réalité intime et profonde qu'il est plus dépendant de toutes les mécaniques dont le fonctionnement lui assure une vie matérielle tolérable. Je serais tenté de dire que son centre de gravité et comme sa base d'équilibre lui deviennent extérieurs, qu'il se situe de plus en plus dans les choses, dans les appareils dont il dépend pour exister. Il ne serait pas excessif de dire que plus l'homme *en général* parvient à la *maîtrise* de la nature, plus l'homme *en particulier* est en fait *esclave* de cette conquête elle-même.

Au point où nous sommes parvenus, d'amples horizons se découvrent à nous. A l'idée relativement simple des techniques d'avilissement qui visent à la dégradation d'une catégorie déterminée d'êtres humains, nous voyons, non se substituer, mais se surimposer une idée beaucoup plus générale : nous en venons à nous demander si, dans des conditions qui restent d'ailleurs à préciser, une technique qui paraît en soi indifférente aux valeurs, mais qui traduit dans l'ordre matériel un acquis intellectuel positif, ne risque pas de devenir en fait un moyen de dégradation humaine; et au terme de cette recherche il y aura lieu de se demander si le fait que la technique culmine aujourd'hui dans l'invention des plus formidables engins de destruction doit ou peut être imputé à un simple concours de circonstances fortuites.

Il n'y aurait, il faut le répéter avec insistance, aucun sens à regarder la technique en général, ou une technique en particulier, comme étant par elle-même affectée d'un indice spirituel négatif. Il serait même plus exact de dire qu'à la

rigueur une technique prise en elle-même est bonne, en tant qu'elle incarne une certaine puissance authentique de la raison; ou encore en tant qu'elle introduit dans le désordre apparent des choses un principe d'intelligibilité. Mais la question qui se pose consiste à savoir quelles sont les réactions, non peut-être fatales, mais probables, de la technique sur celui qui, sans avoir aucunement contribué à l'inventer, en devient le bénéficiaire. Les remarques que j'ai esquissées plus haut ne nous mettent-elles pas sur la voie d'une vérité plus profonde? Ne pourrait-on pas dire que l'invasion de la technique tend à substituer la satisfaction à la joie, l'insatisfaction à l'inquiétude, et les satisfaits d'une part, les insatisfaits de l'autre ne tendent-ils pas à se rejoindre dans une commune médiocrité? C'est que la technique se présente de plus en plus à des êtres, chez qui toute vie intérieure est trop souvent aveuglée, comme le moyen infaillible de réaliser un confort généralisé hors duquel ils ne peuvent concevoir le bonheur. J'ai rappelé d'ailleurs que ce confort généralisé, avec ses dépendances — divertissements standards — apparaît comme seul susceptible de rendre tolérable une vie, qui n'est plus aucunement considérée comme un don divin, mais plutôt comme une « sale blague ». L'existence d'un pessimisme diffus, au niveau du ricanement et du juron bien plutôt que du soupir et du sanglot, me paraît être une donnée fondamentale de l'homme contemporain; et c'est sans aucun doute dans la perspective de ce pessimisme diffus, et moins pensé qu'érupté, qu'il faut considérer un fait aussi grave et aussi significatif que l'avortement.

Rappelons cette vérité connexe que la réussite technique apparaît de plus en plus comme le signe principal, sinon unique, de la supériorité humaine dans un monde absurde ou informe. Il pourrait, certes, y avoir là une revendication prométhéenne qui ne serait pas par elle-même dépourvue de grandeur. Mais cette revendication se dégrade et se pervertit au niveau du consommateur. Outre que le progrès technique, considéré dans cette perspective, encourage une certaine paresse chez l'individu, il favorise le ressentiment ou l'envie, qui viennent se centrer sur des objets précis dont la possession ne paraît liée à aucune supériorité discernable,

non pas même au goût raffiné dont témoigne l'amateur dans le choix des objets qu'il collectionne. Là où il s'agit d'un frigidaire ou d'un pick-up, les mots *avoir* ou *possession* prennent la signification à la fois la plus provocatrice et spirituellement la plus creuse. « Il a de la chance d'avoir cet appareil, il n'a rien fait pour cela; cet appareil lui appartient en fait, mais pourrait tout aussi bien et beaucoup plus justement m'appartenir à moi. » Entre l'appareil et son possesseur ne s'établit pas du tout la relation vivante et en quelque sorte pré-spirituelle qui existe entre un paysan et sa terre, avec l'extraordinaire échange que comporte la culture. Mais dans le monde où triomphe la technique, n'est-ce pas l'échange lui-même qui se trouve dévalorisé, justement parce qu'il n'est pas mécanique et comporte une possibilité infinie de déception ? Le vigneron, qui a soigné sa vigne toute une année avec amour, peut au dernier moment voir sa récolte anéantie par la grêle. Il n'existe pour lui aucune garantie de sécurité. Dans le domaine technique, au moms théoriquement, un pareil scandale n'est pas à craindre. Théoriquement, dis-je, car en fait tout se tient, et les conséquences d'une mauvaise récolte et d'une épidémie empiètent même sur ce domaine réservé. Mais l'idéal serait évidemment de constituer une sphère privilégiée où ces empiètements de l'imprévisible ne pourraient plus se produire, où les garanties de sécurité joueraient à plein.

Et, certes, le scandale que j'évoquais il y a un instant n'est pas niable; mais d'autre part, ce que l'expérience semble nous révéler, c'est qu'à partir du moment où le souci de sécurité domine la vie, celle-ci tend à se réduire, à se recroqueviller sur elle-même, à se dévitaliser en un mot. C'est peut-être aussi que les puissances d'initiative, chez ceux qui ne sont pas en mesure de contribuer effectivement au développement scientifique et technique, tendent à s'exercer en quelque sorte dans les marges et à dégénérer en puissance de subversion pure. Là serait peut-être une des raisons profondes pour lesquelles un âge technique tend à devenir un âge révolutionnaire. Mais il faudrait savoir aussi si l'étrange généralisation de la volonté de subversion ne se lie pas, dans le monde où nous sommes, à une disposition précisément

inverse, à un petit conservatisme étriqué au ras de l'individu; l'espèce de générosité, qui naguère présidait au développement d'une grande famille, tarissant comme une source là précisément où elle pourrait s'exercer, dans la procréation, dans l'éducation, soit pour se reporter au niveau du discours où elle se perd en fumée verbale, soit pour se traduire en violence physique et pour culminer dans la persécution d'un groupe humain par un autre groupe humain.

Mais dans cet enchaînement l'action avilissante de la technique apparaît en pleine lumière. Ce qui est avili, c'est la notion même de la vie, et tout le reste vient par surcroît. On pourrait se demander si l'homme de la technique n'en vient pas à regarder la vie elle-même comme une technique tout à fait imparfaite et où le bousillage serait la règle. Comment, dans ces conditions, ne s'arrogerait-il pas le droit d'intervenir dans le cours même de la vie, comme on écluse une rivière ? On fera ses calculs avant de savoir s'il y a lieu de mettre un enfant « en route », comme on calcule avant d'acheter un side-car ou une « simca » ; on fera le compte aussi exact que possible du coût annuel ; dans un cas il faudra prévoir les maladies et les notes de médecin ; dans l'autre, les avaries et les notes de garagiste. On se rabattra assez fréquemment sur le petit chien qui coûte moins cher ; si les notes de vétérinaire s'allongent à l'excès, il y aura la ressource de piquer Azor ou Coquette. On n'en est pas encore à envisager cette solution pour Jeanine ou Félicien.

Il faudrait pousser l'analyse beaucoup plus loin et dans d'autres domaines ; il faudrait se demander quelles sont, non plus au niveau de l'individu et de la famille, mais au plan de l'Etat et de la vie internationale, les incidences d'un développement qui tend de plus en plus vers l'identification de la science et de la puissance, la différence entre science et technique devenant dans certaines régions de la science pour ainsi dire nulle. Dans un monde où s'affirme l'hégémonie absolue des Etats ou des groupes d'Etats, comment la tentation ne serait-elle pas irrésistible de confisquer au profit de ces puissances monstrueuses les avantages prodigieux que confère la propriété de telle invention, de tel brevet ?

Mais l'existence de cette concurrence ne peut pas ne pas accroître, dans la même proportion, les effets de la puissance avec laquelle la science tend à se confondre. De même qu'au niveau de l'individu la technique serait entièrement bien-faisante si elle demeurait au service d'une activité spirituelle orientée vers des fins supérieures, de même au plan international la technique pourrait être considérée comme un don inestimable si elle s'exerçait au bénéfice d'une humanité unifiée, ou plus exactement concertante. Mais dès le moment où ceci n'est réalisé ni au plan de l'individu ni au plan des grandes collectivités humaines, il devient tout à fait manifeste que la technique est appelée à se changer au contraire en malédiction. Il n'y a point là d'ailleurs, comme certains semblent le croire naïvement, une sorte de fatalité inintelligible, comme un cyclone ou une épidémie de choléra, mais une rançon de ce que, dans un langage peu familier aux techniciens, il faut appeler tout simplement *le péché*. Un des malheurs de notre temps, c'est que l'usage de ce mot semble réservé aux prédicateurs, qu'on n'écoute guère, et qui en effet ne savent pas toujours dépasser les limites d'une rhétorique vénérable sans doute, mais qui peut sembler dépourvue de toute prise sur les maux trop visibles dont nous souffrons. Il n'y aurait, encore une fois, aucun sens à regarder la technique comme étant par elle-même une expression du péché. Il est d'ailleurs assez visible qu'au point de l'histoire où nous sommes parvenus, aussitôt que cèdent, que fléchissent pour une raison ou pour une autre les techniques sur lesquelles repose la vie civilisée, le retour à la barbarie s'opère avec une déconcertante rapidité. Mais ce qui est vrai, c'est que les progrès de la technique exposent de plus en plus l'homme à la tentation d'attribuer à ses succès une valeur intrinsèque qui ne peut absolument pas leur appartenir. On pourrait dire tout simplement que le progrès technique expose l'homme au danger de l'idolâtrie.

L'homme ne s'en rend pas compte parce qu'il se fait de l'idolâtrie une image enfantine dont il est dupe; l'idolâtrie consiste à ses yeux à adorer de petits fétiches grotesques : comment le mécano ou le petit bourgeois qui se font gloire

de ne croire à rien seraient-ils idolâtres ? Ne sont-ils pas affranchis de toutes les superstitions ? Mais l'illusion consiste justement à ne pas voir que la superstition peut s'inscrire à la conscience même. On pourrait dire qu'elle s'inscrit tout simplement, au lieu d'affleurer à la surface de l'être. L'homme qui ne croit à rien n'existe pas, et ne peut guère plus exister que l'homme qui ne tient à rien ; croire à quelque chose et tenir à quelque chose, c'est au fond le même acte. On l'oublie, parce qu'on assimile le fait de croire à celui de former ou d'entretenir une opinion. Mais c'est là une grave erreur : il arrive bien plus souvent que nos opinions se réduisent à des habitudes, à des phrases que nous sommes accoutumés à prononcer sans nous représenter ce qu'elles signifient, sans imaginer la façon dont elles se traduiraient dans la réalité concrète ; nous serions souvent bien « attrapés » si quelqu'un s'avisait de les traduire en actes. Il n'y a rien là qui puisse être assimilé à une croyance. Nous ne croyons vraiment qu'en ce à quoi nous tenons ; or, tenir à un être, c'est avoir avec cet être des liens vitaux ; l'homme qui ne croit à rien, l'homme qui ne tient à rien, c'est à la lettre l'homme sans liens. Mais cet homme-là ne peut pas exister. L'existence sans liens n'est pas pensable, elle est impossible.

Reste à savoir ce que deviennent les liens là où a disparu non seulement la croyance au sens plein, la croyance en Dieu, mais la croyance à autrui, peut-être pourrait-on dire aussi la croyance à la vie ? Que devient alors le tissu moral ? Je demande au lecteur d'arrêter son attention sur ce terme de tissu ; les liens sont un tissu ; je pense depuis longtemps que c'est au fond en termes histologiques que la vie morale devrait être pensée et décrite. Qu'est-ce que le tissu d'un homme qui ne croit plus à rien ? A quoi cet homme fait-il attention ? Je dirai crûment : à lui-même. Mais qu'est-ce, ici, que ce soi-même ? Ce sont avant tout ses sensations, et ce peut être aussi cette transposition psychologique du viscéral qui culmine dans le contentement ou le mécontentement de soi. Mais de ce mécontentement, par exemple, quelle est donc la nature ? C'est essentiellement une dyspepsie. Je ne connais pas d'expression plus révéla-

trice que : « ne pas digérer » ce qu'un tel m'a dit ou m'a fait. Chose curieuse et même révélatrice, le mot digérer ne peut être employé ici que négativement. Je ne « digère » pas le fait qu'un tel a obtenu telle promotion ou telle décoration, ou a fait un petit héritage; je ne « digère » pas la façon dont m'a parlé ma femme, ou ma domestique, ou mon collègue. En somme, c'est autrui que je ne « digère » pas — autrui en tant qu'autrui, autrui m'empêche d'exister. Cette dyspepsie ne prend d'ailleurs pas nécessairement la forme de l'envie : il peut se faire que je ne « digère » pas la misère de mon voisin qui m'empêche de savourer tranquillement mon petit confort personnel.

Observons, pour éclairer le chemin parcouru et aussi pour préparer les conclusions qui vont s'imposer à nous, qu'une civilisation où la technique tend à s'émanciper de plus en plus de la connaissance spéculative, et finalement à mettre celle-ci en question, une civilisation où l'on peut dire que toute possibilité de contemplation est finalement récusée, s'achemine inévitablement vers une philosophie qu'il vaudrait mieux qualifier de *misosophie*. Car, en dernière analyse, on peut se demander comment sur de telles bases pourrait être édifié quoi que ce soit de semblable à ce qu'on a de tous temps entendu par sagesse. Il me paraît à peu près certain qu'une sagesse authentique comporte des références à une réalité qui échappe par exemple au dilemme institué par Sartre entre un être en soi, qui correspond à ce qu'on a toujours appelé la matière, et un être pour soi, qui n'en est en quelque sorte que l'effondrement interne. Rappelons-nous d'ailleurs qu'en toutes circonstances Sartre n'hésite pas à prendre à partie ce qu'il appelle l'esprit de sérieux. Or la sagesse, à moins de se réduire à je ne sais quelle pitrerie ricanante, implique justement l'esprit de sérieux. Ceci est vrai même chez les pessimistes de la grande lignée : pour eux, il y a au minimum une chose qui est à prendre au sérieux, et c'est le verdict que le sage ou le saint se voit contraint de porter sur un monde d'illusion et de folie; mais ce verdict ne requiert-il pas une transcendance, ce mot étant

pris dans une acception que Sartre et ses amis me paraissent refuser ?

Ainsi, nous sommes partis des techniques d'avilissement dans ce qu'elles ont de plus délibéré et de plus systématique, des techniques qui ont pour objet d'avilir une catégorie d'êtres — cela aux yeux de ces êtres eux-mêmes. Il est facile de voir que le recours à de semblables techniques n'est possible que dans un monde où les valeurs universelles sont systématiquement foulées aux pieds; et ne pensons pas trop ici au bien en soi, au vrai en soi — je n'aime guère ce platonisme; mais plutôt à ces mêmes valeurs saisies dans leur portée référentielle, c'est-à-dire en tant qu'elles confèrent à l'existence humaine sa dignité propre — à toute existence humaine. Dans ce registre, je le ferai observer en passant, il me paraît tout à fait impossible de dénier à Nietzsche une responsabilité au moins indirecte dans les horreurs dont nous avons été, dont nous sommes encore témoins. Certes, il ne faut pas être dupe d'une terminologie; et par delà le bien et le mal, c'est un bien supérieur qu'il a entendu instaurer. Il n'en reste pas moins — et c'est ou bien ce qu'il n'a pas aperçu, ou bien ce qu'à tort il a cru permis de ne pas prendre en considération — qu'au niveau de l'expérience, ce *par delà* devient un *en deçà*, et, pour employer le mot forgé par Jean Wahl, la transcendance devient une transdescendance.

Quoi qu'il faille penser en dernière analyse de l'opposition entre la morale des maîtres et la morale des esclaves, et en admettant même qu'on puisse lui conférer un sens acceptable, il est tout à fait manifeste que, plongée dans l'histoire, cette distinction ne pouvait en fait que se dégrader et donner lieu aux pires aberrations. Dès le moment où on pose cyniquement en principe qu'une certaine catégorie d'êtres humains, pour des motifs de race ou de classe, n'a pas à avoir part à certaines valeurs — par une sorte de choc en retour inévitable, ce sont ces valeurs mêmes qu'on frappe d'irréalité. Dans un langage différent, mais homologue au précédent, disons que ces techniques abominables ne peuvent s'exercer que si délibérément on se refuse

à regarder l'homme comme étant créé à l'image de Dieu; peut-être même pourrait-on dire tout simplement comme étant un être créé. Ceci est trop évident pour qu'il vaille la peine d'y insister. Mais la proposition réciproque me paraît au contraire d'une importance considérable, et au point de l'histoire où nous sommes parvenus on ne saurait trop la méditer; à partir du moment où l'homme nie lui-même qu'il soit un être créé, un double péril le guette : d'une part il sera porté — et c'est exactement ce que nous constatons dans l'existentialisme de Sartre — à s'octroyer à lui-même une sorte d'*aséité* caricaturale, c'est-à-dire à se considérer comme un être qui se fait lui-même et qui n'est que ce qu'il se fait; car il n'existe personne qui puisse le combler, il n'existe même pas de don qui puisse lui être fait; un tel être se présente comme foncièrement inapte à recevoir. Mais d'un autre point de vue, et de façon connexe, l'homme sera également porté à se regarder comme une sorte de déchet d'un cosmos d'ailleurs impensable comme tel — en sorte que nous le verrons à la fois et pour les mêmes raisons s'exalter et se déprécier démesurément. Il faut du reste ajouter, si étrange que cela puisse paraître, que cette dépréciation elle-même lui apparaîtra comme exaltante, comme un moyen de jouir de soi, à la façon d'une flagellation d'essence érotique. Démesurément, ai-je dit : on ne voit en effet aucunement d'où pourrait venir ici la mesure; à quoi l'homme pourrait-il bien être comparé ou référé? La question n'a aucun sens, puisqu'il est seul. Dira-t-on qu'on revient en somme tout simplement par là à la formule du sophiste grec : l'homme est la mesure de toutes choses? C'est possible en effet, mais cette formule elle-même est étrangement ambiguë, puisqu'elle ne nous éclaire pas sur la façon dont l'homme s'appréhende et se juge. Tout au plus peut-on dire avec vraisemblance qu'un tel relativisme est à peu près inévitablement entraîné à la limite sur une voie qui conduit à un humanisme dégradé, à un humanisme de la moisissure.

Après avoir parlé des techniques d'avilissement dans ce premier sens, nous avons été amenés à considérer une technique telle que la propagande, qui ne peut en fait qu'avilir

ceux sur qui elle s'exerce, et qui suppose d'ailleurs à leur endroit un mépris foncier. Toute propagande implique, en somme, la prétention de manipuler les consciences. Après l'abjecte férocité des camps de concentration, c'est l'imposable qui fait ici son apparition. Notons, du reste, la connexion inévitable entre ces deux aspects d'un même fléau. Comment ne serait-on pas amené à prendre les mesures les plus rigoureuses, les plus inhumaines, envers ceux qui refusent de se laisser endoctriner et constituent par conséquent des adversaires qu'il s'agit de réduire par tous les moyens ? La propagande, c'est la méconnaissance cynique de cette ordination des consciences à la vérité que les grands rationalistes, quoi qu'on pense de leur métaphysique, ont eu du moins la gloire impérissable de faire apparaître en pleine lumière. Mais qu'est-ce que la vérité ? demande avec la plus insultante ironie celui qui est passé maître dans l'art de modeler l'opinion à sa guise. Il est clair que le machiavélisme sous toutes ses formes implique un démenti opposé à la revendication éternelle de Socrate et de toute sa postérité philosophique. Et ici il me semble après tout qu'un grave et très solennel avertissement s'impose à tous ceux qui, au nom des préjugés de classe ou de race, ont répudié l'universel, ou même, beaucoup plus profondément, à ceux qui prétendent substituer, comme ce fut peut-être mon cas à certaines heures de ma vie, des catégories tragiques comme celles d'engagement, de pari, de risque, aux catégories traditionnelles qui s'organisent autour de la notion de vérité. Certes, la valeur de ces notions existentielles est irrécusable, mais à condition qu'elles soient maintenues à la place qui doit leur être légitimement assignée, c'est-à-dire sous la dépendance de structures qui ne sauraient être mises elles-mêmes en question. Il restera toujours à craindre que ce qui, chez quelques individualités exceptionnelles, se présente comme une philosophie tragique à laquelle on ne peut dénier la grandeur, se dégrade au niveau de la masse en un pragmatisme à l'usage des trafiquants et des aventuriers.

J'ai été amené ensuite à poser un problème extrêmement général, et qui porte sur les méfaits spirituels imputables à ce qu'on pourrait appeler un pan-technicisme, ou si l'on

veut une émancipation générale des techniques. Il ne saurait être question, encore une fois, d'incriminer les techniques prises en elles-mêmes, justement parce que là où elles remplissent exactement leurs fonctions elles n'ont pas d'en-soi, elles ne sont pas en soi; il en va tout autrement à partir du moment où elles revendiquent une sorte de primauté par rapport à une pensée qui se concentre sur l'être, et non pas sur le faire. Il est évident que ces remarques s'inscrivent dans le prolongement de celles que j'ai développées, il y a plus de dix ans, sur la fonction en tant qu'elle s'oppose à une prise sur l'être, quelle qu'elle soit. Sans doute il y a là deux manifestations d'un même mal, d'un même fléchissement. Mais ce qui doit surtout nous frapper dans ce que j'ai appelé l'émancipation technique, c'est le fait que ce qui est au départ un ensemble de moyens au service d'une fin tend à être apprécié et cultivé pour soi-même, et par conséquent à devenir centre ou foyer d'obsession. C'est en ce sens que l'abus de la technique, comme je l'ai indiqué en passant, risque de donner lieu à une véritable idolâtrie, qui n'est d'ailleurs pas reconnue comme telle, et dont l'essence exclut une telle reconnaissance.

Les indications que j'ai tenté d'apporter aujourd'hui sont destinées à orienter une recherche portant sur les conditions qui sont sans doute appelées à prévaloir dans un monde de plus en plus complètement livré aux techniques. Certes, ce monde requiert un *concursum* humain de plus en plus étendu : il est trop clair qu'une technique ne peut se constituer indépendamment des autres techniques. Et cette remarque peut d'abord sembler de nature à encourager un certain optimisme quant au progrès de la solidarité humaine. Mais la réflexion ne me semble guère, à vrai dire, susceptible de justifier cet optimisme. On peut bien craindre, en effet, que ce ne soit de moins en moins entre des *hommes* que cette solidarité soit destinée à s'établir, et de plus en plus entre des *sous-hommes*, c'est-à-dire entre des êtres qui tendent de plus en plus à se réduire à leur propre fonction avec une marge réservée à des divertissements d'où l'imagination sera de plus en plus bannie. On pourrait de ce point de vue être tenté de se de-

mander, assez paradoxalement, j'en conviens, si l'extraordinaire crise de paresse que l'on peut constater dans la grande majorité des éléments fonctionnarisés en maint pays ne correspondrait pas à un obscur besoin de défense contre un péril mortel auquel on a d'ailleurs commencé par s'exposer de gaieté de cœur en entrant dans l'engrenage.

Je suis d'ailleurs bien loin de soutenir qu'il y ait là une dégradation fatale. Mais ce qu'on peut dire, c'est qu'il est de moins en moins probable, dans un monde livré aux techniques, que l'individu trouve en lui le pouvoir de se libérer d'un ensemble de contraintes qui se présentent dans bien des cas comme des séductions : ceci est rigoureusement vrai, non seulement de la propagande, mais de toutes ses annexes publicitaires et pseudo-artistiques. Ce n'est pas tout : parce que dans un semblable monde le domaine propre de la vérité est de plus en plus désaffecté et déserté, il est tout à fait naturel, nous l'avons vu, que l'imposture tende à proliférer comme une végétation parasite, à la faveur des moyens techniques dont disposent aujourd'hui tous les charlatans pour imposer leur orviétan aux badauds. Il y aurait d'ailleurs bien d'autres points sur lesquels il serait nécessaire d'insister ici. Je songe en particulier au prodigieux avilissement de la discussion, des bases mêmes de la discussion, dont chaque jour nous apporte les plus désolants témoignages. Pour exécuter l'adversaire, ou pour le mettre *knock-out*, il suffit de lui accoler une étiquette, et aussi de lui jeter à la figure, comme on vide un flacon de vitriol, une accusation massive à laquelle il lui est impossible de répondre; l'autre étant désarçonné, on déclarera qu'il avoue et capitule. C'est ainsi que, dans certains milieux, il sera impossible de porter un jugement nuancé sur certains personnages contemporains et sur leurs intentions initiales sans être automatiquement classé parmi ceux qui approuvent les méthodes de Buchenwald et d'Auschwitz. Ce n'est là qu'un exemple parmi bien d'autres. Mais tout montre que le sens des nuances, inséparable du sens de la vérité, est littéralement étouffé par les passions partisans. Une longue analyse serait d'ailleurs nécessaire pour montrer comment celles-ci prolifèrent inévitablement dans le monde que j'ai

tenté de décrire; mais ce qui saute aux yeux, c'est qu'entre passions partisans et propagande il existe une solidarité réciproque qui confine au cercle vicieux.

De toutes façons, celui qui est livré à l'imposture est peu à peu contaminé par elle au point d'en venir presque fatalement à y participer dans la sphère qui lui est propre. Ce qu'on peut dire, c'est que ces néophytes de l'imposture sont généralement hors d'état d'en prendre conscience, mais ceci rend leur situation presque désespérée; comment, en effet, espérer les guérir d'un mal dont ils sont incapables de discerner les atteintes ?

Il conviendrait de procéder ici d'une façon rigoureusement synthétique et de montrer en particulier comment l'imposture se développe presque invariablement dans un monde livré au ressentiment. Certes, entre le progrès du ressentiment et l'émancipation des techniques, on ne découvre au premier abord aucune connexion directe. Mais ce qu'il faut savoir, c'est que l'homme de la technique, ayant au sens le plus profond perdu la conscience de soi, c'est-à-dire avant tout des régulations transcendantes qui lui permettent de repérer sa conduite ou ses intentions, est de plus en plus désarmé devant les puissances de destruction déchainées autour de lui et devant les complicités que celles-ci rencontrent au fond de lui-même.

En dernière analyse, ce qui ne se fait pas par Amour et pour l'Amour finit invariablement par se faire contre l'Amour. L'être qui renie son caractère créé finit par s'arroger des attributs qui sont la caricature de ceux qui appartiennent à l'incréé. Mais comment voudrait-on que cette *autarkia*, simulée ou parodique, qu'il s'octroie ne dégénère pas en un ressentiment refoulé contre soi, qui débouche sur les techniques d'avilissement ? Il existe un chemin repérable qui conduit de chez les avorteurs, que fréquente la clientèle de Sartre, aux camps de mort où des tortionnaires s'acharnent sur un peuple sans défense.

IV

TECHNIQUE ET PÉCHÉ

Un fait extrêmement général me paraît dominer la situation contemporaine. Les hommes sont entrés dans ce que nous sommes tenus d'appeler un âge eschatologique. Je ne veux pas dire nécessairement par là que ce que nous appelons d'un mot d'ailleurs équivoque la fin du monde soit chronologiquement proche; il me paraîtrait téméraire et même puéril de se livrer sur ce point à une prophétie quelconque. Mais ce qui importe, c'est que l'homme en tant qu'espèce ne puisse pas ne pas s'apparaître aujourd'hui comme doué, s'il le veut, du pouvoir de mettre fin à son existence terrestre. Il ne s'agit plus seulement d'une possibilité lointaine et vague, évoquée par quelque astronome quinteux du fond de son observatoire — mais d'une possibilité rapprochée, immédiate, et dont le fondeur est dans l'homme même, non point dans l'irruption soudaine d'un corps céleste entraînant quelque collision cosmique.

Ce fait comporte des implications de toute nature sur lesquelles le philosophe ne saurait trop concentrer son attention. Encore convient-il au préalable de le saisir dans toute son ampleur. La bombe atomique, de toute évidence, ne nous fournit qu'une illustration particulière et somme toute symbolique d'une donnée bien plus essentielle.

Il y a quelque temps, je lisais ce qui suit dans un quotidien : « A peine les échos de Bikini sont-ils assourdis que le Dr Gerald West se campe devant le micro de Shenectady et déclare que la division spéciale du service américain de la guerre chimique a mis au point une nouvelle substance

toxique d'un pouvoir extraordinaire. Bien que cette substance se présente sous l'aspect de cristaux d'apparence parfaitement inoffensive, précise-t-il, il suffirait d'une once (environ 28 grammes) de ce produit pour provoquer la mort de tous les êtres humains aux Etats-Unis et au Canada. » Que cette information soit matériellement exacte ou non, — je constate d'ailleurs qu'elle a été partiellement démentie par la suite, — il est de toute façon singulièrement important et significatif qu'elle ait pu être diffusée : on doit se demander si une émission de cet ordre ne condamne pas en quelque manière le type de civilisation où elle a pu prendre place. Qu'est-ce qui est ici proclamé, en effet, sinon la découverte d'une technique au regard de laquelle les exploits des plus grands criminels connus apparaissent comme purs jeux d'enfants ? Mais cette proclamation a un *sens*, elle est affectée d'une évidente finalité ; il ne s'agit sûrement pas seulement, comme c'est le cas pour les spectacles du « théâtre d'épouvante », de secouer le public d'un frisson voluptueux. Il est trop clair que cette émission est articulée en quelque manière avec les recherches toxicologiques dont elle entend divulguer les résultats. Elle est à fins d'intimidation. On est en somme en présence d'un chantage à l'échelle planétaire.

Dira-t-on que ce chantage est de toute évidence une réponse à un autre chantage, plus voilé peut-être, mais tout aussi menaçant ? Mais une semblable réponse revient à reconnaître que de ce premier chantage on se rend en quelque façon complice. On se met à tout le moins dans l'impossibilité de porter sur celui-ci une condamnation valable ; et surtout on s'enferme dans un cercle infernal dont, à ne considérer que les seules possibilités humaines, c'est-à-dire à rester en deçà du miracle, il n'existe aucun moyen de se dégager. Il est trop manifeste que cette intimidation, cette mise en garde, ne peut pas ne pas fonctionner comme encouragement. Celui « qui avait commencé » s'apparaît maintenant comme en état de légitime défense, et se trouve dès lors intérieurement renforcé : et c'est précisément en cela que la riposte apparaît comme complicité. Il ne manquera certes pas dans d'autres pays de chimistes patentés

et subventionnés dont l'avertissement du D^r West ne pourra que stimuler l'amour-propre et l'esprit d'invention. Et il ne manquera pas non plus de puissances temporelles disposées à financer leurs recherches. En sorte, il faut le dire sans ménagement, que le crime et la stupidité vont ici de pair. A moins qu'on ne tente de se persuader que ces armes de plus en plus effroyables et inhumaines et les possibilités maléfiques qu'elles représentent les unes et les autres se tiendront réciproquement en échec. Mais l'idée d'une paix durable fondée sur le chantage et l'intimidation mutuels se heurte manifestement à des impossibilités psychologiques que l'histoire contemporaine a suffisamment mises en lumière.

J'ai intitulé cette étude *Technique et péché*; et le sens général des réflexions qui vont suivre est déjà, je pense, suffisamment apparent. Il faut avouer cependant que l'usage du terme péché dans un registre philosophique et non théologique pourrait bien éveiller certaines objections. Le péché n'est-il pas essentiellement la rébellion de la créature contre son Créateur, et ce mot peut-il conserver un sens pour un incroyant qui, précisément, conteste l'existence d'un Dieu créateur ? Cette objection présente une valeur formelle qui ne semble pas contestable. Mais si l'on creuse plus profondément, on devra reconnaître, il me semble, que les incroyants eux-mêmes, en présence des abus, des horreurs systématiques que nous avons vu se généraliser depuis trente ans, ont pris de plus en plus conscience de l'indice de péché qui affecte de semblables monstruosité — et cela bien qu'on ait assisté pendant toute cette période à une régression certaine de la moralité publique. Il y a là un paradoxe sur lequel je ne crois pas inutile d'attirer l'attention. A quelques monstrueuses exceptions près, il n'est personne qui ne s'indigne ou qui ose avouer son indifférence en présence des innombrables attentats dont des innocents ont été victimes au cours de la dernière guerre. Je pense en particulier aux enfants qui sont morts dans les camps d'extermination, mais aussi à ceux qui ont péri du fait des bombardements aériens. Il me paraît bien difficile de trouver un argument quelconque pour tenter d'excuser ce forfait général contre

la vie. Il faut naturellement se priver ici des ressources dont dispose invariablement une propagande partisane qui dénonce le crime chez l'ennemi, mais dissimule ou nie effrontément l'existence de crimes analogues dans son propre camp. De cette propagande il convient de faire résolument et délibérément abstraction; j'aurai sans doute à le répéter plus loin, elle empoisonne tout ce qu'elle touche, de quelque source qu'elle émane. Mais bien que, hélas! une infinité d'individus soient façonnés dans leurs opinions par cette propagande tentaculaire, un très grand nombre d'entre eux — je serais même tenté de dire le plus grand nombre — gardent des réactions saines lorsqu'ils sont mis directement en présence de cette horreur; et en dernière analyse c'est là ce qui importe, car, à la longue, ces mensonges accumulés s'effondrent et la réalité paraît.

Mais cet émoi universel — provisoirement d'ailleurs, il faut bien l'avouer, presque inefficace — est l'affleurement d'un sentiment de piété devant la vie, et cela à une époque où cependant la pensée consciente et ratiocinante est de plus en plus portée à lui dénier, à dénier à la vie, tout caractère sacré; et c'est par rapport et en opposition avec cette piété spontanée, et le plus souvent dégagée de toute attache religieuse positive, de tout lien avec une révélation historique, que les actes dont nous avons été les témoins ou les victimes présentent la marque irrécusable du péché.

Quelques tentatives qu'on ait faites par le passé pour justifier la guerre, ou du moins pour lui reconnaître une certaine valeur spirituelle, il faut proclamer hautement que la guerre avec son visage d'aujourd'hui est le péché même. Mais en même temps nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que cette guerre est de plus en plus affaire de techniciens; elle présente ce double caractère d'anéantir des populations entières sans distinction d'âge ou de sexe, et d'être de plus en plus conduite par un petit nombre d'individus puissamment outillés et dirigeant les opérations du fond d'un laboratoire. En sorte que par une conjonction accidentelle ou non, mais certaine, le sort de la guerre et celui de la technique apparaissent comme maintenant indissolublement liés; et on peut affirmer que, tout au moins

dans la phase historique où nous sommes, tout ce qui vient renforcer la seconde tend du même coup à rendre la première plus radicalement destructrice, et à l'infléchir plus inexorablement vers ce qui à la limite serait tout simplement le suicide de l'espèce humaine.

Cette connexion entre la technique et le péché s'éclaire étrangement si l'on songe, d'une part, que seuls aujourd'hui les Etats sont assez riches pour financer les gigantesques laboratoires où s'élabore la nouvelle physique; d'autre part, que dans un monde livré comme le nôtre à des impérialismes rivaux, ces mêmes Etats, ces *Léviathans*, pour employer le terme de Hobbes, sont inévitablement portés à exiger que ces recherches soient orientées vers tout ce qui peut accroître leur puissance dans les conflits à venir. Il faut déclarer en ce sens que l'étatisation de la science et de la technique est sans aucun doute une des pires calamités de notre temps.

A la réflexion cependant, cette situation tragique est bien loin de devoir paraître naturelle. On ne voit pas du tout, en effet, que la technique soit par elle-même un mal et que ses progrès doivent être condamnés. On ne pourrait même le prétendre, semble-t-il, sans verser dans le pur infantilisme. Nous nous rendons tous compte immédiatement, bien qu'il ne nous soit peut-être pas possible de motiver logiquement cette conviction, qu'il serait absurde d'espérer résoudre la crise actuelle par une fermeture définitive des usines et des laboratoires. Il y a tout lieu de penser, au contraire, qu'une pareille mesure serait le point de départ d'une régression à peine imaginable de notre espèce.

La vérité est qu'il faut remonter aux principes pour arriver à poser en termes acceptables les problèmes des rapports entre la technique et le péché. Qu'est-ce en dernière analyse qu'une technique, sinon un ensemble de procédés méthodiquement élaborés, et par conséquent susceptibles d'être enseignés et reproduits, dont la mise en œuvre assure la réalisation de telle fin concrète déterminée? Comme je viens de le dire, il est évident que la technique ainsi définie ne peut pas être considérée comme mauvaise; si on l'envisage en elle-même, je l'ai déjà dit, elle est beaucoup plutôt un bien

ou l'expression d'un bien, puisqu'elle n'est en somme qu'une certaine spécification de la raison dans son application au réel. Condamner la technique, c'est donc prononcer des mots vides de sens. Mais il importe à la vérité de ne pas s'en tenir à une définition abstraite et de s'interroger sur le rapport concret qui tend à s'établir entre la technique d'une part et l'être humain d'autre part; et ici les choses se compliquent.

Pour autant que la technique s'acquiète, elle peut être assimilée à un avoir — comme l'habitude, qui est au fond déjà elle-même une technique. Déjà nous pouvons apercevoir que si l'homme peut devenir esclave de ses habitudes, il doit pouvoir également se rendre prisonnier de ses techniques. Mais il faut aller beaucoup plus loin. La vérité est qu'une technique, pour celui qui a *l'inventer*, ne se présente pas simplement comme un moyen; au moins pour un temps, elle devient par elle-même une fin, puisqu'elle est à trouver, à constituer; et on conçoit très bien que l'esprit qui s'absorbe dans ce travail tende du même coup à se distraire de la fin réelle à laquelle en principe cette technique doit être subordonnée. Pour prendre un exemple très simple, il est trop clair que quelqu'un à qui, pour un motif ou pour un autre, les voyages sont impossibles ou interdits, peut se consacrer au perfectionnement de l'automobile. Je serais tenté de dire que tout progrès technique comporte un certain investissement (d'attention, d'ingéniosité, de persévérance, etc.) qui se traduit lui-même par un sentiment de puissance ou de fierté; et il n'y a rien là que de normal et de licite. De tels sentiments accompagnent légitimement l'action inventive. Mais ils se dénaturent, ils perdent leur raison d'être et leur authenticité chez celui qui n'est que le bénéficiaire de l'invention sans avoir du tout contribué à la mettre au point. Il n'est pour le comprendre que de songer à l'état d'esprit de tant d'automobilistes qui se passionnent pour leur voiture, passent leur temps à faire des échanges et considèrent ainsi de moins en moins le véhicule dans sa finalité de pur moyen. Le manque de curiosité de l'automobiliste passionné est un fait d'expérience que chacun a pu constater pour son compte. Mais on voit aussitôt que ceci peut être généralisé et s'applique par exemple aux mania-

ques de la radio. Nous surprenons ici le passage de la technique proprement dite à l'idolâtrie dont elle devient l'objet, ou plus exactement l'occasion. En suivant cette ligne de réflexion, on verrait comment cette idolâtrie tend à dégénérer en *autolâtrie*, en adoration de soi-même dans des milieux humains où l'on ne s'enthousiasme plus que pour le record, en particulier pour le record de vitesse. Il y aurait d'ailleurs ici beaucoup à approfondir; il conviendrait de se demander comment la vitesse a pu devenir une fin, a pu être recherchée pour elle-même — et à opposer un tel état d'esprit à celui du voyageur d'autrefois, et en particulier du pèlerin, pour qui la lenteur même des déplacements était liée à un certain sentiment de vénération de ce qui existe. Il s'est produit là une transformation dont la portée me semble véritablement métaphysique. On peut dire d'une façon tout à fait générale que l'exaltation du record va avec l'affaiblissement, l'éxténement du sentiment du sacré.

Mais voici un autre aspect bien plus général et bien plus important du même phénomène. On peut dire que le progrès technique, au moins de nos jours, comporte avant tout un progrès dans les communications. Le perfectionnement des moyens de transport a été de toute évidence la condition (en même temps d'ailleurs que l'effet) de l'industrialisation qui s'est poursuivie à un rythme accéléré depuis un siècle. Mais c'est sur la notion même de communication prise en ce sens tout extérieur que la réflexion est d'abord tenue de se concentrer. Que le monde cesse d'être cloisonné, que les habitants de la terre cessent de mener chacun dans son enclos une existence toute locale, sans aucun rapport avec celle de tels autres indigènes, il semble qu'il y ait là une transformation infiniment heureuse, et qui à elle seule justifierait la croyance au progrès. Mais ici, prenons bien garde. Naturellement il est vrai de dire que ce développement général des communications *peut* ou *pourrait* — ou devrait pouvoir — produire des conséquences favorables; que là où un certain bien a été réalisé il peut en assurer la diffusion dans des conditions qu'on n'aurait même pas imaginées il y a un siècle. Evoquons par exemple ces médicaments (sérums ou pénicilline) apportés par avion à des malades qui sans une

intervention aussi rapide auraient inévitablement succombé. Seulement il n'y a là qu'une possibilité parmi beaucoup d'autres, et il convient de se demander s'il n'en est pas de maléfiques dont le principe réside justement dans le mode de communication tout extérieur dont il s'agit ici.

Ne constatons-nous pas, aussi bien à l'échelle mondiale qu'au niveau de l'existence nationale, que le développement des communications entraîne une uniformisation croissante du mode d'existence ? En d'autres termes, ce perfectionnement des communications se réalise partout aux dépens de l'individualité qui tend à disparaître de plus en plus : et il s'agit ici aussi bien des croyances, des coutumes, des traditions, que du vêtement, des pratiques artisanales, etc. A s'en tenir à une vue tout à fait superficielle de la psychologie et de l'histoire humaines, on pourrait être tenté de dire que cette élimination du pittoresque est la rançon inévitable d'un bien, car cette uniformisation pourrait être déjà un commencement d'unification. L'expérience contemporaine permet d'affirmer qu'il n'en est rien et que l'uniformisation, bien loin d'acheminer les hommes vers une certaine assimilation concrète de l'universel, semble tendre au contraire à développer en eux des particularismes de plus en plus agressifs et à les dresser les uns contre les autres.

Ceci peut d'abord sembler tout à fait paradoxal, mais s'éclaire à la réflexion. N'est-il pas évident que le progrès technique et industriel a contribué à constituer entre les hommes un dénominateur commun qui devient foyer de convoitise et engendre partout l'envie ? Ce dénominateur commun, c'est au fond la richesse, c'est si l'on veut l'argent, mais à condition de remarquer que, par une dialectique singulièrement troublante, celui-ci tend du même coup à perdre toute réalité substantielle ou même sensible, qu'il devient en somme pure fiction. Après tout, l'envie n'est possible que sur la base d'une certaine mise en commun ; elle est moins concevable entre des êtres et des peuples qui ont chacun des traditions et un génie propres dont ils sont fiers. Certes, cette originalité respective est bien loin d'avoir exclu au cours de l'histoire les querelles et les guerres ; elle a même pu, dans une certaine mesure, parfois les favoriser.

Mais ces querelles, ces guerres, si sanglantes fussent-elles, conservaient malgré tout un caractère humain; elles n'excluaient pas un certain respect mutuel, elles permettaient des réconciliations effectives. Rien là qui ressemble aux entreprises d'extermination collective dont je parlais en commençant. Il serait d'ailleurs du plus haut intérêt de rechercher par quel étrange mécanisme des conflits idéologiques, parfois dépourvus de toute signification profonde, sont venus se superposer aux antagonismes élémentaires — et alimentaires — dont l'envie était au fond le seul principe.

Bien entendu, on pourra toujours prétendre que cette mise en commun, pour funestes que soient ses conséquences immédiates, n'en était pas moins nécessaire, et qu'à la longue elle devra permettre à l'humanité de se constituer en un corps vraiment organique et harmonieux. Il est difficile de se prononcer sur de semblables prophéties. Mais ce que doit reconnaître, il me semble, tout esprit de bonne foi, c'est que, à considérer les choses d'une façon purement rationnelle, il n'existe pas de motif sérieux de croire à un dénouement *automatiquement* favorable de la crise que traverse aujourd'hui l'humanité. On peut constater que les conflits idéologiques auxquels je viens de faire allusion tendent aujourd'hui à *s'intimiser* pour ainsi dire au sein de petites agglomérations rurales, par exemple, qui, par le passé, vivaient en bonne amitié, et où règnent aujourd'hui la méfiance et la crainte réciproques. On aura naturellement ici encore la ressource de dire qu'il y a là une situation purement transitoire; mais la vérité est que personne ne voit comment elle pourra se dénouer d'une façon conforme aux vœux de ceux qui aiment vraiment la paix et, pour parler avec Victor Hugo, « la concorde entre les citoyens ». En réalité, à moins de recourir à un acte de foi, parfaitement légitime et peut-être même requis sur le plan religieux, mais qui en tant que tel ne peut qu'être étranger à l'homme de la technique pure, il convient de déclarer nettement que la maladie dont l'humanité paraît atteinte est peut-être une maladie mortelle et que rien ne garantit notre espèce contre le risque de suicide collectif dont je parlais en commençant.

Mais la mention même de cet acte de foi nous contraint à

considérer les choses de beaucoup plus haut, et à définir plus précisément le monde où les techniques prennent racine. Il va me falloir m'aventurer maintenant sur un terrain plus philosophique et plus difficile, et faire appel à un ensemble de notions que je me suis appliqué à élucider depuis une trentaine d'années.

Il est évident en premier lieu qu'il n'est aucune technique qui ne soit en fait, ou qui ne puisse être mise au service de tel désir, de telle crainte. Disons que toutes les techniques sont relatives à l'homme, en tant qu'il est mû par le désir et par la crainte. Mais le monde du désir et de la crainte est celui du problématique. Je ne veux pas dire simplement par là que la réalisation de ma crainte ou de mon désir présente toujours un caractère hypothétique. Le mot problème doit être pris ici dans son acception étymologique : *problema*. Il y a problème de tout ce qui est placé *devant moi*; et, d'autre part, ce moi, dont l'activité entre en jeu pour résoudre le problème, reste en dehors ou en deçà, comme on voudra, des données qu'il s'agit pour lui de traiter et de manipuler pour faire apparaître la solution cherchée. Dira-t-on que ce moi calculateur ou investigateur donne lieu lui-même à des problèmes, qu'il a, en d'autres termes, la possibilité et même l'obligation de se placer devant lui-même ? Mais on ne fait par là que reculer la difficulté. De toute façon, il faudra bien maintenir un certain sujet qui ne peut poser des problèmes qu'à condition de se maintenir lui-même dans une sphère non problématique. Aboutissons-nous par là à l'idée, si familière à la philosophie kantienne et post-kantienne, d'un moi transcendantal ou d'un sujet pur ? Justement, je ne le crois pas. Le moi transcendantal n'est, à vrai dire, qu'un monstre, ou du moins une fiction; car lorsque je le pense, et quoique je le qualifie de pur sujet, je le traite néanmoins comme un objet, mais auquel je dénie paradoxalement tous les caractères déterminés par lesquels se définit un objet réel quelconque. Et c'est ici que j'ai été amené à introduire ou à réinstaurer le mystère par opposition au problème.

Qu'est-ce donc que le mystère ? Par opposition au monde du problématique, qui, encore une fois, est tout entier de-

vant moi, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, et, ajouterai-je, non pas engagé partiellement, par quelque aspect déterminé et spécialisé de moi-même, mais au contraire engagé tout entier en tant que je réalise une unité qui d'ailleurs, par définition, ne peut jamais se saisir elle-même, et ne saurait être qu'objet de création et de foi. Le mystère abolit, en se posant, cette frontière entre l'*en-moi* et le *devant-moi*, qui tout à l'heure pouvait bien être repoussée ou reculée, mais sans jamais cesser de se reconstituer à chaque moment de la réflexion.

Le premier exemple que j'ai donné est celui du mal, et c'est, je pense, un des plus significatifs. Je problématiser le mal lorsque je le traite comme un accident survenu au sein d'une certaine machine, ou encore comme une défec-tuosité, ou comme un vice de fonctionnement. Le mal se révèle au contraire à moi comme mystère lorsque j'ai reconnu que je ne peux pas me traiter comme extérieur à lui, comme ayant simplement à le constater du dehors ou à le repérer, mais que j'y suis au contraire impliqué — au sens où on est impliqué dans une affaire criminelle par exemple. Le mal n'est pas seulement sous mes yeux, il est aussi en moi; bien plus : en un semblable domaine la distinction de l'en-moi et du hors-de-moi se révèle vide de sens; on pourrait dire après tout qu'elle présente une valeur physique, non métaphysique. Bien d'autres exemples pourraient être proposés; on montrerait ainsi qu'il y a un mystère de l'amour, comme il y a un mystère de la connaissance, et que ce mystère de l'amour qui est, en réalité, un mystère d'incarnation, se spécifie lui-même à l'infini; c'est ainsi que j'ai pu, dans un de mes livres, traiter du mystère familial, et montrer qu'ici encore on reste en deçà de la réalité intuitive pour autant qu'on demeure prisonnier des catégories qui commandent le monde du problématique.

Mais comment la reconnaissance du mystère est-elle possible? Elle ne l'est qu'à la faveur d'un ressaisissement intérieur qui n'est autre que le recueillement. Je me garderai, quant à moi, de parler ici d'intuition. Car ce ressaisissement n'est sans doute pas une façon de regarder : c'est beaucoup plutôt une concentration et comme une réfection intérieure.

Mais on voit aussitôt qu'il s'agit là d'une démarche inverse de celle qui préside à la solution d'un problème ou à la constitution d'une technique, pour autant que celle-ci exige de l'esprit qu'il se porte au dehors, qu'il se jette dans les données sur lesquelles il lui faut travailler. On devra ajouter que cette reprise intérieure semble bien affecter toujours l'aspect d'une détente ou d'un abandon, non point d'une crispation volontaire. Mais encore faudrait-il montrer que cette détente n'est pas un relâchement. Si je ne me trompe, il faudrait soigneusement distinguer *Entspannung* et *Auflösung*; car tout relâchement est, semble-t-il, un commencement de dissolution; la détente dont il s'agit est, elle, à base de consentement (*Zustimmung*). Je remarquerai en passant qu'une philosophie du consentement peut seule dégager l'articulation de la liberté et de la grâce — bien plus, que la liberté comme la grâce ne peuvent être, je ne dis pas comprises, mais reconnues et affirmées qu'à partir de cette philosophie médiatrice.

Cet ensemble de considérations, bien loin d'être étranger à la question initialement posée, en commande directement la solution. Le développement ou l'invasion de la technique ne peut pas ne pas entraîner pour l'homme l'oblitération, l'effacement progressif de ce monde du mystère qui est à la fois celui de la présence et celui de l'espérance; il ne suffit pas de dire en effet que dans ce registre le désir et la crainte se trouvent portés au delà de toute limite assignable, mais que la nature humaine tend à devenir de plus en plus incapable de s'élever au-dessus de l'un et de l'autre, et d'atteindre dans la prière ou dans la contemplation une sphère transcendante aux vicissitudes terrestres. Le mot terrestre est ici très révélateur. On peut dire que le perfectionnement de la technique contribue de toute évidence à rendre l'homme de plus en plus terrestre; on pourra d'ailleurs aussi observer corrélativement que plus l'homme s'apparaîtra comme rivé à la terre, plus il sera nécessairement conduit à multiplier et à perfectionner les techniques qui lui permettent d'y assurer ses prises et comme d'y affermir son établissement. Un paradoxe mérite pourtant de retenir ici l'attention.

Peut-on vraiment dire que l'homme de la technique soit de plus en plus fortement enraciné ? Il ne le semble pas. L'enracinement, en effet, ne suppose-t-il pas une insertion dans le local, une individualisation dans les *habitus* que, nous l'avons vu déjà, le progrès technique tend au contraire à exclure, ou à tout le moins qu'il combat avec un succès croissant ? Mais il faudrait se demander si l'amour de la vie au sens le plus fort n'est pas justement lié à cette insertion, à cette individualisation. Et, de fait, tout paraît montrer que la vie est de nos jours de moins en moins aimée, qu'elle est au contraire de plus en plus méprisée. En suivant cette ligne de pensée, on serait conduit à se demander si le progrès technique ne risque pas d'avoir pour conséquence un certain retour au nomadisme, comme on peut le constater par exemple pour beaucoup de travailleurs non qualifiés qui, effectivement, ne prennent racine nulle part et transportent avec eux un ressentiment d'ailleurs trop compréhensible contre des conditions d'existence de plus en plus inhumaines.

Dans le prolongement des remarques qui précèdent, on serait amené à penser que le développement outrancier de la technique tend à superposer à la vie, et en un certain sens à lui substituer une superstructure presque entièrement factice, mais qui devient en fait pour les hommes le milieu dont ils ne semblent plus pouvoir se passer. Là serait le sens profond de l'exode des campagnes vers les villes. Il est tout à fait clair que ce qui peut attirer un agriculteur dans l'existence citadine est quelque chose qui n'a à peu près aucun rapport avec ce qu'on a de tout temps considéré comme la vie.

Cette même désaffection pour la réalité vivante est certainement une des causes profondes de la dénatalité que l'on constate dans beaucoup de pays de civilisation dite avancée. Il est essentiel de noter, si l'on veut comprendre la psychologie de beaucoup d'hommes d'aujourd'hui, et en particulier la crise que subit si souvent le rapport entre les générations, que la vie est de moins en moins éprouvée comme un don qu'on transmet, et de plus en plus assimilée à une sorte de fatalité incompréhensible à laquelle il faudrait pouvoir

opposer une digue. Il n'y aurait rien d'absurde à dire que la généralisation contemporaine des procédés anticonceptionnels n'est après tout qu'un des aspects de l'empiétement des techniques dans un domaine qui leur était jusqu'à présent à peu près soustrait.

Mais on voit aussitôt que *le monde des techniques étant ainsi orienté ne peut, en dernière analyse, déboucher que sur le désespoir*. Car il exclut par définition toute possibilité de recours là où les techniques se révèlent inefficaces — et d'abord, bien entendu, en présence de la mort. Comment, du point de vue de ce monde, celle-ci pourrait-elle être autre chose que la mise au rebut d'un être devenu inutilisable, et qui *n'est* plus rien dès le moment où il ne *sert* plus à rien ? Mais il me semble que nous abordons ainsi l'essentiel. Nous voici en effet parvenus au point où il devient possible de comprendre comment la technique qui, au départ, apparaissait comme indifférente à la valeur, peut devenir une technique *de* péché et *du* péché — une technique au service du péché.

On peut dire en effet, d'une manière tout à fait générale, que le développement de la technique tend inévitablement à instaurer la prééminence de la catégorie de rendement. Dans ces conditions, un être dont le rendement est tombé au-dessous d'un certain niveau et devient pratiquement nul apparaîtra, dans un monde soumis au primat de la technique, dans un monde technocratisé, comme une charge sans compensation pour la Société qui se croirait tenue de l'entretenir. Le terme même d'entretien est ici tout à fait révélateur. L'entretien d'un homme est assimilé à celui d'une machine, d'un matériel quelconque — parce qu'effectivement l'homme lui-même est traité comme un matériel. Et peut-être est-ce par ce biais qu'on discerne le mieux le sens et la portée véritable du matérialisme. Celui-ci a pu, au XVIII^e et au XIX^e siècle, recruter des adeptes parmi des esprits ingénus et au fond tout à fait idéalistes qui croyaient à sa vérité, mais sans bien souvent en dégager aucun corollaire pratique quant à la façon de traiter l'être humain. Je ne doute pas qu'il n'y ait eu au XIX^e siècle bien des « matérialistes » qui adhéraient en fait à une éthique toute sem-

blable à celle de Kant — bien qu'un tel mélange soit le comble de l'absurdité. Le matérialisme ne devient tout à fait effectif, il ne prend ses véritables dimensions que là où il devient une attitude cohérente en face des hommes. On est d'ailleurs bien forcé de remarquer que cette attitude a été fréquemment, par le passé, celle d'individus et parfois de classes entières qui croyaient adhérer à des conceptions spiritualistes et même religieuses, mais n'en traitaient pas moins des catégories entières d'êtres humains comme de purs instruments dont seul le rendement importe. Il y a là une effroyable inconséquence dont les consciences ne se sont avisées qu'avec une extraordinaire lenteur, et qui est bien loin d'avoir encore produit tous les effets maléfiques qu'elle contenait en germe. Il semble qu'on puisse dire cependant aujourd'hui que cette double dissociation touche à son terme. Je veux dire, d'une part, que les conséquences inhumaines d'un matérialisme systématique éclatent à tous les yeux. J'entends par là, bien entendu, la réduction à la condition d'esclaves de multitudes d'êtres humains auxquels la qualité d'êtres est pratiquement refusée; mais je vise aussi, d'autre part, ce fait qu'un christianisme qui ne se traduit pas par un effort persévérant pour faire accéder à une vie décente ceux qui sont encore plongés dans un dénue-ment sans nom doit apparaître comme infecté en son centre par un principe de mensonge et de mort.

Ainsi tend à se créer une situation beaucoup plus claire et sur laquelle la réflexion ne peut manquer d'avoir prise. Telle pratique jugée à bon droit monstrueusement inhumaine, comme la suppression méthodique des incurables, apparaît de ce point de vue comme répondant à une logique non seulement rigoureuse, mais irréfutable. On peut en dire autant de l'extermination pendant la guerre d'esclaves parvenus à un tel degré d'épuisement qu'ils ne pouvaient plus gagner leur subsistance, si misérable qu'elle fût. Comme je le disais au début de cet essai, de tels procédés soulèvent encore, Dieu merci, l'indignation générale. Mais on peut craindre que s'il en est ainsi, ce ne soit que parce que les hommes sont encore insuffisamment adaptés à l'univers de la pure technique; et force nous est de reconnaître que sur

ce chemin qui mène à la barbarie la plus affreuse — une barbarie appuyée sur la raison — bien des étapes ont déjà été parcourues.

Le postulat au nom duquel de semblables excès peuvent être condamnés, c'est l'existence au cœur même du problématique d'un mystère de l'être, mystère irréductible et inviolable. Il ne s'agit d'ailleurs pas de retomber dans les erreurs dans lesquelles versa l'agnosticisme du XIX^e siècle. Il n'est certes pas question d'assimiler le mystère à on ne sait quel élément brut qui serait opaque à la pensée : celle-ci au contraire, à condition de s'élever au-dessus des modes inférieurs de son propre exercice, ne peut manquer de reconnaître en lui sa source et son foyer.

Dans cette perspective, la supériorité de notre époque sur celles qui ont précédé réside peut-être, comme je l'indiquais il y a un instant, dans ce fait que les équivoques dont se sont satisfaits si longtemps un si grand nombre de libres-penseurs et aussi de croyants ne résistent plus nulle part à la poussée de réflexion. Nous allons tout droit vers la mise à nu de la condition humaine et de ses implications. Mais le propre de cette condition consiste en ce qu'elle n'est pas assimilable à une structure tout objective et préexistante qu'il n'y aurait qu'à découvrir. La condition humaine, quels que soient les fondements sur lesquels elle repose, apparaît comme dépendant en quelque manière dans ce qu'elle est de la façon même dont elle se comprend. C'est ce que, de nos jours, un Heidegger me semble avoir reconnu avec une admirable netteté. Mais il apparaît aussi de plus en plus clairement qu'en se comprenant sur le modèle des produits de sa propre technique, l'homme se dégrade à l'infini et se condamne à renier, c'est-à-dire en fin de compte à annuler les sentiments fondamentaux qui pendant des millénaires ont dirigé sa conduite. Certes, il n'y a rien de logiquement absurde ou de contradictoire dans un tel processus. Mais la fonction et la dignité propres de la pensée philosophique ne consistent-elles pas à reconnaître que cette logique de négation et de mort, loin d'être marquée du sceau de l'évidence, porte au contraire témoignage contre elle-même, au regard d'une raison éclairée, et qui a pris soin de ne pas rompre ses

attaches avec la réalité tutélaire qui nous enveloppe de toutes parts ?

C'est de ce point de vue extrêmement général et même métaphysique que doit être envisagé le problème des rapports de la technique et du péché. On pourrait dire en gros que la maîtrise de l'homme sur la nature, pour des motifs que j'ai partiellement indiqués, s'accompagne d'une capitulation de plus en plus complète devant ses craintes et ses désirs, ou encore devant l'ingouvernable de sa propre nature. C'est donc une maîtrise qui se contrôle de moins en moins elle-même. Et la meilleure preuve que l'homme est de plus en plus incapable de régir la nature, c'est qu'il songe de moins en moins à se demander quels titres il peut avoir à exercer cette sorte de souveraineté. Il lui semble au fond aller de soi qu'il est qualifié pour cette régence cosmique par les facultés intellectuelles qui lui ont permis de développer sa science et sa technique jusqu'à ce point de perfection.

Mais ici ne retrouvons-nous pas la notion séculaire du péché telle qu'elle apparaît dans toutes les grandes traditions religieuses quelles qu'elles soient : je veux dire péché comme orgueil, comme *hybris*, et au fond comme révolte ? Et j'inclinerais à me demander aujourd'hui si l'hypertrophie des techniques qui s'est produite depuis un siècle ne tendrait pas à la constitution de ce qu'il faudrait appeler un *corps de péché*, par opposition au *corps de lumière* dont la charité est le seul principe. Le problème tragique qui se pose à l'homme d'aujourd'hui est de savoir s'il assumera ce corps de péché, comme on hisse un fardeau sur ses épaules, au point de se confondre en quelque sorte avec lui et d'affronter les représailles qu'appelle sans doute sur lui l'esprit de démesure et de présomption.

Il n'y a pas à se dissimuler ce que de telles paroles ont en soi de dérisoire, prononcées à l'heure où nous sommes : quelle chance ont-elles d'être comprises ou seulement entendues ? Et cependant le spectacle d'impuissance et de confusion que nous donnent ceux qui sont censés avoir assumé la responsabilité du destin de notre planète a au moins en cela quelque chose de réconfortant. On peut se

demander si, du moment que les mandataires des peuples, ou ceux qui s'affublent de ce titre, se révèlent si douloureusement incapables d'accomplir leur tâche, ce n'est pas au contraire à ceux qui n'ont reçu ni pouvoir ni délégation d'aucune sorte qu'il incombe de préparer dans le clair-obscur de la méditation un avenir acceptable et moins inhumain. Il faut sans doute ici plus que partout ailleurs se montrer prudent et humble; il convient de s'interdire les grandes ambitions plus ou moins utopiques et vagues qui se traduisent par les vœux avec lesquels on a coutume de clore les congrès internationaux. Ici encore, c'est dans le recueillement et en lui seul qu'il convient de chercher un refuge; j'ai dit dans le recueillement et non pas nécessairement dans la prière, car ce mot comporte des résonances un peu ambiguës, auxquelles je conçois que certaines âmes pourtant très hautes demeurent réfractaires. Mais ce n'est que dans le recueillement, on peut l'affirmer, que peuvent prendre naissance et se rassembler les puissances d'amour et d'humilité susceptibles de contrepeser à la longue l'orgueil aveugle et aveuglant du technicien enfermé dans sa technique.

DEUXIÈME PARTIE

I

LE PHILOSOPHE DEVANT LE MONDE D'AUJOURD'HUI

De tout temps on a mis l'accent sur le caractère scabreux ou hasardeux que présente la situation du philosophe dans le monde. Tout semble bien se passer comme s'il n'y était pas aussi profondément enraciné que le commun des hommes, bien qu'il ne lui soit pas non plus possible de s'en détacher à la façon du pur contemplatif perdu dans une solitude érémitique.

Cette situation a d'ailleurs pour contrepartie, ou pour complément, le fait que le monde ou bien ne reconnaît pas le philosophe et tend à le traiter comme un personnage falot et quelque peu absurde — ou bien au contraire, lorsqu'il l'a adopté, n'a de cesse qu'il ne l'ait compromis et si j'ose dire dénaturé.

Ces remarques très générales n'ont d'ailleurs qu'un caractère liminaire. Mon dessein n'est pas de rester dans le domaine des abstractions : je voudrais au contraire m'appliquer, sinon à résoudre, au moins à poser en termes aussi distincts que possible quelques questions difficiles et irritantes qui ont trait au monde actuel, ce monde où nous sommes bien forcés de vivre, bien que par tant de côtés il nous révolte, ce monde duquel nous n'avons pas le droit de nous détourner purement et simplement : ou, si nous tentons de le faire, nous nous rendons coupables d'une véritable désertion.

Ne manquons pas d'observer tout d'abord que l'idée du philosophe, si nous nous référons à l'antiquité, a subi chez les modernes et surtout chez les contemporains une véritable dégradation, et cela dans la mesure où la notion même de sagesse, de *sophia*, a perdu sinon son contenu, du moins sa vénérabilité originelle. Le philosophe au XIX^e siècle s'est réduit dans la très grande majorité des cas au professeur de philosophie, et cela au scandale des esprits les plus lucides et les plus libres de leur temps, un Schopenhauer ou un Nietzsche, par exemple. Le professeur de philosophie, c'est trop souvent un spécialiste à quelque degré intoxiqué par sa propre spécialité, qui débite devant ses étudiants ou parfois devant un public plus étendu soit son système, si par hasard il en a un, soit plus fréquemment une décoction de système, soit enfin, ce qui est assurément moins compromettant, une histoire des systèmes qui ont précédé le sien. Il convient d'ailleurs d'ajouter, et cette remarque a plus d'importance qu'on ne pourrait le croire superficiellement, que dans certains pays, et plus particulièrement en France, le professeur de philosophie succombe littéralement sous des tâches professionnelles qui n'ont rien de spécifiquement philosophique, en raison du nombre énorme d'étudiants, qui tous préparent et passent des examens.

On peut dire dans ces conditions que même un professeur de faculté qui reste vraiment philosophe, j'entends par là qui garde sa puissance de méditation ou plus profondément encore qui conserve une certaine virginité de l'esprit, ne peut y parvenir qu'au prix d'un effort littéralement héroïque, et à condition de mener une vie presque ascétique. Mais cet ascétisme, admirable en soi, comporte inévitablement une rançon. Le philosophe risque en effet de se retrancher en quelque sorte de la vie, et de substituer insensiblement à celle-ci un domaine de pensée qui est le sien, une sorte de jardin clos et bien soigné dont il émonde soigneusement les arbustes. On accordera que cette horticulture ne va pas sans une certaine liberté; mais cette liberté-là est-elle tout à fait différente de celle que certains prisonniers ont connue et savourée?

Il est, d'autre part, manifeste que, là où la philosophie

est conçue de cette façon, ses possibilités de rayonnement sont très réduites. Le philosophe se borne à gérer un certain bien dont il a, pourrait-on dire, la jouissance; mais il risque dans bien des cas de considérer, sinon avec hostilité, du moins avec méfiance ceux qu'on est bien forcé d'appeler ses concurrents. Certes, il y a ici encore de nobles exceptions. Mais le danger est là et ne saurait être sous-estimé. D'où le sentiment de gêne et parfois d'inquiétude qu'on ressent lorsque l'on considère ces philosophes-proprétaires et la façon dont ils conçoivent leur activité. D'une part, on ne peut manquer d'admirer leur sérieux, leur honnêteté profonde, leur désintéressement, car rien n'est moins rentable que la philosophie entendue de cette façon, et si on peut parler ici de concurrence, ce n'est certes pas en un sens mercantile. Mais, d'autre part, comment ne pas s'effrayer du caractère confiné et abstrus de semblables recherches? Il faut néanmoins ajouter aussitôt que le philosophe qui, tout à l'inverse, recherche les vastes audiences, qui se multiplie dans la presse et à la radio et, oserai-je dire, fait figure de touche-à-tout, s'il se garde des écueils que j'ai signalés, risque en revanche de trahir de la façon la plus grave sa vocation fondamentale. Les vues profondes de Platon sur la flatterie, sur la *Kolakeïa*, n'ont rien perdu de leur actualité. Ce qui est remarquable, d'ailleurs, c'est que de nos jours cette flatterie se présente volontiers sous les traits du défi ou de la provocation. Par un phénomène de masochisme mental dont il faudrait pouvoir déceler les causes, un nombre de plus en plus grand d'individus éprouvent le besoin qu'on les viole, ne disons pas dans leurs convictions, ce serait un bien grand mot, mais dans leurs habitudes. Un philosophe bien connu et qu'il est superflu de nommer déclarait aux journalistes suisses qui l'accueillaient sur le champ d'aviation où il venait d'atterrir: « Messieurs, Dieu est mort! » Il y a là un exemple très significatif de la flatterie-provocation que je vise en ce moment.

Je m'arrêterai un instant sur ce petit fait. Laissons de côté le jugement ultime qu'il convient de porter sur l'affirmation tragique et prophétique de Nietzsche. Ce qui est clair, c'est que dès le moment où cette affirmation est clai-

ronnée devant des journalistes, où elle se propose en quelque sorte comme manchette de journal, elle se dégrade, je ne dis pas seulement au point de se vider de toute signification, mais de se convertir en sa plus risible parodie. Il y a une différence existentielle entre le soupir ou le sanglot nietzschéen et cette espèce de déclaration qu'on est tenté de dire publicitaire, car elle est de toute évidence destinée à faire sensation. « Messieurs, je vous annonce que Dieu est liquidé, nous voici ! »

Mais il faut reconnaître en même temps, non sans une profonde angoisse, que de toutes parts montent les invitations à un comportement tel que celui-là. Dès le moment où le philosophe consent à être pris en charge par une publicité, par des imprésarios, il se nie comme philosophe. Il est d'ailleurs tout à fait naturel que le souci publicitaire se présente ici de plus en plus ostensiblement comme volonté de scandale. Ajoutons que chez le penseur qui se veut avant tout antibourgeois, cette volonté de scandale se donnera comme révolutionnaire. L'effort auquel on s'est livré dans certains milieux pour ressusciter l'œuvre illisible et proprement infâme du marquis de Sade est ici caractéristique. Observons d'ailleurs que le révolutionnaire authentique sera parfaitement dans son droit en rappelant qu'une certaine mentalité *antibourgeoise* de littérateur peut n'être elle-même qu'un phénomène *bourgeois*.

Certes il suffit de considérer des dispositions et des manifestations comme celles-là pour se retourner avec une sympathie et un respect accrus vers le philosophe ascète. Un malaise demeure cependant. Encore faut-il en préciser la nature.

On a réédité ces temps derniers en France la thèse de Maurice Blondel : *L'Action*, de 1893, qui donna lieu naguère à tant de funestes contresens et qui reste un des grands livres spéculatifs français. Voici qu'ont reparu aussi d'admirables leçons de Jules Lagneau, qui fut le maître d'Alain et de bien d'autres et demeure une figure exemplaire de philosophe pur. Si nous nous reportons à l'époque lointaine où ces leçons furent prononcées, où *L'Action* vit le jour, nous constatons que c'était là un monde en paix sur lequel

ne pesaient point les menaces atroces que nous connaissons. Dans ce monde en paix l'attitude adoptée par ces penseurs tournés de tout leur être vers la recherche la plus profonde et la plus authentique n'était pas seulement justifiée; elle était la seule qui pût être dite authentiquement philosophique. Mais il me semble bien qu'il n'en va plus tout à fait de même aujourd'hui, et que le philosophe est tenu de prendre position par rapport à la détresse d'un monde dont l'intégrale destruction n'a plus rien d'inconcevable. J'ai, quant à moi, la conviction que nous sommes en effet dans une situation sans précédent, que je définirai très brièvement en disant que le suicide est devenu possible à l'échelle de l'humanité tout entière. Il est impossible de penser à cette situation jusqu'au bout sans se rendre compte que chacun de nous est presque à tout moment mis en présence d'une option radicale, et qu'il contribue par ce qu'il pense, par ce qu'il fait, par ce qu'il est, à accroître ou au contraire à réduire les chances de ce suicide généralisé. Mais il est évident que c'est au niveau de la réflexion philosophique seulement que la nature essentielle de cette option peut être élucidée.

Je remarquerai du reste, qu'ici encore, une autre tentation surgit, à laquelle le philosophe succombe en fait très fréquemment. C'est le danger qui consiste à prendre position, beaucoup plus tôt d'ailleurs sur le papier que dans la réalité et le plus souvent par des signatures de manifeste, sur des questions dont on n'a que la connaissance la plus superficielle, une connaissance par ouï-dire qui est au vrai ignorance pure. Je prendrai encore ici un exemple, celui d'une pétition signée d'un certain nombre d'intellectuels qui demandaient que l'assemblée des Nations-Unies admit dans son sein le gouvernement de la Chine communiste. C'était ne pas voir qu'il se posait là en premier lieu une question d'*opportunité* sur laquelle les signataires n'étaient aucunement en mesure de se prononcer.

On pourrait citer beaucoup d'autres exemples du même ordre. L'erreur consiste presque invariablement, certains principes généraux étant posés de façon tout à fait abstraite, à déclarer hâtivement que dans tel ou tel cas concret ces

principes entraînent telle ou telle conséquence déterminée. Mais, outre que ces principes sont parfois illégitimement posés comme des absolus, il arrive le plus souvent que le cas concret est beaucoup trop mal connu dans sa singularité et dans ses applications pour qu'une telle inférence soit légitime. Un exemple nous est fourni par l'extraordinaire imprudence avec laquelle des intellectuels ont réclamé chez nous l'évacuation immédiate de l'Indochine. Ils portaient de l'idée que le colonialisme est contraire à la notion générale qu'ils se font des droits de l'homme. Mais outre que l'idée de colonialisme est infiniment trop sommaire et qu'il n'est pas permis de nier qu'une action colonisatrice puisse être à certains égards bienfaisante pour les colonisés eux-mêmes, toute la question était de savoir d'une part si cette évacuation était possible, et d'autre part si elle n'aurait pas pour conséquence de livrer les populations indigènes elles-mêmes à l'action terroriste de bandes placées au service de l'impérialisme soviétique. Tout dans une situation semblable est d'une complexité presque inextricable, et c'est trahir les exigences imprescriptibles d'une pensée droite que de formuler des impératifs dictés par l'ignorance et dans bien des cas par le sectarisme.

Le premier devoir du philosophe est d'être au clair sur les limites de son savoir et de reconnaître qu'il y a des domaines où son incompetence est absolue. En un autre langage, disons qu'il doit être perpétuellement en garde contre une prétention incompatible avec sa véritable vocation. Proud'hon disait : « Les intellectuels sont légers », et c'est hélas ! terriblement vrai, pour cette raison profonde que l'intellectuel n'a pas à faire à une réalité résistante comme l'ouvrier et le paysan, mais qu'il travaille sur des mots et que le papier souffre tout. De ce danger-là, le philosophe doit rester continuellement conscient. Proud'hon ajoutait que le peuple est sérieux. Ceci malheureusement n'est peut-être plus vrai aujourd'hui — du fait de la presse et de la radio, qui sont presque inévitablement corruptrices. Le peuple ne reste sérieux qu'à condition de demeurer lui-même, et il faut bien reconnaître que ceci est de plus en plus rare, du fait d'un certain embourgeoisement dont les conséquences sont à

certains égards funestes. A certains égards, dis-je; sous d'autres rapports cet embourgeoisement est souhaitable, pour autant qu'il correspond à une amélioration des conditions d'existence. On est là en présence d'une sorte d'antinomie tragique dont on voit mal comment elle peut être surmontée.

Objectera-t-on que dénier au philosophe le droit de prendre position sur des questions politiques concrètes, c'est au fond une façon hypocrite de l'inviter à ne pas s'engager, à demeurer sur le plan des affirmations de principe? Telle n'est point ma pensée. Je citerai deux exemples qui éclaireront ce que je veux signifier. Je n'hésite pas à dire que dans un pays où une minorité est persécutée pour des raisons raciales ou religieuses, le philosophe est tenu de s'engager à fond, quels que soient les risques que peut entraîner pour lui une semblable protestation. Le silence dans un cas semblable est vraiment une complicité. Mais c'est qu'ici personne ne peut prétendre que le persécuteur en sache plus long que le philosophe. C'est même exactement le contraire qui est vrai. L'antisémite n'en sait pas plus sur les Juifs que celui qui combat l'antisémitisme. En réalité ce n'est pas de savoir qu'il s'agit ici, mais de préjugés que le philosophe est tenu de combattre. Disons encore que le principe intervient ici directement dans sa sublime irréductibilité.

Voici un autre exemple : j'ai estimé personnellement que le philosophe était tenu de protester contre la façon dont a été pratiquée l'épuration par des hommes qui, souvent abusivement, prétendaient incarner la Résistance, et cela à un moment où, la guerre ayant pris fin, ce mot perdait toute signification. Qu'il fût inadmissible de constituer des juridictions d'exception, d'accorder le droit de juger aux victimes en raison même de l'esprit de vengeance qui les animait : c'est ce que le philosophe était tenu de proclamer avec toute la force possible. Ici encore le principe apparaissait dans une évidence aveuglante.

Mais il est manifeste que les deux exemples que je viens de citer présentent un caractère commun. Ici et là, c'est le fanatisme qui est en cause. Effectivement — et ceci, je le dis sans l'ombre d'une hésitation — le premier devoir du

philosophe dans le monde d'aujourd'hui est de combattre le fanatisme *sous quelque forme qu'il se présente*.

Jules Lagneau, à qui je viens de faire allusion, s'exprimait ainsi sur le fanatisme : « En déterminant notre pensée, en la mettant dans des formules précises, nous aurons soin de ne pas nous y enfermer nous-mêmes. Nous songerons que la servitude des mots est à la racine du fanatisme, et que s'il détruit la liberté, c'est qu'il procède d'une servitude. Nous songerons que les idées n'ont la vie que si l'esprit la leur conserve en les jugeant toujours, c'est-à-dire en se tenant plus haut, et qu'elles cessent d'être bonnes, qu'elles cessent même d'être des idées, lorsqu'elles cessent d'être à la fois l'assise solide et l'expression en acte de la liberté intérieure. Le fanatisme nous sera donc étranger, il est l'ennemi, et nous ne passerons pas à l'ennemi ; il est le mal, nous ne le sèmerons pas, mais nous sèmerons ce que nous voulons récolter. Nous agirons avec calme et constance autour de nous, en montrant dans la vie de chaque jour l'esprit qui nous anime et l'opposant à tout esprit qui ne sera pas purement raisonnable et purement généreux. Mais nous sympathiserons activement avec tout ce qui sera fait dans tout parti, dans toute église, selon ce pur esprit, sans craindre l'accroissement de forces qui pourra en résulter pour ce parti, pour cette église. Peu nous importe par qui la vérité se fera jour, par qui viendra le salut. »

Ces lignes mémorables sont extraites des *Simple Notes pour un Programme d'Union et d'Action* qui furent rédigées en 1892 et devaient être la charte de l'Union pour l'Action Morale. Je rappelle que celle-ci au début du siècle changea de nom, devint l'Union pour la Vérité et que peu à peu, sous des influences politiques, son caractère s'altéra de façon appréciable.

Mais, ce qui importe ici, c'est la vue parfaitement claire du philosophe, un des plus purs, à n'en pas douter, qui aient vécu de notre temps. Elle s'impose aujourd'hui à l'attention et au respect des hommes de bonne volonté. Je ne m'écarte pas de mon sujet, car le philosophe se nie s'il ne s'affirme pas d'abord comme homme de bonne volonté. Je prends ce mot non dans le sens un peu incertain que lui donne

Jules Romains dans son roman, mais dans l'acception évangélique, pour autant que la bonne volonté se confond avec l'amour méthodique de la paix, et je ne vise pas ici uniquement la paix entre les peuples, mais pour le moins autant celle qui règne dans la cité intérieure que je forme avec moi-même et avec mon prochain.

L'événement a confirmé, au delà de tout ce qu'on aurait pu attendre, l'idée profonde de Lagneau d'après laquelle la servitude des mots est à la racine du fanatisme. Et je dirai que la première mission du philosophe, en ce monde ou devant ce monde, est de refuser cette servitude-là. Comme l'a vu chez nous avec une extrême clarté Brice Parain, le problème du langage est en soi un problème métaphysique; et c'est bien aussi ce que proclame Heidegger dans sa lettre sur l'humanisme, quand il nous déclare que le langage est la demeure de l'être, ce qui revient à lui conférer une certaine valeur sacrale. En ce qui concerne Heidegger, cependant, je remarquerai qu'à cette valeur, lui-même risque de porter atteinte, pour autant qu'il fait violence au langage, et qu'il n'hésite pas à forger des mots dont on peut douter qu'ils puissent jamais recevoir la patine de l'usage et du temps. Je crois pour ma part avec Bergson qu'il est au contraire essentiel de se garder des néologismes; je pense qu'il faut non seulement revenir aux mots les plus simples, mais les revaloriser en faisant disparaître l'espèce de crasse dont ils sont recouverts par l'impropriété dans la façon de parler.

Dans cette direction on rejoint d'ailleurs le Platon des *Dialogues*. Mais il est clair que la réflexion sur le sens des mots doit être orientée précisément comme le voulait Platon, vers une saisie portant sur ce que les philosophes traditionnels appelaient les essences. On ne saurait s'élever trop énergiquement contre un existentialisme caricatural qui prétend dévaluer l'essence et ne lui accorder qu'un statut subalterne. Ceci ne veut d'ailleurs pas dire que les essences n'aient pas à être repensées à partir d'une philosophie qui affirme le primat d'une subjectivité, ou plus exactement d'une intersubjectivité, dont la pensée scolastique a le plus souvent méconnu les droits.

Toutefois en accordant au philosophe qu'il doit se tourner vers les essences, ne l'invitons-nous pas à s'engager sur un chemin qui mène hors de ce monde-ci, et ne peut déboucher que sur quelque royaume intelligible ? La philosophie ainsi conçue ne risque-t-elle pas d'être une évasion ? En d'autres termes, ne semblons-nous pas revenir sur ce que nous avons dit plus haut ?

Nous sommes ici sur un terrain difficile et mouvant, et il faudrait réussir à poser cette grave question en des termes aussi distincts que possible. Le mot évasion ne sera vraisemblablement accepté par personne, mais ne s'agirait-il pas d'un refus que le philosophe serait tenu d'opposer à un monde de désordre et de crime où l'esprit ne peut plus élire domicile ?

Seulement, que faut-il entendre par ce mot de refus ? La réflexion montre qu'il y a là une notion dangereusement équivoque. On pourrait imaginer un refus dans le domaine de l'action qui se traduirait, par exemple, par le rejet des techniques. On peut concevoir un gandhisme philosophique. Mais le philosophe a-t-il vraiment à se créer un cadre d'existence aussi étranger que possible aux conditions de la vie moderne ? Il serait téméraire et même absurde de le prétendre. A la limite d'ailleurs, il faudrait admettre qu'il est tenu de mener la vie d'un ermite ou d'un guru de l'Inde. Mais cette vie-là implique une vocation particulière, d'essence mystique, qu'il n'est certainement pas permis de confondre avec celle du philosophe.

Faudra-t-il dire alors que le refus dont il s'agit est purement théorique ? Comme par exemple celui que traduit une philosophie de l'absurde, du type qu'Albert Camus a cherché à définir dans son *Mythe de Sisyphe* ? Nous sommes ici au nœud même de la question que j'ai voulu aborder. Mais sans doute importe-t-il de reconnaître que cette question elle-même doit être subdivisée. Le premier point consiste à se demander si le philosophe est qualifié ou non pour porter sur le monde un verdict d'absurdité. La seconde question est de savoir, en admettant que ce verdict soit légitime, quelles conséquences il entraîne dans l'ordre de l'action.

Il convient d'abord de faire remarquer qu'il s'agit bien ici de l'absurdité du monde pris dans sa réalité globale, et non pas seulement de celle du monde historique qui est le nôtre et dont on est tenté à première vue de déclarer les hommes responsables. Pour une conscience comme celle de Camus, la souffrance imméritée (par exemple celle des enfants ou sans doute l'accident considéré dans sa gratuité), ne permettent pas à une pensée honnête d'admettre que ce monde soit l'œuvre de Dieu, ou simplement soit intelligible au sens plein de ce mot. On peut ajouter, il me semble, que vues dans une pareille perspective, les horreurs dont nous sommes témoins ne peuvent prendre racine que dans un certain tréfonds irrationnel des choses. Une position comme celle-là, de quelque façon qu'on la juge sur le plan métaphysique, présente un mérite du point de vue moral : elle est honnête, c'est celle d'un homme qui ne veut pas s'en laisser accroire, et qui se refuse de tout son être à confondre ce qu'il souhaite avec ce qui est.

Mais j'ajouterai aussitôt que cette position est en même temps extrêmement naïve, c'est celle d'un homme qui ne s'est pas élevé à ce que j'ai souvent appelé la réflexion seconde. Il y a une question fondamentale que Camus ne semble pas s'être posée : quelle qualité puis-je avoir pour porter ce verdict sur le monde ? De deux choses l'une en effet, ou bien je n'appartiens pas moi-même au monde en question, mais dans ce cas ne suis-je pas fondé à penser qu'il est impénétrable pour moi et que je n'ai pas qualité pour l'apprécier ? Ou bien au contraire j'en fais réellement partie — et dans ce cas je ne suis pas d'une autre essence que lui et s'il est absurde, je suis absurde moi aussi. Ceci, à vrai dire, peut-être l'accordera-t-on. Mais cette concession est destructrice ; ici encore en effet de deux choses l'une : ou bien je suis moi-même absurde en ma réalité ultime — et dans ce cas mes jugements eux-mêmes sont absurdes, ils se nient, je veux dire que je ne puis leur accorder moi-même aucune valeur — ou bien il faut admettre que je suis double, qu'il y a en moi un aspect de non-absurdité, mais cet aspect lui-même comment est-il possible ? Je ne puis reconnaître son existence sans instaurer un dualisme

qui vient en quelque sorte fissurer mon affirmation initiale.

Ceci pourrait d'ailleurs encore être montré autrement. Il n'y a de sens à affirmer que le monde est absurde que si je le confronte avec un certain idéal d'ordre ou de rationalité auquel je constate qu'il n'est pas conforme; mais cet idéal lui-même, comment est-il présent à ma conscience? D'où ai-je pu en tirer la notion?

Tout cela revient à dire que si je réfléchis, je suis inévitablement conduit à substituer à la philosophie de l'absurde, soit un gnosticisme qui postule la réalité d'une chute, soit un manichéisme pur et simple. En présence de ces possibilités, quelle peut ou doit être l'attitude du philosophe en tant que tel? J'insiste sur ces mots: il n'y a pas en effet à faire intervenir ici la croyance qui peut être celle du philosophe, s'il est *d'autre part* un catholique, par exemple. Le problème qui nous occupe ne présente une signification que si nous considérons, soit le philosophe non croyant, soit tout au moins le philosophe qui fait abstraction de sa propre croyance.

Avant de m'appliquer à donner un rudiment de réponse à cette question, peut-être n'est-il pas inutile de considérer le deuxième problème que je posais tout à l'heure. A supposer que le philosophe ait le droit de porter sur le monde un verdict d'absurdité, quelles conséquences pratiques entraîne-t-il dans le domaine de l'action? Il me paraît clair que nous sommes ici dans une indétermination presque complète. On peut imaginer d'une part un philosophe cynique qui verra dans ce monde condamné un objet de dérision, à moins qu'il ne s'en détourne simplement avec dédain et ne cherche à se rendre la vie aussi agréable que possible. On peut aussi imaginer un homme qui, par un reste de générosité, s'efforce dans chaque cas particulier de dénoncer l'injustice et l'abus ou de lutter contre les fléaux naturels, sans d'ailleurs se faire grande illusion sur la portée des résultats qu'il peut obtenir. Peut-être sera-t-on tenté au premier abord de trouver cette seconde attitude moins logique que la première. Qu'est-ce en effet que cette générosité? D'où émane-t-elle? Comment tenter de la justifier dans un monde livré à l'absurde? On retrouve ici forcément le dua-

lisme auquel nous aboutissions il y a un instant. Mais, d'autre part, la première attitude, celle du cynique, si elle est superficiellement cohérente, implique la négation de ce qu'on a de tout temps entendu par philosophie : ne disons pas seulement que c'est un suicide, c'est le plus bas degré du suicide.

Ceci nous ramène par un détour à la question fondamentale : quelle attitude le philosophe, en tant que tel, doit-il adopter en face des tentations de la gnose et du manichéisme, tentations qui, il faut le reconnaître, risquent dans le monde qui est le nôtre de devenir irrésistibles pour un nombre croissant d'individus ? Ceci peut, malgré les apparences, être vrai même pour un monde à allégeance soviétique. On me parlait ces temps derniers d'une secte qui est née en Russie, il y a quelques mois, au fond d'une campagne perdue. Sous je ne sais quelle influence, les habitants ont découvert qu'ils devraient tout sacrifier à une purification intérieure, au terme de laquelle ils se verraient arrachés à ce monde de perdition et enlevés au troisième ciel. Ils avaient interdit à leurs enfants d'aller à l'école, car tout ce qu'on y enseigne vient du démon. Les autorités alertées intervinrent et cherchèrent sans succès à inculquer à ces paysans égarés les éléments du catéchisme matérialiste. Tout finit par des déportations. Mais dans le voisinage, cette flamme mystique semblait devoir se propager dangereusement. Ce fait n'illustre pas seulement les difficultés auxquelles semblent devoir se heurter ceux qui prétendent follement extirper toute religion du peuple russe. On peut penser qu'un rationalisme aussi plat, aussi contraire aux aspirations profondes de l'âme humaine, est destiné à provoquer tôt ou tard des réactions plus ou moins analogues même chez des peuples plus « évolués ».

Ceci n'est une digression qu'en apparence : je ne crois pas me tromper en disant que ce monde dévasté constitue un terrain de plus en plus favorable au développement, à la résurgence d'un dualisme que la philosophie moderne — je vise principalement l'idéalisme allemand — avait prétendu exorciser. Du point de vue philosophique, convient-il de voir là une simple tentation ? User de ce mot comme je l'ai fait,

c'est déjà prendre position, c'est sous-entendre que le philosophe conscient de ses responsabilités ne peut que rejeter ce dualisme. Faisons cependant bien attention. Il est évident que pour un christianisme orthodoxe, ce dualisme, qu'il s'affirme ou non sous des espèces expressément manichéennes, ne peut être que rejeté. Mais on n'a peut-être pas le droit de poser à priori l'accord entre l'exigence philosophique considérée en elle-même et l'affirmation chrétienne en tant que telle. Je veux simplement dire que même si, comme je le crois personnellement, cet accord existe, il ne peut certainement pas être postulé. D'autre part, il convient aussi de prendre garde au fait que, si le dualisme en question est incompatible avec une certaine idée organique ou plus exactement académique de la philosophie comme système, cette idée elle-même ne peut certainement plus être admise sans examen, comme elle le fut si longtemps, et cela particulièrement par les philosophes du type professoral dont j'ai parlé plus haut.

Ces remarques préalables étant faites, j'aborde le fond même de la question. Rappelons-nous tout d'abord qu'il ne peut plus y avoir de philosophie aujourd'hui sans une analyse d'essence phénoménologique portant sur la situation fondamentale de l'homme. C'est ce qu'ont vu, plus clairement sans doute que leurs prédécesseurs, les meilleurs parmi les penseurs allemands contemporains, un Scheler tout d'abord, puis un P. Lantsberg, mais aussi un Jaspers et un Heidegger. Il apparaît aujourd'hui comme hors de doute que le propre de l'homme en tant qu'il vit simplement sa vie sans s'efforcer de la penser est d'être en situation, et que l'essence du philosophe, qui, lui, entend penser *la vie et sa vie*, est de reconnaître cette situation, de l'explorer pour autant que cela lui est possible, sans que d'ailleurs il puisse jamais en avoir la connaissance exhaustive à laquelle se prête ce qui est objet de science. L'idée même d'une semblable connaissance est ici contradictoire, sans doute pour cette raison profonde que reconnaître est autre chose que connaître.

Dans cette perspective il est facile de comprendre que le philosophe est à la fois dans le monde et hors du monde,

et que cette dualité paradoxale est enveloppée dans sa condition même : ceci n'est d'ailleurs pas vrai seulement du philosophe patenté, mais de quiconque s'efforce d'adopter une attitude philosophique.

Il y a certainement eu des époques où cette dualité n'a pas été aussi clairement et aussi douloureusement ressentie qu'elle peut l'être aujourd'hui; et j'ajouterai qu'elle tend invariablement à s'oblitérer dans la conscience du philosophe-professeur pour qui son système tend à se substituer au monde et à la vie.

Mais plus cette dualité demeurera présente à la conscience, et plus celle-ci devra reconnaître d'autre part l'impossibilité pour elle d'adhérer à une philosophie proprement panthéistique. Le panthéisme implique, en effet, de ce point de vue, une notion qu'on peut dire abusive de l'idée de totalité. En dernière analyse il n'y a pas de totalité sans une pensée qui la constitue; et cette constitution ne s'opère qu'à la faveur d'un arrêt volontaire dans une certaine progression. Lorsqu'un philosophe néo-hégélien, tel que Bradley en Angleterre, pose un absolu qui comprend en lui-même non sans les transformer toutes les apparences dont la conscience finie reste prisonnière, il me semble méconnaître ce fait capital que l'acte d'inclusion ne peut jamais être que partiel, qu'il demeure toujours lié à un certain cheminement de la pensée, en sorte que nous ne savons pas ce que nous disons quand nous parlons d'une inclusion absolue. Mais il ne peut pas y avoir de panthéisme sans l'idée d'une inclusion semblable, c'est-à-dire sans un passage à la limite que la réflexion ne peut pas ne pas juger illégitime. C'est ce que William James avait probablement aperçu dans sa période pluraliste, mais le pluralisme, me semble-t-il, n'est lui-même qu'une étape sur un chemin qui s'enfonce dans des régions beaucoup plus difficiles à explorer. Il est vain de s'imaginer que la pensée peut s'en tenir à la catégorie du plusieurs. Inévitablement elle le convertit en totalité — et le même problème insoluble se pose à nouveau à nous. La vérité semble bien être que nous avons à nous libérer de toutes ces catégories qui sont celles de la quantité, du quantifiable. Il appartient à l'imagina-

tion métaphysique de procéder ici à un renouvellement des catégories fondamentales.

Peut-être me ferai-je mieux comprendre en m'exprimant de la façon suivante : je ne puis poser une totalité absolue sans me mettre en quelque façon subrepticement, c'est-à-dire d'une façon déguisée, à la place de cette totalité ; mais si j'ai clairement reconnu ma situation d'être fini, j'ai compris que je suis un *parmi* d'autres, ou encore *avec* d'autres. Entre nous se constitue quelque chose qui dépasse les relations proprement dites, une *sur-relation* qu'il n'est pas en mon pouvoir de transformer en une sorte d'objet idéal dont je pourrais disposer comme on dispose d'une formule. Mais ceci qui est déjà entièrement vrai de moi et de mes proches, est infiniment plus vrai encore si par quelque chemin que ce soit je m'élève à l'idée de Dieu, ou plus exactement si j'ai reconnu sa présence. En ce qui concerne le manichéisme, la question se pose en des termes assez différents. Sans doute il ne serait pas faux de rappeler que notre situation comporte l'acceptation de ce que j'appellerais un certain manichéisme pratique : je veux dire par là — et ceci est peut-être encore plus sensible à notre époque qu'à aucune autre — qu'en tant qu'être moral, chacun de nous a à reconnaître l'irréductible opposition du bien et du mal, chacun de nous a à opter pour celui-là contre celui-ci. Seulement, ce manichéisme pratique qui porte sur la façon dont le bien et le mal se présentent à la conscience militante ne saurait être transformé sans abus en un manichéisme théorique ou métaphysique qui traite le bien et le mal comme des principes de réalités égales qui se disputent l'empire des hommes. Quand je dis d'ailleurs que c'est là une opération illégitime, il est bien entendu que je me place au point de vue du philosophe, non pas au point de vue du croyant qui se conforme à la décision d'un concile qui, il y a plus de quinze siècles, a proclamé le caractère hérétique de la doctrine manichéenne : je veux dire seulement que le manichéisme, en tant que doctrine métaphysique, implique la méconnaissance de l'expérience humaine prise à son sommet. Le mieux sera, je crois, de prendre ici un exemple précis.

Il est de toute évidence que le médecin qui lutte contre la maladie et contre la mort n'a aucunement à s'interroger sur leur essence métaphysique. Il est conforme à sa vocation de les regarder l'une et l'autre comme irréductiblement mauvaises, et par là même de les combattre avec tous les moyens dont il dispose. Mais il est non moins clair que le malade — et je songe particulièrement au malade incurable — peut en venir à considérer son mal dans une autre perspective, ce qui ne l'empêchera d'ailleurs pas de se confier au médecin qui s'efforce de le guérir. Ce mal dont il est atteint pourra, sinon tout le temps, au moins à certains moments privilégiés, lui apparaître comme un chemin et non pas simplement comme un obstacle. Je serais tenté de dire que le philosophe, en présence du mal qui n'est pas seulement *devant lui*, mais aussi *en lui*, peut adopter une attitude analogue à celle de ce malade qui, par une véritable conversion — et je ne prends pas ce mot dans une acception spécifiquement religieuse —, est parvenu à se rendre en quelque façon maître de son mal, à le réduire à une position subordonnée.

Disons encore que le philosophe ne se reconnaît ni la possibilité ni le droit de traiter le mal comme une substance ténébreuse et opaque qui serait dotée d'une existence intrinsèque. Ceci ne veut d'ailleurs pas dire qu'il accepte de le minimiser, à la façon de Leibniz, par exemple, en disant qu'il n'est qu'un moindre bien ou une absence de bien. Le mal est à ses yeux un mystère, mais ces mots n'ont pas une signification vague comme on pourrait être tenté de le croire. Ils veulent dire très précisément ceci : en aucun sens le mal ne peut être assimilé à un vice de fonctionnement auquel il serait possible de porter remède par des moyens appropriés. L'expression « mal radical » dont se sont servis Kant et Schelling correspond à une réalité profonde; ceci veut dire encore que, si je suis entièrement sincère, je dois reconnaître que le mal n'est pas seulement devant moi, mais aussi bien en moi, il me cerne en quelque sorte, il m'investit. Mais, en un tout autre sens, je suis tenu d'affirmer que le mal est dès à présent et pour toujours vaincu ou

plutôt annulé, il est comme n'étant pas, et c'est exactement cela que le manichéisme ne veut pas admettre.

Pourquoi avons-nous à énoncer cette dernière affirmation ? Est-ce ou non une certaine foi religieuse ? Mais j'ai dit au contraire que le philosophe en tant que tel ne peut pas s'inféoder à une église quelle qu'elle soit. Est-ce alors à la notion de valeur que nous devons faire appel ? Aurions-nous à déclarer que le philosophe ne peut pas ne pas poser certaines valeurs comme absolues ? Certes, c'est là un langage qui, depuis un demi-siècle, a prévalu dans de nombreuses écoles philosophiques. Je dois cependant avouer — et ici encore je crois que je me rencontre avec l'auteur de *Sein und Zeit* — que c'est là un langage qui me satisfait personnellement de moins en moins. On ne parle de valeur que là où on est en présence d'une *dévaluation* préalable, je veux dire que le terme de valeur a au fond une onction compensatrice et qu'il est utilisé là où une certaine réalité substantielle a été véritablement perdue. Ce que l'on qualifie aujourd'hui de valeur, c'est ce qu'on appelait naguère des modes de l'être ou des perfections. La philosophie des valeurs m'apparaît personnellement comme une tentative vraisemblablement avortée pour récupérer dans les mots ce qui a été réellement perdu dans les esprits.

Il s'agit d'une option décisive, d'un choix entre être et ne pas être. Mais nous avons aujourd'hui à reconnaître que le non-être peut être préféré, qu'il peut affecter le visage même de l'être, et c'est ce travestissement que le philosophe est tenu de dénoncer expressément. Il est assez facile de comprendre que je ne puis le dénoncer sans affirmer la transcendance de l'être, et cette affirmation comporte la contrepartie que j'ai dite, c'est à savoir que le mal en dernière analyse peut et doit être nié. Du travestissement auquel je viens de faire allusion, je ne proposerai ici qu'un exemple, je veux dire l'espèce de canonisation de l'histoire à laquelle procèdent aujourd'hui non seulement les marxistes de stricte observance, mais tous ceux qui, de près ou de loin, s'hypnotisent sinon sur la pensée hégélienne elle-même, du moins sur les interprétations vulgarisées qui

en ont été répandues de nos jours. Il faut voir ce qu'est devenue aujourd'hui la formule fameuse et d'ailleurs à mon sens infiniment criticable : *Weltgeschichte ist Weltgericht*. On estampille de la façon la plus naïve certains modes d'existence ou d'organisation, et on déclare qu'ils sont conformes au sens de l'histoire; au lieu que, par exemple, une politique monarchique ou dominée par une certaine idée de l'aristocratie sera déclarée rétrograde et contraire à ce sens, comme si d'une part nous étions véritablement en mesure de nous prononcer sur l'avenir, et surtout comme si d'autre part nous étions aucunement qualifiés pour affirmer que ce qui sera, en fait, sera inévitablement — en droit — le meilleur. Cet optimisme est de toute évidence la transposition au niveau d'une pensée tout à fait rudimentaire d'une idée mystique en ses origines, comme celle du plérôme ou de la parousie. Mais dans une perspective véritablement eschatologique, qu'est-ce qui nous interdit de croire qu'à la fin des temps seule une minorité persécutée incarnera dans sa vie et dans sa pensée la vérité du Christ ? Alors que prévaudra, de la façon la plus ostentatoire et la plus tyrannique, une technocratie en apparence triomphante, mais vouée à s'effondrer ou à se pulvériser sous la poussée de l'Esprit ?

Entendons-nous bien : je ne veux pas du tout dire que cette perspective (qu'en tant que croyant je serais pour ma part assez disposé à faire mienne) doive ou puisse être celle du philosophe. Mais celui-ci est tenu de la prendre en considération et de l'opposer, en tant que possible, et que peut-être conforme aux exigences de la foi, à un optimisme qui prend racine non pas dans la raison, mais dans le préjugé.

Il me paraît nécessaire, dans la conjoncture présente, de préciser la position qui me semble devoir être celle du philosophe : le philosophe, dirai-je catégoriquement, n'a pas à se muer en prophète. Seulement la notion même de pensée prophétique est équivoque, le prophète pouvant se situer à des plans bien différents. Il y a le prophète authentique, cette authenticité ne pouvant d'ailleurs guère être reconnue que par l'Église, et dans des conditions que je n'ai pas à préciser ici : il apparaît comme investi d'une autorité et d'une mission surnaturelles. Avec le prophète authentique, le phi-

losophe ne peut pas ne pas se sentir en sympathie, mais il faut ajouter en même temps que cette sympathie est toujours angoissée, pour cette raison profonde que la prophétie est de l'ordre de l'éclair, qu'elle jaillit, si l'on peut dire, transversalement par rapport aux chemins sinueux et malaisés que le philosophe suit en tâtonnant. Le raccourci prophétique effraye le philosophe en raison même du risque infini qu'il comporte, mais ce risque infini, il en comprend la valeur positive et comme la nécessité. Mais il y a aussi le faux prophète qui prétend rester au niveau de l'expérience et fonder ses prophéties sur la science, que ce soit la biologie, l'économie ou la sociologie. Certes, il peut être d'une entière bonne foi; le philosophe n'en est pas moins tenu, je crois, de dénoncer inlassablement l'illégitimité de ses prétentions. Cette dénonciation ne doit pas prendre la forme de l'invective. Une philosophie digne de ce nom ne saurait être pamphlétaire. Toujours elle doit demeurer critique, et une pensée critique digne de ce nom implique toujours le souci de demeurer équitable, souci profondément étranger aux pamphlétaires en tant que tels. Elle suppose d'ailleurs un certain courage, car elle est condamnée à se voir diffamée — et par le fanatique, et par le faux prophète qui, en fin de compte, risque toujours de se fanatiser.

Il suit de tout cela que la situation du philosophe en présence du monde d'aujourd'hui apparaît bien comme la plus dangereuse et la plus exposée qui soit. Je ne veux pas dire seulement qu'il peut s'attendre à avoir à expier son audace au fond de quelque geôle soviétique ou autre. Le danger est aussi et peut-être avant tout intérieur. C'est pour le philosophe une tentation difficilement surmontable de fuir, je ne dirai pas dans la science, — car celle-ci, là où elle est pratiquée dans sa vérité, garde toute sa valeur, toute sa dignité —, mais dans une science prétendue, telle que la psychanalyse, par exemple, là où celle-ci s'émancipe et prétend détenir les clés de la réalité spirituelle¹. Mais ce n'est pas tout : cédant à ce qu'un penseur contemporain² appelle

1. Cf. le dernier écrit de Jaspers, *Vernunft und Wiedervernunft*, Munich, Piper verlag, 1950.

2. F. Alquié.

« la nostalgie de l'être », le philosophe peut dériver vers la mystique : c'est ce que j'appellerais l'évasion par en haut, évasion quand même. Sur ce point, je ne suis pas sûr de m'être exprimé dans mes livres avec assez de clarté, ou même de n'avoir pas à certains moments succombé à cette dernière tentation. Tout en reconnaissant que le mystique selon toute vraisemblance accède à des régions qui lui sont impénétrables, le philosophe se doit, je pense, de maintenir, sans éclat de voix, sans démonstrations ostentatoires, la nécessité du mode de pensée, et je dirai même d'existence, qui est le sien. Car il se pourrait que ce mode spécifique de pensée et d'existence fût lié à la sauvegarde de ce qu'on a jusqu'à nos jours appelé du mot aujourd'hui presque discrédité de civilisation. J'ai la conviction profonde que le sort de la philosophie et celui de la civilisation sont directement et intimement liés. Peut-être pourrait-on dire qu'entre le monde des techniques et celui de la spiritualité pure, la médiation du philosophe est de plus en plus indispensable. Autrement, les techniques risquent d'envahir un domaine qui doit demeurer inviolé; mais, d'autre part, et par une sorte de dangereux choc en retour, les purs spirituels risquent de porter sur les techniques une condamnation en fait peut-être inopérante, mais qui risque néanmoins de plonger les esprits dans la plus redoutable confusion. La confusion. Là est à n'en pas douter le plus grand mal de notre temps. J'ai dit, dans mes *Gifford Lectures*¹, que nous vivons dans un monde qui semble bâti sur le refus de réfléchir. Il appartient au philosophe, et peut-être à lui seul, de s'attaquer à cette confusion-là sans présomption, certes, sans illusion, mais avec le sentiment qu'il y a là un devoir imprescriptible et qu'il ne peut s'y soustraire sans trahir son authentique mission.

1. *Le Mystère de l'Être*, Aubier, 1951.

II

LA CONSCIENCE FANATISÉE

Les motifs pour lesquels j'ai résolu de parler ici du fanatisme sont trop évidents pour qu'il vaille la peine de les détailler : nous sommes littéralement cernés par le fanatisme. Je ne vise pas exclusivement le fanatisme stalinien. Les communistes antistaliniens, Tito en particulier, sont à n'en pas douter des fanatiques eux aussi. Mais ce n'est pas tout : le nazisme qui se réveille peut-être en Allemagne et en Autriche d'après les témoins les plus qualifiés est encore un fanatisme : le pire qui soit. Et il faut ajouter pour être tout à fait honnête que même des religions authentiques en leurs principes peuvent, si j'ose m'exprimer ainsi, se fanatiser, comme un tissu, sain à l'origine, peut devenir cancéreux.

Pourquoi « la conscience fanatisée » et non pas « le fanatisme » ? Parce que les mots en *isme* correspondent le plus souvent à une démarche illicite de la pensée et sont à éviter autant que possible. Ce qui doit requérir toute notre attention, c'est une certaine manière d'être de la conscience ou encore un certain mode d'existence de celle-ci. Nous voyons en effet très clairement aujourd'hui que la conscience jusqu'à notre époque a été presque toujours très inadéquatement représentée et même conçue. Je songe en particulier à Kant et à une partie de sa descendance, non pas l'école hégélienne, mais plutôt les néo-criticistes de France et d'Allemagne. On a cru qu'il était possible de réduire la conscience à l'acte de prise de conscience, un acte qui ne se prêterait à

aucune qualification et par conséquent à aucune altération. Mais par là tendait à se creuser un fossé impossible à combler entre ce qu'on peut appeler la philosophie transcendante et l'expérience concrète, plus particulièrement l'expérience psycho-pathologique — mais celle-ci ne peut pas ne pas avoir ses racines dans la structure de l'expérience dite normale. Ce n'est guère que de nos jours qu'on a été amené du point de vue de l'observation médicale à parler de la conscience morbide. Mais il faut ajouter aussitôt que la conscience philosophique la plus profonde, peut-être déjà chez Husserl, mais certainement chez ses successeurs, est parvenue à des conclusions qui convergent avec celles du clinicien. Je n'ai pas à insister sur ce point; mais comme je vais tenter de procéder d'abord à une analyse phénoménologique succincte de la conscience fanatisée, je suis tenu d'expliquer ce que, de mon point de vue, qui est d'ailleurs bien loin d'être exclusivement le mien, il faut entendre par analyse phénoménologique.

Je rappelle que Husserl, après Brentano, et d'ailleurs dans le prolongement de certaines conceptions médiévales, a définitivement mis en lumière le caractère intentionnel de la conscience. Cela veut dire que la conscience est essentiellement conscience de, ou plus exactement encore conscience *vers*. Elle est tendue vers une réalité dont elle ne peut être séparée que par une abstraction vicieuse. J'aurai donc à tenter de montrer en quoi consiste l'altération qui se traduit dans l'intentionnalité liée à la conscience fanatisée. L'important est de comprendre que cette altération n'est pas exclusivement subjective; elle ne porte pas à proprement parler sur un état, mais bien plutôt sur la façon dont la conscience se réfère à quelque chose d'autre qu'elle et qui doit par conséquent entrer ici en ligne de compte, bien loin qu'on puisse le négliger à la façon du psychologue du passé qui ne considérait précisément que des états de conscience.

Après avoir procédé à cette analyse qui ne pourra être que schématique, je chercherai pour quelles raisons cette sorte de maladie tend à devenir épidémique et tenterai également d'indiquer très sommairement quelles pourraient être les mesures prophylactiques à adopter, notamment

dans le domaine de l'éducation. Mais j'aurai inévitablement à empiéter sur le terrain métaphysique et religieux et m'excuse ici à l'avance de devoir être peut-être amené malgré moi à scandaliser des esprits spontanément enclins au dogmatisme. Je le dis tout de suite, il ne saurait au surplus être question d'exploiter cet exposé dans un sens favorable au scepticisme. Le scepticisme est certainement lui aussi en contradiction avec les conditions structurales de la conscience. Il est plus que douteux qu'il puisse conférer la moindre immunité à celui qui s'y complait, et il est même à craindre que, par une certaine dialectique, il n'aboutisse en fin de compte également au fanatisme.

La première remarque qui s'impose à nous, c'est que le fanatique ne peut en aucun cas s'apparaître à lui-même comme tel; il n'est reconnu fanatique que par le non-fanatique; en sorte qu'il aura toujours la ressource en présence de cette appréciation, de cette accusation, de déclarer qu'il est incompris et calomnié.

Cette remarque est à vrai dire susceptible d'éveiller une inquiétude dans l'esprit de l'homme de bonne foi, qui tente de concentrer son attention sur la conscience fanatisée; il pourra être en effet tenté de se demander si cette accusation ne correspond pas chez le non-fanatique à une réaction purement subjective et sentimentale. Peut-être n'est-il pas possible d'écarter d'emblée cette objection; c'est la suite même de nos analyses qui devra nous donner le moyen de le faire.

Quelles sont les conditions qui doivent être réunies pour que nous soyons à même de dire d'un homme : c'est un fanatique ? En un langage plus précis, en quoi consiste le pouvoir fanatisant, et quel en est le siège ? On sera d'abord tenté de dire que c'est l'idée qui est fanatisante; et ce n'est sûrement pas tout à fait inexact, mais ce n'est pas vrai non plus purement et simplement. D'abord n'importe quelle idée ne peut pas être fanatisante; il ne suffit même pas qu'une idée prenne un caractère, une emprise obsessionnelle pour devenir fanatisante. Pensez, par exemple, au Balthazar Claes de *La Recherche de l'Absolu*, ce peut être un obsédé ou un maniaque, mais ce n'est sûrement pas un fanatique.

Nous serons tentés de dire, en deçà de toute réflexion, que le fanatisme est essentiellement religieux; et ceci, encore, me paraît à la fois vrai et faux : vrai, du point de vue d'une description objective de la religion, mais faux en profondeur, parce que toute description objective en ce domaine dénature inévitablement et par essence la réalité à laquelle elle s'applique, ou plus exactement parce qu'elle tend à exclure et à vider de sa signification la distinction fondamentale entre une religion vraie et une religion fausse. Nous aurons à reconnaître qu'une religion vraie ne peut pas être fanatisante et, inversement, que là où il y a puissance fanatisante, il y a perversion radicale de la religion.

Mais alors qu'est-ce qui a pu nous faire dire que, du point de vue d'une description objective, le fanatisme est d'ordre religieux ? C'est que le fanatique ne peut pas être un isolé, il est au contraire *parmi* d'autres, entre ces autres et lui se forme ce qu'on serait assez tenté d'appeler une certaine agglutination, mais je préférerais parler d'une unité ou d'une identité de diapason. Cette unité — ou cette identité — est sentie comme lien exaltant, et tout se passe comme si le fanatisme de l'un se rallumait perpétuellement au contact du fanatisme de l'autre. On pourrait dire encore qu'il est toujours centré sur la conscience hypertendue d'un « nous autres ».

Mais ce n'est pas assez dire. Il semble bien qu'au moins dans l'immense majorité des cas, il soit centré, non pas sur une idée considérée en elle-même dans ses caractères abstraits, mais sur un individu-foyer qui en est en quelque façon le vecteur. La disparition de celui-ci risque toujours de déterminer une crise très grave pour les consciences fanatisées. Différents cas devraient d'ailleurs ici être distingués. Lorsque celui que j'ai appelé l'individu-vecteur succombe purement et simplement à une maladie ou un accident, par exemple, il peut se survivre comme une ombre divinisée. Ceci est encore plus vrai s'il est assassiné. Car le meurtre suffit à déclencher une volonté vengeresse, qui ne peut qu'exacerber le fanatisme lui-même. Encore faut-il cependant qu'une certaine substitution puisse avoir lieu, que le mort ait un successeur qui soit comme son *locum tenens*.

Si cette substitution ne peut pas avoir lieu, un désarroi tend à se produire qui risque de porter atteinte au fanatisme, au moins à la longue. Un cas très différent est celui où l'individu-vecteur trahirait en quelque manière l'idée dont il s'est présenté comme la vivante incarnation. Le désarroi serait ici beaucoup plus grave, parce que nous sommes dans l'existence, et que l'individu n'est pas simplement conçu comme représentant d'une façon contingente une entité que nous dépasse. Le lien est beaucoup plus immédiat, beaucoup plus concret. Et, du point de vue de l'existence sinon de la logique, un choc en retour risque toujours de se produire sur l'idée elle-même — précisément parce que ce n'est pas l'idée, nous l'avons vu, qui est à proprement parler fanatisante. Remarquons au surplus que le désarroi quel qu'il soit porte atteinte au fanatisme, parce que celui-ci l'exclut en principe. Il ne peut pas ne pas se présenter comme fléchissement de quelque chose qui est une hypertension; mais le fléchissement d'une hypertension peut toujours se transformer en rupture ou en effondrement.

Sans doute serait-ce le lieu de faire intervenir la notion de masse. L'observation de ce qui se passe autour de nous permet en effet d'affirmer que les masses, en tant que masses, sont essentiellement fanatisables. Il n'est pas inutile de se reporter ici aux remarques proposées par Ortega y Gasset dans son livre sur *la Révolte des Masses*. L'écrivain espagnol fait observer que dans les groupes dont le caractère est justement de n'être pas des foules ou des masses, les coïncidences affectives de leurs membres consistent en quelque désir, en quelque idée ou idéal qui de lui-même exclut le grand nombre. Mais la masse peut au contraire se définir, en tant que fait psychologique, en deçà du point où les individus se constituent en groupes. Un individu fait partie de la masse lorsque non seulement la valeur qu'il s'attribue — bonne ou mauvaise — ne repose pas sur une estimation justifiée, de qualité spéciale, mais lorsque, se sentant comme tout le monde, il n'en éprouve cependant aucune angoisse et se sent à l'aise, au contraire, de se trouver identique aux autres... « La caractéristique du monde qu'est le nôtre, c'est que l'âme médiocre, se sachant médiocre, a la hardiesse

d'affirmer les droits de la médiocrité et les impose partout... La masse fait table rase de tout ce qui n'est pas comme elle, de tout ce qui est excellent, individuel, qualifié et choisi. Quiconque n'est pas comme tout le monde, ne pense pas comme tout le monde, court le risque d'être éliminé. Et il est évident que ce tout le monde n'est plus tout le monde. Tout le monde, c'était normalement l'unité complète de la masse et des minorités dissidentes spécialisées. Aujourd'hui tout le monde, c'est seulement la masse. » Il y a là, me semble-t-il, un des diagnostics les plus lucides qui aient été portés sur le monde contemporain. Depuis l'époque déjà ancienne où le livre a été composé, la situation s'est considérablement aggravée dans le sens même qu'indiquait Ortega y Gasset. C'est depuis cette époque qu'on a pu voir jusqu'à quel point les masses sont accessibles à la propagande et par là même fanatisables. « Il ne s'agit pas de dire, écrivait-il un peu plus loin, que l'homme-masse soit un sot. Au contraire, l'homme-masse de notre temps est plus éveillé que celui de n'importe quelle autre époque, il a une bien plus grande capacité intellectuelle, mais ses aptitudes ne lui servent à rien... Une fois pour toutes, il trouve parfaite cette accumulation de lieux communs, de préjugés, de lambeaux d'idées ou simplement de mots vides que le hasard a brouillés pêle-mêle en lui¹. » L'accord est ici complet entre cette peinture de l'homme-masse et le *On*, le *Man* tel que le définit Heidegger dans son grand ouvrage.

Mais il faudrait parvenir à discerner plus clairement la raison pour laquelle l'homme-masse est fanatisable. Ce qu'il me semble apercevoir, c'est que cette perméabilité est due au fait que l'homme, que l'individu, pour appartenir à la masse, pour être masse, a dû, au préalable, sans en avoir bien entendu la moindre conscience, se vider de la réalité substantielle qui était liée à sa singularité initiale, ou encore au fait d'appartenir à un petit groupe concret. Le rôle incroyablement néfaste de la presse, de la radio, du cinéma aura précisément consisté à passer une sorte de rouleau compresseur sur cette réalité originale pour lui substituer un ensemble

1. *Loc. cit.*, trad. Parrot, p. 68, Paris, 1937.

d'idées et d'images surajoutées et dépourvues de toutes racines réelles dans l'être même du sujet. Mais alors tout ne se passerait-il pas comme si la propagande venait apporter une sorte d'aliment à l'espèce de faim inconsciente qu'éprouvent ces êtres ainsi dépourvus de leur réalité propre ? Elle créera ainsi chez eux une sorte de nature seconde et entièrement factice, mais qui ne pourra subsister que par une passion qui est précisément le fanatisme. Il faut certainement ajouter que cette passion est à base de peur, qu'elle implique un sentiment d'insécurité qui ne s'avoue pas lui-même et s'extravertit en agressivité. Et c'est par l'existence de cette peur secrète qu'il convient de s'expliquer que le fanatisme implique toujours un refus de mettre en question, et c'est sur l'essence de ce refus que nous avons à nous interroger. Cet examen est d'autant plus nécessaire que nous sommes ici dans la zone indistincte où une confusion risque de se créer dans l'esprit entre le fanatisme et la foi.

Il est bien clair en effet que le croyant est tenu de traiter les doutes qui parfois l'assiègent comme des tentations. Mais il est indispensable de se demander à quelles conditions cette attitude peut être jugée légitime.

Il faut voir que cette volonté de non-remise en question n'est justifiable que si elle est liée à la transcendance absolue de l'objet de la foi, ou plus exactement c'est cette transcendance qui lui confère son unique base de validité. En effet la transcendance absolue n'est après tout qu'un autre aspect de ce qu'on a toujours appelé l'infini, qui par définition nous dépasse de toutes manières et devant lequel nous ne pouvons que reconnaître notre néant. Mais pour autant que nous reconnaissons cette réalité infinie ou transcendante de Dieu, nous nous interdisons rigoureusement toute remise en question de cette affirmation ; car une telle remise en question impliquerait de notre part une prétention que nous avons commencé par abdiquer une fois pour toutes.

Mais il est trop clair que si à ce Dieu infini nous substituons quelque idole que ce soit, cette remise en question cesserait d'être coupable. Elle s'imposerait au contraire comme un devoir à notre probité d'êtres pensants. Car le propre de l'idole, c'est de pouvoir être brisée ou simplement

de pouvoir susciter la révolte chez celui qui l'a d'abord révé-
rée.

Il est essentiel de noter que je ne me place pas ici sur un plan strictement chrétien. Ce Dieu transcendant et infini est aussi celui des Juifs ou celui de l'Islam. Mais si le fanatisme peut se réintroduire — et nous savons bien qu'il ne fait pas défaut chez les sectateurs de Mahomet — pas plus d'ailleurs que chez certains juifs et chez maints chrétiens — c'est, me semble-t-il, pour autant qu'interviennent par surcroît des puissances médiatrices, le Prophète, l'Eglise, qui, au lieu de demeurer simplement médiatrices, sont investies par le croyant fanatisé de prérogatives incompatibles avec la faiblesse propre à la créature considérée comme créature.

L'idée essentielle qu'il faut retenir me semble après tout très simple, et rien n'est plus facile de l'illustrer à l'aide d'exemples contemporains : le Marx du *Capital* vu par les communistes fanatiques d'aujourd'hui ou l'Hitler de *Mein Kampf*. Cette assimilation pourra paraître scandaleuse à certains, elle s'impose néanmoins. Ici et là un livre est traité comme livre saint, alors que cependant il est l'œuvre d'une créature humaine dont rien ne nous permet de proclamer l'infailibilité. La décision de non-remise en question est ici fanatique par essence, et cette décision est à la racine de toutes les calamités que le fanatisme entraîne avec lui. Le jour où un marxiste, par exemple, reconnaîtrait avec bonne foi que l'œuvre de Marx est fonction d'un contexte historique qui s'est profondément modifié depuis lors, bien loin qu'on puisse la considérer comme dotée d'une valeur en quelque sorte intemporelle, c'en serait fait du fanatisme communiste. Le plus grand mérite de l'esprit critique, c'est d'être avant tout défanatisant, et il est logique que dans le monde où nous vivons l'esprit critique tende à disparaître, que sa valeur ne soit même plus reconnue. Il faudrait d'ailleurs démêler les raisons pour lesquelles l'esprit critique depuis un quart de siècle a décliné dans des proportions effrayantes que l'on sait. Il n'est pas douteux qu'une fausse et déplorable philosophie de la vie dont certains éléments se trouvent chez Nietzsche, d'autres sans doute chez Sorel, etc..., ait contribué sur le plan superficiel des idées à déterminer

cette régression. Mais il est non moins certain qu'il faudrait creuser bien plus profondément, car cette philosophie de la vie elle-même n'a pu s'emparer des esprits que parce qu'une certaine évolution profonde de la mentalité ou peut-être de l'affectivité avait précédé. Il y aurait lieu, je pense, dans ce registre, de montrer le rôle néfaste de la vitesse, de la croyance à la valeur de la vitesse, en un mot d'une certaine impatience qui a profondément contribué à altérer le rythme même de la vie spirituelle.

Il faudrait d'autre part se demander dans quelles conditions une idée ou une personne, ou plus exactement le dangereux complexe constitué par l'idée et la personne, tend à acquérir la puissance fanatisante que nous avons vue. Je me garderai bien d'introduire ici des affirmations trop générales qui relèvent d'une philosophie de l'histoire par elle-même hasardeuse. Contentons-nous de décrire ce que nous voyons devant nous. Un simple fait saute aux yeux de l'observateur le plus superficiel : nous voyons, par exemple, des jeunes gens qui ont reçu une formation intellectuelle poussée, et chez qui tout semblerait avoir dû promouvoir l'esprit critique, s'engouffrer au contraire dans un fanatisme qui les isole radicalement de ceux qui ne pensent pas comme eux. Sans doute est-il sage en principe de se refuser à mettre en doute la bonne foi de ces jeunes gens. Il serait beaucoup trop facile d'admettre que ce sont de simples ambitieux ou des opportunistes. Il faut bien plutôt penser que nous sommes en présence d'un état pathologique, sans qu'on puisse dire à proprement parler si c'est la raison ou la sensibilité qui est malade; ce phénomène se produit bien plutôt à l'articulation de l'une et de l'autre.

Il faut, me semble-t-il, insister sur un aspect du fanatisme que nous n'avons pas encore souligné. La conscience fanatisée est encore comme insensibilisée à tout ce qui ne gravite pas à son sens d'aimantation propre. Quand vous parlez à un stalinien des millions de malheureux qui sont déportés sur les bords de l'Océan Glacial ou dans d'autres régions où ils sont condamnés à mourir de faim ou de froid à plus ou moins brève échéance, à supposer que votre interlocuteur ne nie pas purement et simplement le fait, il vous déclarera

vraisemblablement que c'est là une pénible nécessité liée à une période transitoire. L'affreux proverbe « on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs » est l'expression triviale de cet argument. Mais le stalinien en question ne peut répondre ainsi que s'il a été mis dans un état tel qu'il ne se représente en réalité absolument pas ce qui est en question : l'insensibilité est ici inséparable d'une prodigieuse déficience de l'imagination; ou plutôt ce sont là les deux faces d'un seul et même phénomène. Ce phénomène peut bien être dit pathologique, parce qu'il est du même ordre que celui que constate le clinicien lorsqu'il observe que le malade ne réagit pas à certaines excitations. Certes le langage souffre tout, et on aura toujours la possibilité de prétendre que ce n'est pas là un phénomène pathologique, mais au contraire l'indice d'une magnifique et réjouissante vitalité. On ne procéderait pas autrement si l'on osait soutenir que l'état fébrile de certains tuberculeux marque un épanouissement de la vie. Ceci montre d'ailleurs que le monde où nous vivons est en proie à une confusion dont il n'y a peut-être pas eu l'analogue depuis les temps barbares, et qui porte non seulement sur les catégories du bien et du mal, mais plus profondément encore sur ce qu'il faut appeler vie et ce qu'il faut appeler mort.

De ce point de vue il faudrait serrer le problème de plus près et se demander ce qui contribue à déterminer un état d'insensibilité partielle qui n'est d'ailleurs qu'une contrepartie de ce que j'appellerai volontiers une « tétanisation » de la conscience. C'est très probablement moins dans la psychologie entendue au sens courant du mot que dans ce que j'appellerai volontiers une biologie de la conscience qu'il faudrait chercher les explications. Je fais surtout allusion ici à la fatigue qui, pour autant qu'elle est un état senti, se laisse si difficilement penser; on peut douter qu'elle soit conceptualisable.

Sans prétendre me livrer ici à aucune généralisation imprudente, je crois constater ceci dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre : il existe un nombre toujours croissant d'êtres dont la conscience est à proprement parler défocalisée; et les techniques qui ont transformé le cadre de vie de

ces êtres à une allure prodigieusement rapide — je vise bien entendu avant tout le cinéma et la radio — contribuent de la façon la plus puissante à cette défocalisation. Voici ce que je veux dire. On peut poser en principe, il me semble, que l'être humain se situe normalement par rapport à d'autres êtres et aussi à des choses qui ne sont pas seulement spatialement proches, mais auxquelles il est relié par un sentiment d'intimité. C'est ce sentiment dont je dirai qu'il est en soi focalisant. On pourrait encore parler d'une constellation réelle à la fois matérielle et spirituelle, qui se crée normalement autour de chaque être humain. Mais pour bien des motifs qu'il est presque superflu d'énumérer, dans un grand nombre de pays, cette constellation est en train de se dissoudre. Ceci est vrai avant tout, bien entendu, pour le prolétariat des grandes villes, mais il y a aussi un prolétariat, il y a de nombreux intellectuels qui se font sans doute de graves illusions quand ils croient pouvoir être sa conscience et en refléter les aspirations, mais chez qui cette dissolution s'est réalisée par des voies très différentes.

Seulement par un phénomène mystérieux, mais dont les causes me semblent résider dans les assises profondes de l'être humain, des foyers imaginaires tendront à se substituer au foyer réel qui, s'il n'est pas entièrement détruit, a du moins perdu presque entièrement sa force d'irradiation. Ces foyers imaginaires pourront se placer dans l'espace ou dans le temps ou plutôt à la fois dans l'espace et dans le temps — un espace et un temps mythiques : dans la Russie idyllique des lecteurs de l'*Humanité* ou la société sans classes qui s'établira avant la révolution prolétarienne. Je prends cet exemple, parce que c'est bien entendu le plus caractéristique. Mais le millénarisme prétendu des doctrinaires hitlériens impliquait lui aussi un foyer imaginaire de cette sorte; et on est bien forcé d'ajouter que tout fanatisme, même plus strictement religieux, semble se créer autour d'un centre semblable, qu'il s'appelle Rome ou La Mecque. C'est peut-être une idée de ce genre qu'exprimait Rudolf Kassner dans son livre sur le XIX^e siècle quand il disait qu'il s'établissait dans le fanatisme une véritable permutation entre l'entendement et l'imagination, celle-ci prenant la place de

celui-là. Mais ce que je crois entrevoir, c'est que la relation qui se crée entre la conscience et le foyer imaginaire est, pour reprendre le mot dont j'ai usé tout à l'heure, essentiellement tétanisante. Il ne suffit pas de dire qu'elle est à base de prétention ou de défi, qu'elle implique un « j'affirme, moi, quoi qu'on en dise », mais qu'elle comporte la volonté d'*anéantir* celui qui osera s'inscrire en faux contre cette prétention. En d'autres termes, nous ne sommes absolument plus sur le plan de la pensée. Il me semble qu'on s'exprimerait heureusement en parlant ici d'une charge fanatisante de l'affirmation à peu près comme on parle d'une charge électrique. Il y a là d'ailleurs quelque chose d'extraordinairement difficile à concevoir, et qui répugne même à la conceptualisation, comme je le disais tout à l'heure à propos de la fatigue; on pourrait dire que le fanatique transporte au plan de la pensée, ou de ce qui devrait être la pensée, des démarches strictement corporelles; et c'est, je suppose, précisément pour autant qu'elle est corporisée qu'elle est fanatique. Il faudrait, bien entendu, marquer l'abîme qui existe entre cette corporisation et l'incarnation proprement dite dont elle n'est qu'une expression aberrante et pervertie.

Mais il devient ainsi plus facile de reconnaître en quoi peut consister la différence entre la foi et le fanatisme.

Le fanatisme, c'est l'opinion poussée à son paroxysme, avec tout ce qu'elle peut comporter d'ignorance aveuglée sur elle-même. Observons d'autre part que, quelles que puissent être les fins que le fanatique se propose ou croit se proposer, même s'il croit vouloir rassembler les hommes, il ne peut en fait que les séparer; mais comme il ne peut pas prendre son parti de cette séparation, il est amené, nous l'avons vu, à vouloir supprimer ses adversaires dont il s'attache d'ailleurs à cet effet à ne se former qu'une image aussi matérialisante et aussi dégradante que possible. (Rappelons-nous la *Vipère lubrique*.) En réalité il ne les conçoit plus que comme des obstacles à briser ou à renverser, car ayant complètement cessé de se comporter en être pensant, il a perdu jusqu'à la plus faible notion de ce que peut être l'être pensant hors de lui. Il est donc parfaitement compréhensi-

ble qu'il s'évertue à disqualifier au préalable par tous les moyens ceux qu'il veut exterminer. Nous retrouvons ici les techniques d'aviissement. Il faut le dire et le répéter sans cesse, il n'y a aucune différence réelle entre les procédés matériels dont usaient les nazis dans les camps pour dégrader leurs victimes à leurs propres yeux, pour en faire de la boue — et ceux dont usent les propagandistes soviétiques pour discrediter leurs adversaires, et c'est encore beaucoup trop peu dire, puisqu'il s'agit, par des procédés physiques ou psychologiques dont le détail ne nous est pas encore complètement connu, de fomenter chez l'adversaire un complice qui lui-même prépare et assure sa perte.

Ce qui me paraît essentiel dans tout cela, c'est de voir l'effroyable logique de mort qui est à l'œuvre dans toutes ces manifestations souvent jugées simplement monstrueuses et aberrantes. Il n'y a en réalité là, que des corollaires du fanatisme et non point du tout je ne sais quel phénomène étranger qui viendrait s'y surajouter. Tout vient de ce que le fanatisme est par définition incompatible avec un souci quelconque de la vérité; et comme la vérité n'est pas séparable de ce souci, on peut affirmer sans aucune hésitation que le fanatique est l'ennemi de la vérité, ne serait-ce que parce qu'il entend la confisquer à son profit. Ceci est d'ailleurs vrai à tous les échelons. Lorsque Jacques Maritain affirmait qu'on pouvait à la rigueur être catholique sans être thomiste, mais non point intelligent, c'était là l'affirmation d'un fanatique pur et simple, et il serait possible de montrer par quelles transitions assez insensibles on peut toujours passer de ce fanatisme véniel au fanatisme tout court.

Mais nous avons pu voir avec une clarté aveuglante, au cours de ces dernières années, que le sort de la vérité et celui de la justice sont liés à tel point qu'on ne peut même pas les distinguer. Comme l'ont vu de tout temps les plus grands penseurs de l'humanité, et je songe à Platon, mais aussi à Spinoza, il n'y a pas de justice possible là où la vérité n'est pas respectée. Seulement, respecter la vérité, cela ne veut pas dire faire des phrases, cela signifie garder ouvertes toutes les voies souvent extrêmement ténues par

lesquelles nous pouvons espérer je ne dis pas l'atteindre, mais tout au moins l'approcher.

On voit d'ailleurs ici pourquoi, ainsi que je l'ai indiqué en commençant, le scepticisme ne peut être ici qu'inopérant. C'est au nom de la vérité et des conditions structurales qui la rendent possible que le fanatisme doit être combattu, et non point du tout de je ne sais quel relativisme mou d'après lequel toutes les opinions en définitive se valent et restent d'ailleurs également en deçà d'une réalité inaccessible. On peut même se demander si, existentiellement parlant, le scepticisme ne prépare pas le terrain sur lequel le fanatisme aura ultérieurement toute facilité pour se développer.

J'observerai encore que nous avons vécu et que nous vivons dans une atmosphère qui reste empoisonnée par un fanatisme larvé, et c'est parce que j'en ai eu conscience dès les premiers mois qui ont suivi la Libération que j'ai écrit l'étude publiée au Canada sous le titre *Philosophie de l'Épuration* : contribution à une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique. Objectera-t-on que là où il y a hypocrisie il n'y a pas fanatisme ? Mais prenons bien garde qu'il y a ici tout un dégradé parce que la mauvaise foi, qui est inséparable du fanatisme, peut sans cesser d'être mauvaise foi être très imparfaitement consciente d'elle-même et donner à l'observateur l'impression de l'hypocrisie. Cette mauvaise foi existe à peu près partout aujourd'hui; ceci est d'ailleurs particulièrement visible dans les appréciations portées sur certains problèmes contemporains qui se présentent comme pratiquement presque insolubles, je pense en particulier au problème de l'Indochine. J'ai dit ailleurs que les problèmes dans le monde actuel non seulement pullulent, mais prennent un caractère de virulence peut-être inégalé dans le passé. Par là se crée une atmosphère très favorable au fanatisme. Car la reconnaissance de l'inextricable comme tel, non seulement n'est possible qu'à une très petite élite, mais encore apparaît du point de vue pratique comme une impasse. Dès lors l'intransigeance fanatique devient une tentation comparable à celle d'opérer, pour en finir, un malade qui traîne depuis des années. Dans les deux cas les résultats sont généralement désastreux.

III

L'ESPRIT D'ABSTRACTION, FACTEUR DE GUERRE

Il existe aujourd'hui entre le mensonge et la guerre une connexion indissoluble : aujourd'hui, dis-je, car il ne s'agit pas ici d'une connexion qui lierait les paroles elles-mêmes. Dans l'actualité de l'existence telle qu'elle se présente à nous, il est impossible de ne pas reconnaître que la guerre est liée au mensonge, au mensonge sous une double forme : le mensonge à autrui et le mensonge à soi-même; ils sont d'ailleurs étroitement liés et peut-être inséparables en droit l'un de l'autre.

Celui qui ne se ment pas à soi-même ne peut pas ne pas constater que la guerre sous ses formes modernes est un cataclysme qui ne peut comporter aucune contrepartie positive appréciable, sauf peut-être — et encore n'est-ce là sans doute qu'une apparence — là où il est une pure agression dirigée contre un adversaire désarmé; mais dans ce cas la guerre cesse d'être à proprement parler la guerre pour dégénérer en une opération de banditisme pure et simple qu'on tentera d'ailleurs de camoufler en la présentant comme une expédition punitive; les inépuisables ressources de la propagande seront alors mises en œuvre précisément pour ce camouflage.

Dans tout autre cas, c'est-à-dire là où il y a conflit entre des adversaires réellement armés, nous savons aujourd'hui que les risques de tout ordre sont inimaginables, et que les destructions dépassent, selon toute apparence, les avan-

lages que l'on prétend en retirer. Les faits sont là, directement lisibles pour tous, et il est difficile de concevoir comment l'enseignement qu'ils dégagent peut encore demeurer lettre morte, sinon pour le plus grand nombre des hommes, au moins pour les individus soi-disant responsables dont leur sort dépend. Mais il est évident qu'en deçà de toute réflexion le rôle du mensonge est ici déterminant. Ce n'est que par le mensonge organisé qu'on peut espérer faire admettre la guerre à ceux qui sont contraints de la faire ou de la subir : notons d'ailleurs qu'entre les verbes faire et subir la différence est aujourd'hui évanouissante, et c'est là un point sur lequel on ne saurait trop concentrer son attention. Pour faire admettre la guerre on n'osera plus guère aujourd'hui se placer sur un plan d'utilité, mais seulement de nécessité ou d'obligation pseudo-religieuse. La catégorie du pseudo-religieux couvre aussi bien les guerres raciales que les guerres révolutionnaires, les guerres de classe. Il serait évidemment très facile de montrer que toute propagande orientée de la sorte est à base de mensonge.

Mais ceci n'est à vrai dire qu'un préambule. La recherche que je me borne à esquisser ici commence là où on se préoccupe de déterminer quel est le rapport exact qui lie mensonge et abstraction. Notons cette fois encore qu'il ne peut pas s'agir de procéder à l'établissement d'une relation conceptuelle, mais bien de se placer dans l'existence historique.

Il convient tout d'abord de distinguer entre abstraction et esprit d'abstraction, mais cette distinction n'est pas facile à mettre sur pied. L'abstraction considérée en elle-même est une opération mentale à laquelle il est indispensable de procéder pour parvenir à une fin déterminée quelle qu'elle soit. La psychologie a parfaitement mis en lumière la liaison interne entre abstraction et action. Abstraire, c'est en somme procéder à un déblayage préalable, ce déblayage pouvant présenter un caractère proprement rationnel. Cela veut dire que l'esprit doit garder une conscience précise, distincte, des omissions méthodiques qui sont requises pour que le résultat visé puisse être obtenu. Mais il peut se faire que l'esprit, cédant à une sorte de fascination, perde conscience de ces conditions préalables et s'abuse sur la nature

de ce qui n'est en soi qu'un procédé, on pourrait presque dire un expédient. L'esprit d'abstraction n'est pas séparable de cette méprise, je dirais volontiers qu'il est cette méprise même. Se tromperait-on en disant que l'esprit d'abstraction peut à certains égards être regardé comme une transposition de l'impérialisme dans le monde mental ? Peut-être le baron Seillière, qu'on lit peu, a-t-il vu cela assez distinctement. Dès le moment où nous accordons arbitrairement la prééminence à une certaine catégorie isolée de toutes les autres, nous sommes victimes de l'esprit d'abstraction. Mais ce qui importe, c'est de bien voir que, malgré les apparences, cette opération n'est pas d'ordre essentiellement intellectuel. Il conviendrait en réalité de faire appel à une psychanalyse généralisée qui mettrait en lumière le caractère invariablement passionnel de l'opération en *question*. Ceci est vrai au suprême degré pour qui prétend, par exemple, interpréter l'ensemble de la réalité humaine à partir des faits économiques. Il suffit d'avoir entendu un marxiste parler des problèmes de l'art, par exemple, pour ne plus pouvoir conserver sur ce point la moindre illusion. Il ne peut pas y avoir de justification rationnelle, quelle qu'elle soit, de l'acte par lequel on prétend subordonner les caractères de la création artistique à une époque donnée aux conditions économiques qui prévalent à cette même époque. Et il est tout à fait certain que dans ce domaine il importe de se référer aux analyses exhaustives de Nietzsche et surtout de Scheler, qui mettent en lumière le rôle du ressentiment en de telles réductions. Il faudrait ici s'attaquer directement à des formules générales du type « ceci n'est que cela..., ceci n'est pas autre chose que cela... » ; toute réduction dépréciatrice est à base de ressentiment, c'est-à-dire de passion, correspond au fond à une sorte d'attentat dirigé contre une certaine intégrité du réel, à laquelle seule une pensée résolument concrète peut espérer faire droit. Mais ce qu'il faudrait voir, c'est que cette réduction dépréciatrice a pour contrepartie une certaine exaltation toujours fictive de l'élément résiduel qu'on prétend conserver seul, après lui avoir sacrifié ce qu'on définit comme pures apparences ou pures superstructures. Il y a là un phénomène absolument général, et qu'on

pourrait relever aussi bien dans les polémiques surréalistes que dans les diatribes marxistes. Bien entendu une philosophie traditionaliste et réactionnaire peut jusqu'à un certain point donner prise à des remarques analogues, pour autant qu'elle est elle-même régie par un esprit d'exclusion. Il y a cependant une différence importante à faire, car cette philosophie comporte malgré tout une attitude révérentielle par rapport au passé et à un certain dépôt humano-divin, qui s'oppose de la façon la plus radicale à ce que j'ai appelé l'esprit d'abstraction; ce qu'on peut seulement dire, c'est que ce mode de pensée, comme tous les autres, risque toujours de se durcir, de se dessécher, de se stériliser, précisément sous l'empire de l'esprit d'abstraction qui corrompt inévitablement tout ce qu'il affecte, cet esprit d'abstraction qui aura en quelque sorte pris chair sous nos yeux en la personne de M. Julien Benda.

Mais à partir du moment où on a pris conscience de ces dessous passionnels de l'esprit d'abstraction, il devient possible de comprendre qu'ils doivent être rangés parmi les facteurs de guerre les plus redoutables qui soient; et ici bien des observations connexes s'imposent. La plus importante me paraît être celle que voici : à partir du moment où on (on, ce peut être l'Etat ou un parti, ou une faction ou une secte religieuse, etc...) prétend obtenir de moi que je m'engage dans une action de guerre contre d'autres êtres que je dois par conséquent être prêt à anéantir, il est de toute nécessité que je perde conscience de la réalité individuelle de l'être que je puis être amené à supprimer. Pour le transformer en tête de Turc, il est indispensable de le convertir en abstraction : ce sera *le* communiste, ou *l'*antifasciste ou *le* fasciste, etc... Je ne prétends d'ailleurs pas du tout qu'il y ait là un procédé délibérément mis en œuvre par l'esprit. La vérité est beaucoup plus profonde. Il s'agit, il me semble, d'une disposition où l'élément de ressentiment se trouve lié à une tendance à la dissociation notionnelle — disposition essentiellement contraire à ce que peut être, par exemple, l'admiration prise à sa source et dans son ingénuité, et en tant qu'elle est une sorte de tension entre le tout de la personne qui contemple et le tout de la personne contemplée.

Je noterai ici en passant — et cette observation me paraît de la plus grande importance possible — que l'extraordinaire recul de la contemplation est lié d'une part au développement de l'esprit d'abstraction, mais que d'autre part, chose bien plus grave encore, il est corrélatif de l'intensification de l'esprit de guerre dans le monde. Le problème de la contemplation et le problème de la paix ne sont pas seulement solidaires, c'est en réalité une seule et même question; mais, justement, encore une fois, il ne peut pas ne pas y avoir opposition entre la contemplation et une disposition à se satisfaire de l'abstraction prise en elle-même.

Il faudrait, je pense, aller beaucoup plus loin et observer que notre monde actuel — et c'est peut-être un des aspects sous lesquels il apparaît le plus clairement comme un monde condamné — est un monde où les abstractions prennent corps sans cesser d'être des abstractions; en un autre langage, on pourrait dire qu'elles se matérialisent sans s'incarner. (A titre d'exemple ou d'éclaircissement, je dirais que l'extraordinaire indigence de l'architecture dans le monde contemporain est vraisemblablement liée à ce fait général.) C'est dans cette perspective qu'il faudrait considérer l'usage néfaste qui a été fait de l'idée de masse dans le monde contemporain. Les masses — voilà à mon sens l'exemple le plus typique, le plus significatif qui soit de l'abstraction qui reste une abstraction en devenant réelle, entendons par là, pragmatiquement en devenant force, en devenant puissance. De telles abstractions réalisées sont en quelque sorte préordonnées à la guerre, c'est-à-dire tout simplement à l'entre-destruction. Et ici les développements les plus variés et les plus concrets devraient intervenir : on montrerait, par exemple, que la grande presse avec tous ses effets néfastes est précisément liée à ce type d'abstraction. Reprenant un des thèmes essentiels de mes dernières recherches, je dirais que cette presse est essentiellement orientée contre la réflexion, contre toute réflexion possible, mais aussi — et inversement — que toute réflexion digne de ce nom, j'entends par là, prenant conscience de l'exigence qui est son ressort le plus intime, doit s'exercer au contraire pour le concret ou en faveur du concret. Ces expressions pour le

concret, en faveur du concret, ont de quoi surprendre une conscience irréfléchie; on serait en effet tenté de supposer que le concret, c'est ce qui est donné d'abord, c'est ce d'où il faut partir. Mais rien n'est plus faux; et, sur ce point, Bergson rejoint Hegel. Le concret est perpétuellement à conquérir. Ce qui est donné au départ, c'est une sorte de confusion innommable et innommée où des abstractions non élaborées forment comme autant de grumeaux. C'est par delà l'abstraction scientifiquement traitée que le concret peut être ressaisi et reconquis. La question se pose en des termes analogues pour la paix. Il n'y a pas d'illusion plus dangereuse que celle qui consiste à croire que la paix est un état préalable; ce qui est donné au début, c'est quelque chose qui n'est même pas la guerre, mais qui contient la guerre à l'état larvé. Observons d'ailleurs que la recherche ici devrait s'intérioriser, et c'est à la faveur de cette intériorisation que pourrait s'éclairer ce que je disais plus haut sur les rapports entre la contemplation et la paix. Il faudrait se demander à quelles conditions chacun de nous peut parvenir à être en paix avec lui-même; nous savons bien que cet état de paix intérieure n'est pas et ne peut pas être non plus un état préalable, mais seulement un terme, le plus difficile avènement, le suprême avènement. Mais nous savons aussi que, contrairement à ce qu'ont pu supposer certains penseurs aveuglés, je ne puis pas être vraiment en paix avec moi-même si je ne suis pas en paix avec mes frères. Mes frères, dis-je, et, en fin de compte, c'est dans une recherche sur l'essence de la fraternité que devrait déboucher celle dont je viens de tracer ici la plus schématique des esquisses.

Or, justement il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de fraternité dans l'abstraction. Rien à cet égard n'aura, je pense, été plus trompeur et plus mensonger que les formules dont se sont satisfaits les hommes de la Révolution française. Ils ont cru naïvement, parce qu'ils s'inspiraient somme toute d'une philosophie absolument rudimentaire, que la liberté, l'égalité et la fraternité pouvaient se situer sur le même plan. Mais justement je pense quant à moi que rien n'est moins exact. Sachons reconnaître que l'égalité porte sur de l'abstrait, ce ne sont pas les hommes qui sont égaux, car les

hommes ne sont pas des triangles ou des quadrilatères. Ce qui est égal, ce qui doit être posé comme égal, ce sont non point du tout des êtres, mais des droits et des devoirs que ces êtres sont tenus de se reconnaître les uns aux autres, faute de quoi c'est le chaos, c'est la tyrannie avec toutes ses affreuses conséquences — la primauté du plus vil sur le plus noble.

Mais on se rend coupable d'une erreur tragique lorsque de ce qui concerne les droits on prétend passer à ce qui porte sur les êtres eux-mêmes, et il serait très facile de montrer par quelle dialectique l'égalitarisme proprement dit aboutit aux monstrueuses aberrations dont nous sommes aujourd'hui les témoins. Cette dialectique est précisément liée au fait que l'égalité, étant une catégorie de l'abstrait, ne peut pas se transférer dans le domaine des êtres sans devenir mensonge et par conséquent sans donner lieu à des inégalités qui dépassent tout ce qu'on a vu dans les régimes non démocratiques. Ici encore, c'est la guerre qui survient, mais sous des formes telles qu'elle n'est même plus reconnue, parce qu'elle est en fait l'écrasement systématique de millions d'êtres réduits à une impuissance totale.

Nous devrions sans cesse nous rappeler qu'un monde où des millions, des dizaines de millions d'êtres sont réduits à l'esclavage, ne peut pas être considéré comme un monde en paix; mais, d'autre part, malgré tout ce qu'on a pu dire, un état d'iniquité de cette sorte est radicalement différent de tout ce qui a jamais pu exister à des époques où les principes fondamentaux du droit n'avaient été ni proclamés ni même conçus. Le plus effroyable sujet de scandale pour un esprit qui réfléchit, c'est précisément l'intolérable contradiction entre ces principes que personne n'a tout à fait le courage de contester formellement et la violation systématique des droits les plus élémentaires. La question la plus grave est de savoir comment cette contradiction est possible dans l'existence même (et non pas comme simple donnée mentale). Or ce que j'ai cherché à montrer, c'est que c'est précisément l'intervention de l'esprit d'abstraction, considéré comme une sorte de maladie de l'intelligence, qui rend cette contradiction possible. Encore l'expression « ma-

l'adieu de l'intelligence » n'est-elle pas tout à fait exacte. L'esprit d'abstraction est d'origine passionnelle. Il faudrait donc pénétrer plus avant pour voir quelles sont les sources de ce qui apparaît superficiellement comme une simple maladie de l'intelligence. Ce serait là une autre recherche, que nous n'avons pas à aborder encore.

IV

LA CRISE DES VALEURS DANS LE MONDE ACTUEL

Que faut-il entendre au juste par crise des valeurs ?

Le terrible malaise spirituel auquel l'humanité est en proie — je parle surtout d'ailleurs de l'Europe et de l'Asie, mais peut-être aussi de l'Amérique pour autant qu'elle se rattache encore directement à l'Europe — tient au fait qu'une sorte de *transvaluation* massive est en train de s'opérer pour elle, ou ce qu'on pourrait d'ailleurs appeler plus simplement un changement complet d'horizon spirituel. C'est ainsi que certains s'imagineront qu'il convient d'expliquer par l'accession à une conscience planétaire ou cosmique les convulsions dont nous sommes les témoins épouvantés; les horreurs auxquelles nous assistons seraient en quelque sorte la rançon que l'humanité est appelée à payer pour s'établir sur un plan nouveau et supérieur.

Je tiens à dire ici de la façon la plus expresse que cette façon de voir me paraît entachée des pires illusions; et qu'elle implique sans doute la méconnaissance totale de ce que sont effectivement les valeurs, ou plutôt de ce qu'est la réalité dont ce que nous nommons valeur n'est peut-être après tout qu'une sorte de réfraction irisée. Les hommes auxquels je pense, et dont certains se croient encore chrétiens, tout en jetant par-dessus bord sans bien s'en rendre compte une partie très importante de l'héritage et du message chrétiens, se laissent selon toute apparence obnubiler par le mirage de l'espace et du temps, ils voient en particulier dans les progrès de l'astronomie d'une part, dans les

développements de ce qu'on appelle peut-être imprudemment la science préhistorique d'autre part, les marques d'une véritable promotion spirituelle. Mais ceci ne suppose-t-il pas un postulat qu'ils n'éprouvent pas le besoin d'expliquer, et auquel l'expérience semble bien opposer un démenti formel ? Ce postulat, qu'il n'est d'ailleurs pas très facile, en raison de son caractère massif, de traduire en formules précises, c'est que le développement insigne de ces connaissances ou de ce que j'ai appelé ailleurs l'*homo spectans* ne peut s'opérer que sur des assises spirituelles de plus en plus amples, de plus en plus profondes. Ceci est vraisemblablement inexact. Il n'existe pas de raison valable pour qu'un savant, quelle que soit sa spécialité, ne soit pas quant à l'essentiel un être d'une indigence, je dirais même d'une indignité presque absolue, livré peut-être à l'ambition et à la convoitise, ou, ce qui est encore plus grave, dénué de tout amour, de toute charité. Je reconnais volontiers que d'un très grand esprit ceci peut difficilement être vrai. Mais un grand savant est-il nécessairement un grand esprit ? Sûrement non, de même qu'un grand esprit peut n'être pas un grand caractère; il n'est pas certain que Leibnitz ou Hegel aient été de grands caractères. A tout le moins il n'y a là aucune liaison synthétique à priori.

J'ajouterai que, même en admettant que chez le grand savant — pour autant qu'il est un chercheur ou un créateur — cette liaison soit en fait le plus souvent réalisée, ceci vaudrait exclusivement pour le savant lui-même, mais non point du tout pour les innombrables individus qui, sous des formes d'ailleurs vulgarisées et avilies, bénéficient du travail effectué par ce savant. La plus grave erreur ou la pire déficience du scientisme a probablement consisté à ne jamais se demander ce que devient ou comment dégénère, ne disons pas la science, mais une vérité scientifique quand elle est inculquée à des êtres qui ne participent en aucune manière à l'ascèse ou à la conquête scientifiques. On s'est bien gardé de noter la dégradation que subit la vérité lorsqu'elle est ainsi transmise, et surtout l'effroyable prétention qu'elle engendre là précisément où elle est le moins vivante, où elle est le plus totalement privée de racine, où elle n'est au-

cunement la rançon d'un sacrifice véritablement héroïque.

Tout permet de croire, pour peu qu'on y réfléchisse, que l'idée d'une conscience planétaire et de valeurs attachées à cette conscience est une pure fiction; et il serait capital de se demander au juste pourquoi. J'ai tenté de montrer dans mes derniers écrits qu'à la base de cette nouvelle éthique on trouverait le mirage d'une fausse unité. Il semble d'une façon générale que la notion d'unité ait été beaucoup trop peu élaborée, et qu'on ait été très insuffisamment en garde contre une façon somme toute matérialisante de la penser. Ceci pourrait être illustré de bien des manières; mais pour s'en rendre compte il n'est que de considérer la situation concrète que nous avons sous les yeux et les procédés de spécieuse unification qui sont mis en œuvre dans le monde actuel.

Voici, par exemple, dans un Etat soumis à un régime plus ou moins socialiste, des gens qui se nourrissent de la même manière, portent des vêtements analogues, lisent le même journal, écoutent à la T.S.F. les mêmes programmes. Il est bien possible qu'à la longue ces gens finissent par se ressembler — bien que tout au moins pendant une période de transition, du fait de leur tempérament, de leur expérience antérieure, de leur hérédité, ils réagissent sans doute de façons diverses à ces conditions d'existence standardisées. Mais, en admettant même qu'ils tendent effectivement à se ressembler au point de devenir pour ainsi dire interchangeables, a-t-on bien le droit de parler ici d'unité? Nous nous trouvons en réalité en présence d'une équivoque qu'il est indispensable de déceler, *identité ne veut pas dire unité*; ou plutôt, à supposer qu'une unification soit vraiment ici en cours, ce serait une unification par réduction, par perte des différences qui, au départ, conféraient à ces êtres leur singularité, leur valeur. Bien loin que l'unité vers laquelle on tend puisse être elle-même regardée comme une valeur positive, c'est aux *dépens de la valeur* que l'unification tend ici à s'effectuer. Disons que cette unité ou plus exactement cette identité est le *contraire d'une valeur*.

Mais la vérité est qu'on a presque toujours jusqu'à présent négligé de se poser la question capitale, qui est justement

de savoir à *quelles conditions et dans quelle perspective l'unité peut être pensée comme valeur*. Or c'est ici précisément que toute référence, explicite ou non, à un processus mathématique ou physique ne peut que nous conduire aux pires erreurs. Je vise ici, bien entendu, le fait pour des éléments de s'ajouter les uns aux autres ou de se combiner les uns avec les autres pour former un tout plus vaste. Si nous nous en tenons au plan de l'addition ou même de la synthèse conçue objectivement, nous ne dépassons pas le domaine de ce qui doit être regardé comme en soi indifférent, comme étranger à la valeur. Il est trop clair que la situation se transforme et se complique notablement à partir du moment où la conscience intervient.

Seulement, ici, faisons bien attention : soyons en garde contre une imagination grossière qui pose, par exemple, des éléments A et B dotés chacun de conscience (C étant la conscience de l'élément A, C' la conscience de l'élément B) et un tout constitué par ces éléments A et B et doté lui-même d'une conscience C'' ; car en aucun cas les choses ne peuvent être représentées de la sorte ; ce C'' qui serait lui-même une synthèse de C et de C' est une pure fiction contre laquelle les sociologues français en particulier n'ont pas toujours été suffisamment en garde. Il n'y a en réalité aucun sens à croire que cette totalisation de conscience peut effectivement avoir lieu. Ce qui est vrai, c'est que le fait pour A et B de se grouper ou d'associer leurs forces se traduit nécessairement par un certain accroissement de puissance. Dans ces conditions C conscience de A pourra fort bien éprouver une certaine satisfaction du fait de cet accroissement de puissance, et il en sera de même de C' conscience de B. Il pourra se faire d'ailleurs que la conscience de cet accroissement prenne un caractère obsessionnel, et que A et B coïncident en quelque sorte dans cette obsession. Mais cette coïncidence aura presque certainement comme contrepartie une déperdition (disons, par exemple, un rétrécissement du champ visuel), aussi bien de A que de B, c'est-à-dire une altération de l'un et de l'autre, ce mot altération devant être pris dans un sens péjoratif et vraiment pathologique. Ajoutons que B risque fort d'apparaître à A, et bien

entendu réciproquement, comme un simple moyen d'accéder à ce sentiment de puissance accrue. Ceci revient à dire que ni l'un ni l'autre ne considérera son partenaire comme un être investi d'une dignité, d'une réalité autonomes. Or, ne sommes-nous pas fondés à penser qu'une unité authentique, une unité qui serait une valeur, ne pourrait se réaliser qu'à condition que cette dignité, cette réalité, fussent effectivement reconnues, comme elles le sont là où se constitue une intimité : dans l'affection véritable, dans l'amitié, dans l'amour ?

Tout ceci, cependant, ne nous amène encore qu'aux abords de notre sujet, sous une sorte de péristyle qu'il importe maintenant de dépasser. Mais ceci n'est possible qu'à condition de nous attaquer directement à l'idée même de valeur : mais, au fait, est-ce bien une idée ? Dans ce qui suit, je partirai de cette hypothèse que quelque chose a été irrémédiablement, sinon perdu, du moins compromis, à partir du moment où la notion même de valeur a fait son apparition en philosophie. Je dis bien en philosophie : je ne songe pas ici à l'Economie Politique qui ne pouvait pas ne pas comporter une recherche technique sur la nature des valeurs. Mais l'erreur n'aurait-elle pas consisté à transposer, par une extrapolation illicite, dans le domaine des essences ou de l'être, une notion en réalité relative au cycle empirique de la production, de la répartition, de la consommation ? Et à assimiler, tantôt cyniquement, tantôt hypocritement, l'homme qui se voue, par exemple, à la recherche de la vérité ou à la pratique du bien, à celui qui se situe quelque part sur ce circuit ? Bien entendu si on s'en tient aux données empiriques elles-mêmes, cette assimilation peut paraître non seulement justifiée, mais presque inévitable. On peut bien dire que Ver Meer ou Mozart ont jeté sur le marché quelque chose qui est devenu richesse ou source de profit pour les marchands de tableaux, pour les organisateurs d'expositions, pour les éditeurs, pour les exécutants, pour les imprésarios, etc. Mais tout est perdu si nous ne gardons pas une conscience aiguë de la transcendance absolue de la *Vue de Delft*, de la *Femme au Turban*, de la *Symphonie en sol mineur* ou de tel quatuor par rapport à cette exploitation pos-

sible. Pourtant, dès le moment où nous usons du terme de valeur, il est fort à craindre que le chemin ne soit frayé à ces funestes confusions. Je serais donc porté à émettre cette assertion, sans doute paradoxale, que l'instauration de l'idée de valeur en philosophie, idée qu'on peut dire à peu près étrangère aux grands métaphysiciens du passé, est comme le signe d'une sorte de dévaluation fondamentale, portant sur la réalité elle-même. Comme c'est souvent le cas, l'idée et le mot apparaîtraient ici comme les marques d'une certaine déchéance interne dont le lieu serait la réalité même que ce mot entend désigner.

Ceci apparaît avec une clarté particulière lorsque c'est la vérité — comme chez Nietzsche — qui est traitée comme valeur. Mais de ce fait général je citerai ici un autre exemple : le développement du personnalisme — ce mot même est devenu insupportable — semble n'avoir été possible que dans un monde de plus en plus déshumanisé, où la réalité de ce qu'on entend par personne est chaque jour foulée aux pieds.

Il est permis de penser que nous sommes ici en présence d'une sorte d'action compensatrice, d'ailleurs presque entièrement illusoire, pour reconstituer idéalement, c'est-à-dire au fond dans l'imaginaire, ce qui tend au contraire à se détruire au plan du réel. On n'invoque constamment la personne que là où elle est en voie de disparition. Dans l'ordre politique ceci n'est pas moins frappant : je n'en veux d'autre illustration que l'usage qui est fait aujourd'hui du terme de démocratie par des hommes qui se font les champions d'un régime comportant la suppression de toutes les libertés qui donnent à ce mot son seul contenu valable. Certes, on est en droit de parler ici d'imposture. Mais il faut avoir le courage de reconnaître que, sauf quelques scélérats, cette imposture n'est vraisemblablement pas sentie comme imposture par ceux qui s'en rendent coupables ; c'est bien plutôt d'une illusion qu'il s'agit, mais d'une illusion à tel point enracinée qu'il paraît chimérique, au moins pour le moment, d'espérer en faire prendre conscience à celui qui s'en nourrit.

A partir de cet ensemble de remarques, le problème que nous nous posons change d'aspect : il ne saurait être ques-

tion de substituer à un système de valeurs un autre système de valeurs, comme on remplacerait, par exemple, une monnaie par une autre monnaie, ou un système de mesures par un système de mesures différent. De semblables comparaisons pèchent par la base; et c'est sur cette radicale hétérogénéité qu'il y a lieu maintenant d'insister. Qui dit mesure dit en même temps chose mesurée; il y a là une corrélation et une opposition vraiment constitutives. Il est trop clair qu'un système de mesures est essentiellement relatif, puisqu'il est l'objet d'un choix initial. Mais, contrairement à ce que s'est imaginé, par exemple, Sartre — et c'est là, sans doute, une des plus graves erreurs de sa philosophie, une des plus lourdes de conséquences — ce que nous appelons valeur est essentiellement quelque chose qui *ne se laisse pas choisir*. Disons plus exactement qu'une philosophie des valeurs a le tort d'employer un terme qui évoque irrésistiblement des idées de mesure, et, partant, de choix, pour désigner quelque chose qui est d'un ordre tout différent. C'est sur l'essence de ce quelque chose qu'il nous faut maintenant concentrer notre attention. Mais surtout ne cédon pas à la tentation d'objectiver, de *réifier*, ce qui est ici en question : il y a une perspective centrale dans laquelle doit être considéré ce que nous désignons improprement par le terme de valeur, mais c'est cette perspective qu'il faut d'abord faire apparaître.

La *Vue de Delft* de Ver Meer ou le *Treizième Quatuor* de Beethoven ne peuvent être pensés que comme des réponses à un certain appel qui d'ailleurs, la plupart du temps, ne prend conscience de soi qu'à mesure que la réponse devient plus distincte, et qui d'ailleurs, du même coup, tend à être recouvert par cette réponse. En ce sens je serais assez disposé à dire que cet appel n'existe que pour la réflexion métaphysique. Ceci veut dire avant tout qu'il ne se laisse pas comparer à un appel empirique et identifiable. Il n'y a littéralement aucun sens à se demander *qui* a lancé cet appel; nous sommes ici par delà l'ordre des *qui*, par delà, dis-je, non pas en deçà, et il conviendrait de distinguer soigneusement cet ordre suprapersonnel d'un infrapersonnel qui est pure abstraction. L'infrapersonnel des consignes adminis-

tratives, par exemple; il est interdit de, on est prié de, etc... Il existe d'ailleurs une tentation permanente et funeste à laquelle les sociologues sont en général incapables de résister — celle d'identifier, ou de confondre l'*infra* et le *supra* personnel.

Observons cependant qu'il nous est de toute façon très difficile de penser directement le suprapersonnel; en cherchant à le concevoir, nous le convertissons en un impersonnel abstrait. Comme toujours en pareil cas, c'est à une réflexion du second degré qu'il convient de faire appel, c'est-à-dire à une pensée qui prend conscience de cette dégradation, et qui s'en libère par le fait même qu'elle en prend conscience. La voie se trouve ainsi frayée à une ascèse, à la faveur de laquelle il nous est permis de nous retourner en quelque sorte vers le principe de ce que nous appelons la valeur et qui ne peut être que l'*être*. Mais il est trop certain qu'un redoutable danger nous menace. C'est de substituer un simple mot, un mot bouche-trou, à la riche et palpitante expérience de ce que nous appelons par exemple, dans notre langage philosophique défectueux, les valeurs morales ou les valeurs esthétiques. Mais le simple fait de signaler ce péril est déjà en quelque façon un moyen de le conjurer; car il ne nous sera plus possible de nous perdre en discours abstraits sur les caractères intrinsèques de l'Être — comme si l'Être était vraiment une *chose* susceptible d'être opposée à d'autres *choses* qui ne sont pas lui, mais seulement ses apparences ou ses manifestations, par exemple. A cet égard le terme même d'ontologie est peu satisfaisant et risque d'encourager les plus fâcheuses méprises. L'Être comme tel n'est au fond rien sur quoi l'on puisse discourir. On ne peut guère discourir que sur ce qui n'est pas lui, et par là indirectement, humblement aussi, repérer ou jalonner les pistes qui mènent vers lui, à condition que nous sachions les *remonter*, car il est tout aussi vrai de dire que ces mêmes pistes *éloignent* ou *détournent* de lui.

Je résumerai tout ceci en disant que la philosophie des valeurs, pour autant qu'elle prend conscience de soi et de la confusion qui lui a donné naissance, en même temps que de l'exigence secrète qui l'anime, est susceptible de se trans-

cender elle-même et de pointer vers ce qui la dépasse infiniment.

Mais il faut aussitôt ajouter — et nous entrons enfin dans le vif de notre sujet — que la pensée commune tend aujourd'hui à s'orienter dans un sens précisément inverse, et qu'elle se laisse le plus souvent fasciner par des catégories qui se situent à la limite *inférieure* du processus de dégradation auquel je viens de me référer. C'est là en particulier que se placent les notions de fonction et de rendement. Il convient d'ailleurs d'introduire ici une distinction préalable : il n'y aurait en effet aucun sens à vouloir affecter l'idée de fonction, ou même celle de rendement prise en elle-même, d'un indice péjoratif. Ce qu'il faut se demander, c'est où exactement se situe la déviation, disons même la perversion. Une expression courante en Amérique peut ici nous aiguiller dans la bonne direction. On dit couramment aux Etats-Unis qu'un homme vaut tant de dollars. Maurice Sachs raconte dans le *Sabbat* que lorsqu'il fit une conférence à San Diego, à la frontière mexicaine, la présidente s'exprima à peu près de la façon suivante : « Mesdames, je me flatte de vous avoir fait connaître les plus grands conférenciers de notre époque quand ils ne valaient pas encore trop cher. Ainsi nous avons eu M. Sinclair Lewis, qui vaut aujourd'hui mille dollars, quand il n'en coûtait que cent ! De même M. Dreiser... Aujourd'hui, j'ai l'honneur de vous présenter M. Sachs qui ne vaut que cent dollars, mais qui, nous l'espérons pour lui, en vaudra bientôt mille ; je dis pour lui, car nous ne serons pas assez riches alors pour nous l'offrir. — Je n'étais plus en public, mais à l'étal. » Or, insistons sur ce fait que le mot anglais *worth* a vraiment le sens de valeur et s'apparente directement au mot *wert*, qui en allemand est même le terme technique. Supposons que le conférencier devienne à peu près aphone, sa valeur diminuera d'autant, et à la limite il ne vaudra plus rien du tout. Mais la valeur ainsi figurée se situe aux abords immédiats du rendement et de la fonction.

Observons d'ailleurs, qu'au moins en Amérique, un homme pourra encore être *worth a hundred thousand dollars*, même s'il n'est plus bon à rien du tout, pourvu qu'il

ait encore la possibilité de signer un chèque dont le montant est de cent mille dollars. Précisons : il ne s'agit naturellement pas de la possibilité physique de tracer un certain signe sur un papier, mais de l'accueil qui sera fait à la banque à celui qui se présentera muni de ce papier s'il porte le signe en question. Il conviendrait de réfléchir longuement sur le type de rapport, de toute évidence dégradé, que recouvre le mot *worth*, le mot valeur, dans un cas limite de ce genre. Le terme technique d'*actif* est ici assez suggestif, puisqu'il semble désigner encore une certaine relation intime ou dynamique entre l'homme et cette somme dont il a le pouvoir de disposer (s'il existe un séquestre, on ne peut plus, me semble-t-il parler à la rigueur d'*actif*).

Mais, contrairement aux apparences, il n'existe pas de différence fondamentale entre l'attitude que je viens d'évoquer et celle qui consiste à identifier la valeur d'un être au rendement qu'il est susceptible de fournir. Je rappellerai à ce propos le fait à peine croyable que voici : en exécution de je ne sais quelle circulaire, les contribuables chargés d'établir leur déclaration d'impôt de solidarité ont été chez nous, au moins dans certaines régions, invités à évaluer leur propre capital intellectuel, c'est-à-dire par exemple qu'un écrivain ou un artiste se fondant sur ses gains des dernières années devait pouvoir préciser la somme qu'il estimait pouvoir gagner au cours des années ultérieures. Observons que ceci peut avoir un sens à la rigueur pour celui qui pratique ce que l'on appelle la littérature alimentaire, et qui sait par exemple qu'il peut bon an mal an, et sauf indisposition grave, pondre trois romans policiers ou pornographiques par an; mais il suffit qu'intervienne la conscience artistique, l'exigence créatrice sous quelque forme que ce soit, pour que ceci n'ait plus aucun sens; et ce qui est sinistre dans le monde qui se constitue sous nos yeux, c'est cette prétention de penser le supérieur à partir de l'inférieur, de réduire le supérieur à l'inférieur. Ici comme ailleurs triomphent les techniques d'avilissement.

Demandons-nous maintenant directement ce qu'implique la réduction de la valeur de l'individu au rendement qu'il est susceptible de fournir. Elle suppose que l'individu n'a

pas de dignité propre, comme ce serait le cas s'il était référé, par exemple, à un dieu créateur dont il serait l'image. Il n'est plus regardé que comme un ensemble de possibilités entre lesquelles un choix devra d'ailleurs s'opérer; ne nous embarrassons pas de la difficulté métaphysique, pourtant très réelle, de savoir qui opérera cette sélection; car il ne suffit pas de jeter sur le tapis le mot liberté pour rien éclaircir. Cette liberté n'est-elle elle-même qu'une possibilité parmi d'autres? Le nier, c'est-à-dire reconnaître à cette liberté une sorte de réalité spécifique, une priorité par rapport à l'actuation des possibles, c'est réintégrer, sous une forme d'ailleurs incertaine et timide, un principe métaphysique dont on entendait au fond se passer. Il ne semble guère possible, d'autre part, d'inclure cette liberté parmi les possibilités; en d'autres termes de dire que je puis être libre ou non; ou du moins, cette façon de s'exprimer impliquerait un changement complet dans les perspectives. La tentation sera donc en fin de compte presque invincible de faire table rase de la liberté, et de placer *dans les choses*, dans les circonstances elles-mêmes, les conditions qui assureront le passage à l'acte de telle possibilité plutôt que de telle autre.

Tout ceci paraît abstrait, mais est en réalité très simple. On admettra que si tel individu peut au départ devenir, par exemple, soit un grand artiste, soit un criminel, il n'y aura pas de sens à imaginer en lui une liberté qui déciderait dans l'une ou l'autre direction, mais on affirmera que seules entrent en ligne de compte les conditions d'existence qui s'exerceront de manière à faire de lui un Debussy ou un Landru. Bien entendu il semble de ce point de vue que la notion de possibilité doit finalement subir le même sort que celle de liberté, et qu'on doit finalement aboutir à un fatalisme radical. Mais ceci, remarquons-le bien, ne sera possible qu'à condition de récuser totalement le témoignage de la conscience pour laquelle il existe des options, c'est-à-dire des possibles. Justement, dans cette perspective, le témoignage de la conscience sera de plus en plus traité comme négligeable; et je remarquerai, en passant, que la psychanalyse sera fréquemment appelée à la rescousse pour étayer le réquisitoire qu'on a entrepris de porter contre elle. A

moins qu'avec l'auteur de *l'Etre et le Néant* on ne s'attache à démontrer qu'elle est toujours de mauvaise foi, même, et peut-être surtout, quand elle développe ce qui lui paraît à elle-même comme une volonté de sincérité.

Mais à quel *crédit* porter ce qui est ainsi retiré à la conscience et en fin de compte à la liberté ? Car la tentative sartrienne me paraît ici condamnée à l'échec ; on ne voit pas qu'elle puisse résister à l'assaut du matérialisme contemporain et avant tout du marxisme. A quel crédit, ai-je demandé : c'est à dessein que je me sers ici de cette image bancaire. Au point où nous sommes parvenus, c'est bien ici le type de comparaison qui convient. De même qu'un vérificateur de comptes, étudiant une comptabilité et observant qu'une certaine somme a été retirée de la colonne de l'actif, demandera ce que cette somme est devenue puisqu'il ne peut y avoir là pure et simple disparition, de même ici : et nous allons avoir à constater que la réponse est d'une indigence incroyable. Un humanisme d'origine — sinon d'essence — nietzschéenne entendait transférer à l'homme certains des attributs qui ont appartenu naguère à un Dieu déclaré aujourd'hui défunt : mais, cette fois, s'agit-il encore seulement de l'homme ? C'est bien ici que surgit sous son aspect le plus tragique le problème autour duquel gravitent toutes ces réflexions. Si nous avons le courage de pénétrer au delà des apparences, c'est-à-dire avant tout, il faut bien le dire, d'un certain verbiage flatteur, ne sommes-nous pas conduits à reconnaître que c'est l'homme même, l'idée même de l'homme, qui, sous nos yeux, se décompose ? Pour le comprendre nous n'avons qu'à fermer cette longue parenthèse et à prolonger ce qui a été dit de la fonction et du rendement. Tout montre que, dans ce qu'on appelle bien prétentieusement la civilisation présente, c'est, comme je l'ai indiqué tout à l'heure à propos d'un cas particulier, l'homme dont le rendement est objectivement discernable qui est pris comme archétype ; c'est-à-dire, remarquons-le bien, l'homme qui se trouve par son type d'activité être le plus directement assimilable à une machine. On peut dire que c'est à partir de la machine, et en quelque façon sur son modèle, que l'homme est de plus en plus couramment pensé, et il con-

vient de rappeler que ceci est vrai même, et peut-être essentiellement, du marxisme, bien qu'à l'origine celui-ci repose sans doute sur une protestation révoltée contre la condition humaine dans un monde industrialisé. Mais il semble s'être révélé incapable de résister à la fascination exercée sur lui par le spectacle de ce même monde. Il est donc tout à fait normal que, dans de telles conditions, l'être authentiquement créateur qui vit au plan de la qualité se trouve de plus en plus défavorisé, voire discrédité.

Mais le mal est plus grand encore et plus profond. Après tout, le producteur, qu'il soit mineur ou métallurgiste, apporte une contribution positive et indispensable au monde humain. Il n'en est plus de même — au moins à la limite — pour l'employé, pour le bureaucrate, et cela en raison des conditions malsaines et en quelque sorte cancéreuses de prolifération de la bureaucratie. Le bureaucrate tend à apparaître de plus en plus comme un parasite ou comme une vermine qui se développe sur une société en décomposition. Tout paraît tendre pourtant aujourd'hui vers un état de choses où chacun sera non seulement broyé par cette bureaucratie, mais ce qui est peut-être encore plus grave, impliqué en elle, invité sous la menace à y participer. Il suffit de songer au nombre de feuilles que chacun est obligé de remplir chaque année pour le fisc, les assurances, les caisses de compensation, etc..., pour reconnaître que nous sommes littéralement *enrôlés* au titre de bureaucrates auxiliaires. C'est là un fait étrangement significatif. A bien y réfléchir, c'est peut-être la seule forme sous laquelle se réalise ce que des esprits chimériques regardent comme un progrès dans l'unité. Nous avons pu voir d'ailleurs, sous l'occupation allemande, jusqu'à quelle limite cela peut être poussé, chaque individu apparaissant de plus en plus réductible à une fiche qui sera recueillie par l'organe central et dont les éléments détermineront le sort qui sera fait ultérieurement à l'individu. Casier sanitaire, casier judiciaire, casier fiscal complété peut-être demain par des indications graphologiques, voire anthropométriques : tout cela dans une société dite organisée suffira à décider de l'affectation finale de l'individu, sans qu'il soit plus jamais tenu compte

des liens familiaux, des attaches profondes, des goûts spontanés, des vocations. Disons même que le terme de vocation, comme celui d'héritage, sera de plus en plus dévalorisé, et que finalement on refusera d'accorder à ces mots autre chose qu'une valeur superstitieuse, une valeur de survivance. Il me paraît très important de remarquer que les procédés auxquels ont eu recours nos ennemis vis-à-vis des habitants des pays occupés, des conscrits du travail obligatoire ou des déportés, doivent être regardés dans cette perspective, non pas du tout ainsi que l'on se l'imagine de façon simpliste comme l'expression pour ainsi dire téréatologique d'une volonté démoniaque, mais bien plutôt comme les expressions prématurées, mais au fond rigoureusement logiques, d'une mentalité qui se généralise sous nos yeux, et cela dans des pays dont la plupart semblaient pouvoir être jugés indemnes de cette folie qui n'est d'ailleurs — Chesterton l'avait bien vu — qu'une rationalité sortie de ses gonds. Seul le sadisme de certains tortionnaires apparaît à la réflexion comme un surplus, comme une sorte d'excédent d'horreur, en soi inexplicable et qui ne s'insère pas exactement dans la logique du système. Encore ceci n'est-il peut-être qu'une vue superficielle; nous ne sommes certainement pas au clair sur les conditions dans lesquelles se développe le sadisme; il se peut après tout que ce soit à certains égards une explosion d'irrationnel dans un monde de fausse rationalité. Mais le fait, par exemple, d'avoir expédié au four crématoire des malheureux dont le rendement était tombé au-dessous d'un certain minimum apparaît à la réflexion comme parfaitement compréhensible à partir de certains postulats. Si l'homme est pensé sur le modèle de la machine, il est tout à fait normal et conforme aux principes d'une saine économie, quand son rendement tombe au-dessous des frais d'entretien, et quand il ne « vaut » plus la réparation (c'est-à-dire l'hôpital) parce qu'elle serait trop onéreuse pour le résultat qu'on peut en attendre, il est strictement logique de le supprimer, comme on envoie à la ferraille un appareil ou une voiture hors d'usage, quitte à récupérer certains éléments qui peuvent encore servir (comme on a fait, si je ne me trompe, dans le III^e Reich en guerre pour la graisse des

cadavres). Si tout cela nous paraît monstrueux et absurde, c'est que nous refusons d'admettre l'assimilation de l'homme à la machine; il y a là un postulat que nous rejetons spontanément avec horreur : c'est très bien, mais cette réaction sentimentale est tout à fait insuffisante; il importe de se demander si elle peut se muer en pensée, autrement il sera vraiment trop facile, avec les doctrinaires de la nouvelle rationalité, de ne voir dans cette réaction sentimentale qu'une survivance, le dernier soubresaut d'une mentalité périmée.

La question présente d'ailleurs une importance extraordinaire. Lors d'un colloque que j'ai eu à la radio avec des biologistes de tendance nettement matérialiste, comme MM. Jean Rostand et Marcel Prenant, j'ai eu le sentiment très net que mes interlocuteurs ne pouvaient ou ne voulaient même pas poser le problème. La non-concordance entre leur réaction affective et leur mode de pensée ne paraissait pas les inquiéter, je crois même qu'ils n'étaient pas capables de l'apercevoir. Il faudrait, bien entendu, faire intervenir ici cette mauvaise foi sur laquelle, je l'ai déjà rappelé ici et là, Sartre a eu le grand mérite de mettre l'accent, sans en être lui-même peut-être tout à fait exempt. On se refuse en réalité à reconnaître que si certains actes ou certaines pratiques nous apparaissent encore comme condamnables, c'est que nous vivons sur un capital de sentiments qui survivent quelque temps aux idées, aux croyances positives qui leur conféraient leur justification. Mais il ne faudrait pas s'imaginer qu'un tel état de choses ait la moindre chance de se prolonger. Tout indique que ces sentiments en quelque sorte désaffectés sont voués à disparaître. C'est, par exemple, ce qui tend à se produire aujourd'hui chez les paysans de certaines de nos régions du Centre ou du Sud-Est chez qui, Gustave Thibon l'a montré avec une force saisissante, les mœurs sont positivement détruites. J'ai enregistré le témoignage terrifiant d'un jeune curé qui vit dans une de ces régions et qui me disait : « Rien ne compte plus pour ces paysans en dehors de l'argent et du plaisir, ce sont vraiment des automates au service de l'argent et du plaisir. » Je lui fis alors remarquer qu'on n'a pas le droit de parler

d'automatisme, là où le labeur subsiste sous les espèces harassantes que l'on constate chez qui travaille la terre. Mais j'ajoutai aussitôt : « L'attirance exercée par les villes et par les emplois de fonctionnaires sur les paysans s'explique peut-être, hélas ! en partie par le caractère presque totalement automatisé de ces emplois, de ces existences. »

On peut se demander du reste s'il n'y aurait pas là, avant tout, un phénomène de fatigue. Et nous arrivons ainsi à une des idées qui me semble les plus importantes parmi celles que je voudrais proposer à l'attention du lecteur.

Il y a tout lieu de penser que l'extraordinaire progrès dans la négation auquel nous avons assisté, au cours de ces dernières années, chez des êtres qui littéralement ne croient plus à rien, et je voudrais dire par là surtout, qui ne sont plus reliés à rien sinon à l'argent — et cela au moment précis où l'argent devient manifestement imaginaire — s'explique dans la plus large mesure, par les conditions inhumaines auxquelles ces hommes ont été soumis lors des deux guerres, ces conditions rejaillissant d'ailleurs sur la famille. Une expérience massive de la destruction, de l'apparente inanité de sacrifices surhumains a été faite sur une échelle sans précédent : dans ces conditions, à moins d'adhérer encore à une religion positive, à quoi s'accrocher, où mettre son espoir ? Il semble que l'idée même d'un avenir tende à s'abolir : on ne sait pas si demain on ne sera pas anéanti. Dès lors le *carpe diem* devient l'impératif universel ; mais il est trop facile de concevoir ce que devient le *carpe diem* au niveau d'une humanité qui ne connaît plus aucun des raffinements auxquels l'épicurisme antique était accoutumé. Cette réduction de la vie à l'immédiatement vécu, et cela dans un monde où triomphe la technique sous les espèces du cinéma, de la radio, etc... ne peut qu'aboutir à une grossièreté presque sans précédent.

Ici, d'ailleurs, bien des spécifications, et souvent contradictoires, devraient être apportées à ces vues générales. Songeons, par exemple, au paysan : son existence est normalement tendue vers l'avenir, vers une récolte. D'où un divorce de plus en plus profond, un écartèlement entre ce qui est impliqué dans sa condition séculaire et les habitus qu'il est

en train de contracter. Il est permis de se demander si les progrès du communisme dans les campagnes ne traduisent pas à la façon d'une fièvre cette contradiction vécue qui, à ce niveau, peut bien difficilement prendre conscience de soi. L'analyse permettrait d'y reconnaître des éléments très disparates : d'une part peut-être, chez une élite, une aspiration en elle-même émouvante vers un mieux-être, vers une vie plus digne et comme renouvelée; d'autre part, et surtout, l'envie, le ressentiment sous toutes ses formes. La condition d'un ouvrier ou d'un employé dans le monde actuel devrait donner lieu à des analyses analogues. Il serait en particulier d'un grand intérêt de rechercher sous quelles formes l'avenir intervient dans la conscience de l'employé ou du petit fonctionnaire; il est trop évident que, sauf quelques ambitieux, c'est l'idée de la retraite qui tend à se substituer à celle d'une œuvre à accomplir. Mais il est douteux qu'on puisse exagérer les incidences de l'idée de la retraite sur la façon même de vivre, de concevoir la relation entre soi et sa vie. Vivre risque de n'être plus que vivoter en attendant. La mentalité du retraité anticipe ainsi en quelque sorte sur elle-même. Le citoyen en activité n'est qu'un retraité virtuel. Ce serait d'ailleurs se montrer profondément incompréhensif que de traiter semblable réaction exclusivement par l'ironie, ou d'exercer sur elle sa verve satirique. Car je pense, quant à moi, qu'elles sont, surtout si on les comprend jusqu'au fond, de nature à éveiller une profonde commisération. Même en deçà d'une misère qui ne peut pas être tolérée, et le sera probablement en fait de moins en moins — ce n'est peut-être pas pécher par excès d'optimisme que de croire qu'à la longue, sauf nouveau cataclysme, elle est vouée à disparaître — la condition de la plupart des hommes apparaît, à la réflexion, pitoyable à l'extrême, dès le moment où l'horizon ne s'étend pas au delà des limites de l'existence terrestre. A cet égard on ne saurait juger trop sévèrement la responsabilité de ceux qui se sont au fond attachés à assombrir systématiquement le ciel humain. Ceci appellerait de longs développements, et il conviendrait en particulier d'insister sur l'appauvrissement ou même sur l'adulteration de la notion de vérité au cours des siècles.

L'ensemble des observations que je viens de présenter tend à montrer que le monde des hommes d'aujourd'hui, ce monde dont Kafka a sûrement saisi quelques-uns des caractères principaux, est un monde livré en grande partie à la fatigue et souffre d'une détresse si profonde qu'elle ne se reconnaît même plus comme telle. Mais en même temps — et c'est là le plus terrible — une pensée parasitaire tend à lui conférer les plus spécieuses justifications : cette pensée repose au fond sur une sorte d'idolâtrie de la masse, de l'homme au sein de la masse; elle se berce de l'espoir de voir accéder cette masse, cet homme au service de la masse, à une félicité encore inconnue et qui d'ailleurs semble devoir coïncider avec le devoir social lui-même. Ici comme tout à l'heure, c'est une formule de la philosophie antique qui surgit à nouveau; mais ce n'est plus comme le *carpe diem* une injonction dans l'immédiat, c'est au contraire l'expression d'un espoir à longue échéance : c'est l'identité de la vertu et du bonheur. Malheureusement l'expérience est ici instructive; ce que nous voyons se développer sous nos yeux, c'est en réalité un mode d'existence telle que les mots bonheur et vertu tendent à se vider en fait de toute signification. Il n'y a pas de raison de supposer que dans une termitière il y ait rien qui mérite l'un ou l'autre de ces noms. Or j'ai eu l'occasion de dire assez souvent ces derniers temps qu'il ne semble bien n'y avoir actuellement qu'une option possible pour l'homme : *la termitière ou le Corps Mystique*; et la plus lourde faute qu'on puisse commettre consiste de toute évidence à les confondre. Mais l'expression « Corps Mystique » pour un esprit étranger à la mystique chrétienne doit être à peu près vide de sens, et c'est par des approches concrètes qu'il conviendrait de préciser ce qui doit être visé par ces mots.

Le fait qui domine aujourd'hui tous les autres sur un plan qui n'est pas celui de l'événement, c'est-à-dire du notifiable, c'est que la vie n'est plus aimée, car, au fond, rien ne ressemble moins à l'amour de la vie que le goût malade de la jouissance instantanée; comme je l'ai dit ailleurs¹, un cer-

1. Cf. *Homo Viator*, Paris, 1945.

tain lien nuptial entre l'homme et la vie a été rompu. Il est d'ailleurs extrêmement curieux de constater que cette rupture semble avoir coïncidé historiquement avec la constitution progressive de la biologie comme science. Cette rupture s'est produite, peut-on dire, partout où un certain sens sur-naturel n'a pas été préservé. Car la colossale méprise dont Nietzsche s'est rendu coupable sur ce point est aujourd'hui manifeste : je veux dire celle qui a consisté à croire que les chrétiens haïssent la vie, alors que sauf exception hérétique — je vise ici surtout le jansénisme — c'est exactement le contraire qui est vrai ; en particulier, le sens de la croyance au péché originel a été ici totalement méconnu ; la conscience du péché originel, c'est la conscience du principe de mort qui s'est introduit au sein de la vie authentique ; la Rédemption, c'est l'acte par lequel Dieu a greffé une vie nouvelle — la Vie — sur une vie attaquée par la mort, et qui, sans cette greffe, serait sans nul doute condamnée. La question qui domine toutes les autres aujourd'hui est de savoir comment ce lien peut être renoué, comment il est possible de rallumer l'amour de la vie chez des êtres qui ne semblent plus aucunement le ressentir. Seulement ici les pires illusions nous guettent. Car il est bien évident qu'il ne s'agit pas, au fond, du goût de la vie qu'on cherche à réveiller chez un malade ou un affligé en lui créant des distractions, il s'agit de quelque chose de tellement plus profond, de tellement plus radical, que les distractions, les divertissements ne peuvent absolument plus suffire : il y a tout lieu de craindre au contraire que les modes de distraction actuels, le cinéma, la radio, par exemple, là où ils ne sont pas aimantés par un principe supérieur, ne jouent dans le sens du désespoir et de la mort. J'ajouterai incidemment, puisque j'ai prononcé le mot divertissement, que sur ce point, Pascal, si nous le suivons à la lettre, me semble pouvoir être aujourd'hui un guide extrêmement dangereux.

Ce problème fondamental, ce n'est pas en termes de valeur, mais seulement d'amour qu'on arrivera, serait-ce seulement à le poser. Or l'amour est substantiel, l'amour est enraciné dans l'être, l'amour est sans commune mesure avec ce qui est évaluable, ou encore « marketable » comme disent

les Anglais, et peut-être en réalité une réflexion suffisamment profonde sur la nature de l'amour permettrait-elle à elle seule de reconnaître l'impossibilité d'une philosophie des valeurs. Car l'amour lui-même n'est pas une valeur et, d'autre part, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de valeur sans amour. Mais une métaphysique de l'amour, pourvu qu'on fasse intervenir, sans peut-être d'ailleurs l'ériger en absolu, la distinction que beaucoup de théologiens contemporains ont adoptée à la suite du Suédois Nygren entre l'*eros* et l'*agapè*, ne peut que culminer dans une doctrine du Corps Mystique.

J'arrive ici aux limites de la tâche que je me suis assignée dans cette étude et devrai me borner pour conclure à quelques remarques qui me paraissent, à vrai dire, tout à fait essentielles.

Tout d'abord il serait absurde, voire insensé, de s'imaginer qu'il existe une technique, c'est-à-dire un ensemble de procédés définissables dans l'abstrait, grâce auxquels on pourrait réveiller l'amour en des âmes qui paraissent mortes. Tout à fait en gros, il faudrait dire que ceci ne peut être que l'œuvre de la grâce, c'est-à-dire du contraire absolu de toute technique. Mais cette remarque n'est-elle pas de nature à nous désespérer ou, ce qui revient presque au même, à nous enfermer dans une sorte de quiétisme, c'est-à-dire à contrecarrer inexorablement l'élan qui nous porte à agir, à vouloir, à porter remède. Mais cette objection me semble impliquer la notion la plus fautive de la grâce et des rapports qui la lient à la liberté. Ici encore, il y aurait lieu de dénoncer les erreurs sartriennes. Mais, en réalité, ces erreurs sont communes au moins à quelque degré à toutes les philosophies non chrétiennes de ce temps; et sur ce point, les responsabilités qui incombent à l'ancien rationalisme sont écrasantes. Dès le moment où je pense la grâce, la transcendance de la grâce, cette pensée elle-même tend à se muer en une liberté au service de la grâce. Au service, ai-je dit : mais voici encore un mot dont le sens n'est plus compris. Par une incroyable aberration, toute obéissance est assimilée à une passivité. Or servir, cela veut dire se dépenser pour; l'âme du service, c'est la générosité. Le serviteur est

le contraire de l'esclave. Mais la logomachie contemporaine confond ces deux termes. Je ne puis ici qu'indiquer dans quelle voie devrait s'engager, il me semble, la réflexion re-constructrice hors de laquelle il n'est pas de philosophie digne de ce nom. Il faudrait se demander dans quelles conditions cette liberté au service de la grâce est susceptible de s'exercer. Deux possibilités doivent être immédiatement exclues. D'abord nul ne peut plus souscrire à un certain individualisme atomiste qui fut de mode au XIX^e siècle. Ceci est tellement évident qu'il n'y a pas lieu d'y insister. Mais l'autre possibilité, l'autre tentation demande au contraire à être repérée et dénoncée avec le plus grand soin : je veux parler de l'immersion dans la masse.

Il y a tout lieu de penser que c'est seulement au sein de groupes très limités, de très petites communautés, que la liberté au service de la grâce peut effectivement s'exercer. Ces communautés pourront affecter des formes très diverses : une paroisse, sans doute, mais aussi une simple entreprise, une école, que sais-je, une hôtellerie... Il faut aussitôt ajouter que ces petites communautés ne doivent pas être closes au sens bergsonien, mais au contraire ouvertes les unes aux autres, reliées par de souples intermédiaires peut-être itinérants. Des médiations doivent se réaliser entre elles de façon que peu à peu elles deviennent comme les grains d'un épi, mais non point les éléments d'un agrégat. C'est le tissu vivant qu'il faut recréer. Non point simplement le tissu national. Car il faut, je pense, voir beaucoup plus loin que la nation. Il n'est d'ailleurs pas démontré que la nation, en tant que telle, puisse encore constituer une unité tout à fait vivante dans le vaste ensemble que nous entrevoyons. Comme l'avait vu profondément Arnaud Dandieu, qui sur certains points a été vraiment un prophète, il faut garder les yeux fixés à la fois bien en deçà et bien au delà de la nation.

Parmi les réactions irritées que je prévois, je n'en mentionnerai qu'une; on me dira : nous n'avons pas le temps, la catastrophe menace. J'en tombe d'accord, la catastrophe est peut-être imminente. Mais un plan général ne permettra pas de la conjurer. Qu'elle doive ou non se produire, nous de-

vons regarder plus loin, par delà ce déluge possible, et, une fois encore, c'est l'arche d'alliance et elle seule qui peut être porteuse de salut, — peut-être d'ailleurs, après tout, par delà les étroites limites du lieu terrestre, par delà l'échéance inéluctable, mais sans doute spécieuse, de notre mort terrestre, dans une éternité dont l'appel se fait pour nous irrésistible dès le moment où nous avons percé à jour l'illusion conjugquée de l'objet, du nombre, de la valeur.

DÉGRADATION DE L'IDÉE DE SERVICE ET DÉPERSONNALISATION DES RAPPORTS HUMAINS

Au premier abord il aurait pu paraître tentant, pour parler de la notion de service, de se référer à la dialectique hégélienne du Maître et de l'Esclave. Mais je pense que cette référence risquerait d'obscurcir et de compliquer encore un problème déjà assez difficile. Mieux vaut, je crois, partir comme je l'ai fait si souvent au ras du sol, et chercher à préciser les acceptions voisines et distinctes que dans le langage le plus courant nous sommes amenés à donner au verbe « servir » et à l'idée même de service. Prenons d'abord le mot servir. A la limite nous constatons que servir peut vouloir dire simplement être utilisé, par exemple, lorsque nous disons à propos d'un appareil ou d'une machine : elle ne me sert plus, ou je ne m'en sers plus. A l'autre limite le verbe servir se charge d'harmoniques qui semblent étrangères à l'idée de pure utilité ou de pure utilisation, par exemple, lorsqu'on dit : il y a un honneur ou une noblesse dans le fait de servir. Appliqués soit à une machine, soit à un homme traité purement et simplement comme machine, disons à un esclave, ces mots de toute évidence perdraient toute signification. Honneur, noblesse : voilà qui suppose une certaine intériorité, ou, plus précisément, non seulement une conscience, mais un effort pour se justifier vis-à-vis de soi-même. De même que deux points permettent de définir une droite, de même ici ces deux limites nous permettent de

poser une sorte d'emplacement ou de clavier à l'intérieur duquel l'analyse réflexive pourra s'exercer.

L'idée de service pourrait donner lieu à des observations qui, tout en n'étant pas symétriques par rapport aux précédentes, en accroissent et en précisent la portée. Le service, ce peut être et c'est essentiellement l'acte de servir au second sens que j'ai défini; mais nous constatons, d'autre part, que le mot tend à s'appliquer de moins en moins à l'acte et de plus en plus à des organes assurant certaines fonctions sociales déterminées : les services, ce sont de plus en plus les bureaux.

A partir de ces indications tout à fait élémentaires, fixons notre attention sur quelques données de ce que j'ai appelé la mentalité actuelle.

Quelqu'un se prépare à engager un domestique et prend connaissance de ses certificats. « Je vois, dit-il, que vous avez servi pendant un an chez Un Tel; en quoi exactement consistait votre service ? »

Ces phrases peuvent et doivent être interprétées au départ dans un sens purement fonctionnel. Servir veut dire ici être employé. Vous avez été employé par telle personne, en quoi exactement consistait votre emploi ? Il est intéressant de noter qu'il n'y a pas ici une différence fondamentale dans ma perspective à moi, dans ma conscience à moi, entre celui que je questionne et un appareil que je songe à acquérir ou à louer ; mais je me préoccupe auparavant de savoir exactement à quoi il peut servir, quel est son degré d'usure, et je m'enquiers de la personne qui a eu cet appareil entre les mains avant moi, de façon à pouvoir poser à cette personne ces questions sur lesquelles elle est plus que quiconque en mesure de me renseigner. Remarquons qu'ici ce que j'ai appelé l'intériorité est laissé de côté, au moins provisoirement. Lorsque j'irai interroger l'employeur, cette intériorité apparaîtra peut-être comme une des rubriques de mon questionnaire. Après avoir demandé : « Un Tel est-il propre ? Est-il soigneux ? » (Questions qui, au prix d'une légère transposition, pourraient s'appliquer à un appareil, à la précision fonctionnelle de l'appareil), je demanderai peut-être : « Est-il dévoué ? » Et il se peut que j'obtienne simplement

cette réponse : « C'est difficile à dire, tout ce que je peux vous affirmer, c'est qu'il fait ponctuellement ce qu'il a à faire », cette réponse réservant l'existence d'une zone secrète, indéterminée, problématique, qui est celle des sentiments que peut ou non éprouver celui que je songe à prendre à mon service. Dans tout cela nous nous mouvons au plan de la pure fonctionnalité. Mais il est probable que cette réponse prudente éveillera en moi une certaine inquiétude — tout au moins si je conçois le service comme une relation inter-subjective impliquant un certain échange entre deux êtres. C'est sur cet aspect inter-subjectif qu'il convient d'insister maintenant, et là, dans des conditions qui ne sont pas d'ailleurs très faciles à préciser, nous sortons du fonctionnel pur.

Il convient pour le comprendre d'envisager l'idée traditionnelle du serviteur qui n'est point du tout un *servus* au sens dégradé de ce mot, c'est-à-dire un esclave. Le serviteur ou le bon serviteur se distingue par un certain attachement; et c'est précisément cette notion en elle-même assez indistincte d'attachement qu'il faudrait pouvoir approfondir. Ce qu'il importe avant tout de reconnaître, c'est que l'employé, au sens à la fois précis et restrictif de ce mot, qui considère qu'il est payé pour faire pendant une durée absolument déterminée un travail spécifié et qu'il ne doit rien en plus ou en dehors de ce temps et de ce travail, pose par là même en principe que cet attachement lui est étranger. Je dirais en effet que cet attachement exclut par définition cette sorte de comptabilité stricte. Un exemple tout à fait caractéristique nous est fourni ici par les membres du personnel hospitalier qui, lorsqu'ils ont fait leur temps de service au cours de la journée, n'hésitent pas à s'en aller, laissant en plan les soins que réclame tel ou tel malade. Ils ne doivent rien de plus que ce qu'ils ont donné. Quant au reste, c'est sinon au malade à se débrouiller, ce qui n'a vraiment aucun sens, au moins à l'administration de faire le nécessaire : eux, s'en lavent les mains.

Un fait comme celui-là, au point de vue de la mentalité, est des plus significatifs. Nous constatons, en effet, d'une part, que l'infirmier ou l'infirmière en question dans son

comportement s'assimile lui-même à une machine qui doit fournir tel rendement précis pendant tel laps de temps. Mais nous devons noter, d'autre part — et là est le paradoxe sur lequel on ne saurait trop réfléchir — que cette assimilation qui peut nous sembler dégradante a pour contrepartie une certaine prétention, une certaine idée prétentieuse de soi à base contractuelle : je ne dois que le travail pour lequel on me paye — à partir du moment où je me suis conformé aux clauses de mon contrat, je m'appartiens et personne n'a le droit de rien me réclamer.

Il est de toute évidence que cette position, ou encore si on veut cette façon de s'affirmer soi-même, est à la base d'un fait absolument général, la raréfaction de la domesticité; ceux qui se plaçaient chez les particuliers préférant trouver leur subsistance dans un bureau ou dans un atelier. Ce fait bien entendu comporte des explications multiples, en particulier un certain goût pour la vie collective. Il est, d'autre part, certain qu'il se justifie dans une certaine mesure par la façon scandaleuse dont pendant trop longtemps les maîtres ont traité les domestiques. Ceci, me semble-t-il, surtout dans la bourgeoisie et, ajouterai-je, surtout dans la bourgeoisie citadine. Il n'en reste pas moins que ces abus, si graves soient-ils, ne me semblent pas pouvoir être regardés comme la cause véritable du fait qui nous occupe — d'autant que les mœurs sur ce point se sont complètement modifiées, et qu'aujourd'hui, par un renversement tout à fait explicable, ce sont au contraire les employés qui sont en mesure de tenir la dragée haute aux employeurs.

Le véritable problème que j'ai effleuré il y a quelques instants porte sur la nature et sur la valeur de l'attachement : sur quoi porte cet attachement ? Et, en même temps, qu'est-ce au juste que ce sentiment ? Le mot sentiment n'est du reste pas tout à fait exact; tout semble indiquer que l'attachement se situe en quelque sorte au delà ou en dehors de la conscience psychologique que l'être est susceptible d'en prendre. Nous avons tous connu des servantes au grand cœur qui n'en étaient pas moins insupportables, chez qui le franc-parler prenait les formes les plus injurieuses et qui se comportaient dans le détail de la vie comme si elles

n'entretenaient qu'aversion et mépris pour des êtres auxquels elles étaient en réalité entièrement consacrées. Il est très important de noter que, sous ses formes les plus traditionnelles, cet attachement semblait le plus souvent présenter un caractère supra-individuel : attachement à une famille ou à une dynastie (j'insiste sur ce mot dynastie, nous sommes bien ici, à n'en pas douter, aux sources du sentiment dynastique). Mais il ne faudrait pas être dupe de pures abstractions. Je ne crois pas me tromper en disant qu'il a probablement toujours fallu que la famille ou la dynastie devienne en quelque sorte manifeste en une individualité exemplaire qui apparaissait comme son incarnation ; il y a tout lieu de supposer que de telles individualités devenaient, pour les serviteurs qui les avaient approchées, la source d'un dévouement qui pouvait ensuite se reporter sur une progéniture médiocre ou même indigne, dans l'attente du rejeton à venir qui, à son tour, réaliserait cette incarnation. A cet égard, je ne pense pas qu'on puisse trop insister sur le fait que c'est, d'une manière générale, à des vieillards et à des enfants qu'ont été témoignés les dévouements les plus purs. Il me semble d'ailleurs que le vieillard et l'enfant ici ne peuvent pas être séparés, qu'ils forment un couple indissoluble dans lequel vient se concrétiser la mystérieuse unité du souvenir et de l'espérance. Unité ontologique par excellence, unité qui se situe par delà toute utilisation, toute fonctionnalisation. Le vieillard ne sert plus à rien et c'est pour cela qu'il est vénérable. L'enfant ne peut pas non plus servir, ou du moins l'utilisation de l'enfant telle qu'elle a été pratiquée, par exemple, au début de l'ère industrielle nous apparaît aujourd'hui comme un forfait, une sorte de viol. Bien sûr on pourra toujours considérer l'enfant comme futur adulte, comme possibilité de fonctions à remplir, de rendements à fournir. Mais ces considérations sont entièrement étrangères au dévouement ou à l'attachement qui se réalise *hic et nunc* ; et bien qu'il y ait là une connexion très difficile à préciser conceptuellement, nous sommes assurés que cette attitude révérentielle en face du présent, de la débilité présente, est directement liée au sens de l'éternel.

Ainsi une question qui s'était d'abord posée à nous, comme

je le disais, au ras du sol, au niveau du placement, pour peu que la réflexion s'y attache avec une précision suffisamment fervente, se transmue sous nos yeux en un problème dont la portée métaphysique ne saurait être trop hautement proclamée.

Le monde qui se constitue sous nos yeux, autour de nous, est un monde où un dévouement, un attachement tels que ceux auxquels je viens de faire allusion, tend à devenir proprement impensable; et si on tente de les penser, ce sera vraisemblablement pour les condamner. Au nom de quel principe ? De quel postulat ? Telle est la question que nous avons à considérer maintenant.

Mais, auparavant, passant à la limite, je proposerai cette idée paradoxale que le service, entendu dans son sens substantiel et non pas, cela va sans dire, comme utilisation d'un certain mécanisme, ne prend véritablement son sens qu'à partir du moment où la paternité divine est reconnue dans ce qu'elle peut avoir de plus déconcertant pour ce qu'on me permettra d'appeler la conscience usagère. Ce caractère déconcertant me semble se manifester avant tout par le fait que cette paternité revêt pour nous l'aspect de l'extrême faiblesse : celle du vieillard ou de l'enfant précisément, celle du pauvre ou du malade. A cet égard il ne faudrait pas faire exclusivement acception des données chrétiennes, mais aussi de tout le pré-chrétien et le péri-chrétien. Je serais fortement tenté de penser que l'idée de service ne révèle sa richesse que dans cette perspective.

Mais il faut immédiatement reconnaître que cette idée — je l'ai dit et il faut y revenir — est profondément ambiguë, qu'elle peut affecter des formes de plus en plus profanes, de plus en plus laïcisées dans un monde où le sentiment des rapports personnels ou intersubjectifs est de plus en plus obnubilé.

Il m'est arrivé de dire à mes élèves : la bureaucratie, c'est le mal, et c'est un mal par essence métaphysique; or, ce que nous avons à nous demander ici, c'est ce que devient l'idée de service dans un monde bureaucratisé. Je noterai en passant qu'il serait du plus haut intérêt de rechercher comment à l'armée même le service tend à se dégrader dans la mesure

où elle devient une administration, et où les rapports hiérarchiques se dénaturent. Il y aurait là matière à des remarques d'une précision extraordinairement instructive, il suffirait de comparer l'armée du temps de paix et l'armée du temps de guerre, et aussi d'autre part, dans l'armée du temps de guerre elle-même, les relations qui s'établissent au sein d'une unité combattante et les rapports aux échelons supérieurs qui se présentent inévitablement comme distants, hostiles, et j'oserais presque dire méprisables pour autant qu'ils ne sont pas engagés dans les risques quotidiens de l'épreuve supportée côte à côte. Tout permet d'ailleurs de supposer, ajouterai-je entre parenthèses, que le développement, l'hypertrophie de la machine militaire du fait de la guerre aura exercé sur les rapports humains une influence entièrement maléfique et aura contribué dans une mesure considérable à instaurer les conditions nouvelles d'existence dont nous nous plaignons à peu près tous. Les socialistes, hier et peut-être encore aujourd'hui antimilitaristes, se rendent-ils compte que c'est cette institution exécrée, l'armée, qui aura contribué le plus efficacement à la socialisation de la vie, dans des conditions qui constituent d'ailleurs pour l'intégrité de l'homme la menace la plus affreuse qui soit ?

Il convient cependant de prévoir ici une objection dont on ne saurait sous-estimer la valeur. Elle pourrait prendre la forme suivante : n'est-il pas vain de déplorer la disparition d'un type de relations humaines liées à des formes sociales historiquement périmées ? L'attachement n'était-il pas comme la survivance de la féodalité dans un monde qui ne pouvait plus s'en accommoder ? Bien plus, n'est-il pas permis de penser que le fait pour une conscience de se consacrer non plus au service d'une personne ou d'une famille mais à une idée, à une cause, marque en un sens un progrès et un acheminement vers un mode d'existence plus dégagé des servitudes de l'immédiat ? N'est-il pas permis dans ces conditions de penser que l'employé se situe, après tout, à un niveau supérieur au domestique ?

Laissant de côté pour l'instant la première partie de l'objection, et me contentant de remarquer que les mots

« historiquement périmés » sont de ceux dont il convient de n'user qu'avec une extrême prudence, je voudrais considérer l'idée d'après laquelle la dépersonnalisation des rapports humains ne correspond pas à un progrès, à une sorte de sublimation. Il convient ici, me semble-t-il, de faire une distinction extrêmement importante. Je l'ai déjà dit, il faut se garder de confondre l'infra et le supra personnel, et il y a lieu en même temps de remarquer que cette discrimination se heurte à de grandes difficultés dans le concret. Le terme de dépersonnalisation présente le très grave inconvénient de favoriser la confusion qu'il s'agit précisément d'éviter. L'employé qui n'est qu'un infime rouage dans une immense administration a-t-il normalement, et même peut-il avoir, le sentiment de servir une cause, c'est-à-dire un principe supra-personnel ? La réponse à cette question ne peut être que négative. Sauf dans des cas tellement exceptionnels qu'ils ne peuvent même pas entrer en ligne de compte, on ne peut pas soutenir sérieusement que cet employé ait conscience de servir, au sens précis et noble de ce mot, et je veux dire avant tout par là qu'il ne doit guère savoir ce que c'est que l'honneur de servir. Nous retrouvons ces mots qui figurent déjà au début de cet exposé.

Convenons que ces mots rendent un son suranné et presque surprenant. C'est invinciblement à l'armée qu'ils nous font penser, à ce qu'elle est ou à ce qu'elle a été pour beaucoup. Mais il n'est pas impossible qu'il faille ici parler au passé. Car, au fur et à mesure que l'armée s'industrialise, et qu'elle est de plus en plus tributaire de l'usine et du laboratoire, le type de relation que cet honneur venait en quelque sorte couronner ne peut guère manquer de se dénaturer. Il était lié au sacrifice, à la lutte que le sacrifice entretient et commande. Mais, dans une grande administration, qu'il s'agisse d'un ministère, d'une banque ou d'une compagnie d'assurances, ce sacrifice et cet élément de combativité ne semblent pouvoir survivre que sous des formes dégradées. Certes, on peut concevoir qu'entre un chef et ses sous-ordres subsiste un lien personnel fait de loyalisme d'une part, de bienveillance de l'autre; mais il est à craindre que ce ne soit là un phénomène surajouté qui ne changerait

rien ou presque à la structure et à la marche de l'établissement. Il est parfaitement concevable — et c'est même là, nous ne le savons que trop, beaucoup plus qu'une simple possibilité — que des employés soient uniquement tenus par la crainte d'être congédiés ou de s'exposer à des sanctions qui peuvent aller de l'amende à la déportation, comme d'ailleurs ils peuvent être stimulés par l'espoir d'une promotion ou d'une prime. Tout cela est certes efficace, mais ne dépasse pas le niveau infra-personnel, et il est trop clair que l'honneur est précisément lié à la personne ou à ce qui la dépasse, la personne n'étant d'ailleurs qu'à condition de se dépasser, de se suspendre à quelque chose qui la transcende.

On peut craindre que ce mal ne s'aggrave pour autant que se renforcera la mentalité technocratique : certes, des réactions sporadiques ne pourront manquer de se produire, mais il semble qu'elles ne puissent avoir dans le présent qu'une portée très limitée. Le problème est en effet de savoir dans quelle mesure une administration est spiritualisable, mais comment sur ce point ne pas se montrer très pessimiste ? La réponse à cette question ne peut être positive que dans la mesure où ce qui se présente, vu du dehors, comme une simple administration recouvre en réalité une structure d'un autre ordre fondée sur des valeurs éprouvées et reconnues comme telles. Ceci est certes possible là où il ne s'agit que d'entreprises tout à fait limitées et qui ne dépassent pas la possibilité d'aperception concrète et de discernement, soit d'une intelligence individuelle, soit d'une petite équipe de bonnes volontés intimement liées entre elles.

Mais le gigantisme que paraît impliquer inévitablement la technocratie exclut précisément ces conditions humaines. Dès lors on voit très mal comment cette spiritualisation pourrait s'effectuer. Le mot même de spiritualisation perd ici son sens. Et ce qu'il y a peut-être de plus tragique dans le monde qui se développe sous nos yeux à la façon d'une maladie, c'est l'apparition d'un type de réalité qui, après tout, est né de la pensée, mais qui est comme de la pensée déchue, et qui se présente comme antagonique par rapport à toutes les initiatives de l'esprit vivant. Cette opposition est-

elle fictive ? Certes quelque chose en nous affirme qu'elle doit pouvoir être surmontée, qu'elle ne peut pas être irréductible. Mais à parler franchement — et, après tout, en pareille manière, le premier devoir est d'être absolument sincère — je ne vois pas du tout comment cette assurance pourrait prendre corps, elle reste de l'ordre du désir ou de la protestation; elle ne présente pas le caractère prophétique qui appartient à l'espérance et à la foi. Je l'ai dit à plusieurs reprises, je ne parviens pour ma part en aucune manière à faire mien l'optimisme de ceux qui s'hypnotisent sur l'avènement d'une conscience planétaire. Cet optimisme me paraît étranger à la conscience religieuse considérée dans sa réalité spécifique; du moins il postule la possibilité d'un syncrétisme infiniment sujet à caution, au sein duquel science et religion se fondraient en la plus hybride des unités.

Il me paraît très clair qu'à s'en tenir aux données de la raison, c'est-à-dire au fond au simple calcul des probabilités, nous sommes entraînés vers une issue catastrophique, c'est-à-dire vers l'écroulement de la tour de Babel, entendons par là une destruction du monde industrialisé à tel point massive que les quelques survivants auront à repartir à zéro dans le dénuement et dans la foi, dans le dénuement de la foi.

Et pourtant il me semble qu'un léger correctif doit être apporté à ce catastrophisme ; non seulement nous n'avons pas à nous livrer avec complaisance à de semblables prophéties, mais il y a sans doute un devoir très profondément et très mystérieusement inscrit au cœur de notre être à nous y refuser. J'ai dans mon théâtre mis l'accent à plusieurs reprises, à propos de situations tout à fait concrètes, sur ce que j'ai défini plus tard comme le devoir de non-anticipation. Mais ce qui est vrai pour chacun de nous, dans les limites de son étroite et inexplicable existence est vrai aussi, est vrai *a fortiori* pour le monde humain considéré dans son ensemble; sans revenir en aucune façon sur les objections qu'éveillent en moi un optimisme sans doute profondément incompatible avec notre structure de créatures pécheresses, nous n'en sommes pas moins tenus d'agir comme des croyants, c'est-à-dire comme des êtres qui croient au mira-

cle, et dont l'action doit à tout moment être en quelque manière ordonnée à ce miracle ou à cette *parousie*. Mais dans la perspective qui est la nôtre, quelle est la signification concrète de ce devoir ou de cette exigence ?

Il me semble que je formulerai assez exactement ma pensée en disant que chacun de nous est tenu de multiplier le plus possible autour de lui les rapports d'être à être, et de lutter par là même aussi activement que possible contre l'espèce d'anonymat dévorant qui prolifère autour de nous à la façon d'un tissu cancéreux. Mais ces rapports d'être à être ne sont pas autre chose que ce qu'on a toujours appelé la fraternité. C'est à la lumière de la fraternité que la notion de service peut développer encore aujourd'hui toute sa richesse concrète. Seulement, une remarque s'impose ici : il faut renoncer une fois pour toutes à l'espèce de conjonction non motivée, non rationnelle qui a été établie depuis un siècle et demi par des esprits dépourvus de toute puissance réflexive entre égalité et fraternité. Nous sommes si habitués à voir les mots égalité et fraternité accouplés, que nous ne nous demandons même pas s'il y a compatibilité entre les idées que ces mots désignent. Mais la réflexion permet justement de reconnaître que ces idées correspondent, pour parler comme Rilke, à des directions du cœur absolument opposées. L'égalité traduit une sorte d'affirmation spontanée qui est celle de la prétention et du ressentiment : je suis ton égal, je ne vauds pas moins que toi. En d'autres termes, l'égalité est centrée sur la conscience revendicatrice de soi. La fraternité au contraire est axée sur l'autre : tu es mon frère. Ici tout se passe comme si la conscience se projetait vers l'autre, vers le prochain. Ce mot admirable, *le prochain*, est de ceux que la conscience philosophique a trop négligé, le laissant en quelque sorte dédaigneusement aux prédicateurs. Mais, lorsque je pense fortement « mon frère » ou « mon prochain », je ne m'inquiète nullement de savoir si je suis ou si je ne suis pas son égal, précisément parce que mon intention n'est pas du tout crispée sur ce que je suis ou sur ce que je peux valoir. On pourrait dire encore que l'esprit de comparaison est étranger à la conscience fraternelle. Ceci est tellement vrai

que si cette conscience est en moi, je puis éprouver une véritable joie qui, n'en déplaît aux sartriens, ne présente aucun caractère basement masochiste, à reconnaître la supériorité de mon frère sur moi. Dira-t-on qu'il y a tout de même ici comparaison ? Mais il me semble qu'une nuance subtile devrait ici intervenir. Ce sentiment de supériorité qui s'accompagne de joie est de l'ordre de l'admiration, ceci revient à dire qu'il est un élan, un jaillissement, une création. La comparaison est tout autre chose ; et d'ailleurs nous avons tous pu éprouver d'une façon immédiate, douloureuse et humiliante l'espèce de contraction ou de froid subit qui se produit, lorsque après avoir été soulevés par l'admiration et par la sympathie joyeuse pour le brillant succès remporté par un ami, nous avons brusquement repris conscience de notre insuccès ou de nos déceptions personnelles ; mais, si nous avons l'âme tant soit peu noble, cette contraction douloureuse se présente à nous aussitôt comme un mouvement coupable, comme une trahison, et on peut en dire presque autant de l'espèce de dépit avec lequel nous nous dirons peut-être : tout de même, je le *vaut* bien ! Ceci revient à dire que l'égalité en tant qu'expérience, qu'*Erlebnis* (je prends le mot allemand qui est préférable), correspond à une sorte d'introversivité qui s'effectue en sens inverse de toute générosité créatrice. Bien sûr, on pourra rationaliser cette idée d'égalité de façon à la raffiner superficiellement comme on raffine du sucre, et à perdre conscience de ses basses origines ; mais je crains que ce ne soit là un travail de mauvaise foi que la réflexion se doit à elle-même de dénoncer et de défaire. Dire à l'autre : tu es mon égal, c'est en réalité se placer en dehors des conditions effectives d'appréhension concrète qui sont les nôtres. A moins que ça ne veuille dire tout simplement : tu as les mêmes droits, formule purement juridique et pragmatique dont le contenu métaphysique est à peu près inélucidable.

Mais il est évident que ces observations rejoignent tout ce qui a été dit dans la première partie de cet exposé. C'est justement au nom d'une conception introversive de l'égalité qu'on prétend aujourd'hui s'insurger contre l'idée de service. Par là on tourne le dos à la fraternité véritable, c'est-à-

dire à toute possibilité d'humaniser nos rapports avec nos semblables.

Et ici s'ouvriraient de très larges perspectives : il faudrait rechercher comment il a pu se faire qu'à partir de ce qu'on a pris naïvement pour un idéal d'égalité se développent les iniquités monstrueuses dont nous sommes les témoins. Il ne s'agit pas d'ailleurs de prétendre que l'iniquité n'ait pas régné bien avant l'avènement des idées égalitaires. Ce qu'il faut dire simplement, c'est que l'espèce de camouflage idéologique qui la recouvre aujourd'hui la rend, si possible, plus odieuse encore et surtout risque de réduire la possibilité effective de la combattre.

Ici s'ouvre une perspective inattendue et qui n'en est pas moins centrale. Servir, dans tous les sens valables de ce mot, cela veut dire servir la vérité, et peut-être est-ce dans cette lumière qu'on peut le mieux apercevoir ce qu'est le service au sens absolu du mot, c'est-à-dire le service même de Dieu. Mais il faut reconnaître qu'ici de longues et soigneuses analyses seraient nécessaires. En effet si l'on s'en tient à une certaine notion traditionnelle de la vérité qui subsiste dans certains conservatoires rationalistes ou d'ailleurs thomistes, il est impossible de comprendre comment la vérité pourrait avoir à être servie, on dira simplement qu'elle est, que nous avons à la reconnaître, mais qu'elle est en soi parfaitement indifférente par rapport à cette reconnaissance. Or, l'idée d'une semblable indifférence est incompatible avec celle du service. On est ainsi amené à entrevoir une vérité qui, en quelque façon, aurait besoin de nous, de l'acte par lequel nous nous mettons à son service; il y aurait à rechercher — et ici encore nous abordons au rivage métaphysique — quels sont les caractères que cette vérité doit présenter pour qu'il ne soit pas absurde de penser qu'elle a besoin de nous. Il faut évidemment admettre que cette vérité est esprit, qu'elle est un esprit, mais aussi que cet esprit est en quelque sorte en voie d'incarnation, ou plus exactement qu'il est à la fois au delà et à l'intérieur de ce que nous sommes. Selon la perspective religieuse qu'on adoptera, on sera amené à voir là un paradoxe ou un mystère. Personnellement, le terme de mystère me paraît préférable, et c'est, je pense, dans la reli-

gion chrétienne que ce mystère révèle le mieux sa puissance éclairante. Toutefois nulle part mieux que dans un centre tel que celui-ci ne pourrait être soulignée la valeur supra ou trans-confessionnelle de l'idée de service. Ce n'est pas, et ce ne peut certainement pas être un pur hasard si ce monde en formation, où l'attachement et la fidélité sont de plus en plus dévalorisés, est aussi celui où le mensonge tend à prévaloir sous les formes les plus agressives, les plus insultantes pour la pensée critique. Il y a là au contraire une connection certaine dont je pense que la réflexion devrait pouvoir faire apparaître le principe.

TROISIÈME PARTIE

I

PESSIMISME ET CONSCIENCE ESCHATOLOGIQUE

Il y a quelques mois, je m'entretenais avec Max Picard, l'auteur de *L'Homme du Néant*, sur les bords du lac de Lugano, et je n'oublierai jamais le calme avec lequel il me dit, à un détour de la conversation : « Je suis convaincu que nous arrivons au terme de l'histoire. Il est probable que beaucoup d'entre nous seront témoins de l'événement apocalyptique qui en marquera le dénouement. » Max Picard, on le sait, est catholique. Mais, plus récemment encore, j'entendais un protestant, le pasteur Dalliere, s'exprimer d'une façon identique. Chez l'un comme chez l'autre — et on imaginerait difficilement des hommes de tempéraments plus différents — c'était la même certitude de la Parousie. Ce qui me frappe, c'est qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre des hommes de secte. Bien au contraire : ils ont tous deux une conscience, que j'oserais dire exemplaire, de l'œcuménicité, de la mission universelle de l'Eglise. C'est autour de cette affirmation eschatologique que vont graviter les quelques réflexions que je voudrais présenter ici.

Je crois d'abord utile de m'attaquer de front à l'objection immédiate que risque de susciter chez beaucoup de chrétiens engagés dans la vie du siècle, et qui luttent de leur mieux contre les injustices et les misères de tous ordres qui affligent nos regards, cette croyance à une fin imminente de ce que nous appelons le monde. Ne serait-ce pas là, demandera-t-on, une pensée-refuge qui risque de nous distraire de nos devoirs immédiats ? Si tout doit finir à bref

délai, ne sommes-nous pas tentés de penser que rien n'a plus d'importance ? Ne serons-nous pas invinciblement portés à nous cantonner dans une attente, peut-être fiévreuse et angoissée, peut-être au contraire sereine et même joyeuse, mais qui de toute façon ne peut qu'exclure une action efficace ? De ce point de vue, on sera donc enclin à dénoncer comme une véritable désertion l'acte par lequel nous nous abandonnerions sans retenue à cette confiance en la prochaine venue du Sauveur.

Il me paraît évident que cette objection, quelle qu'en soit la valeur apparente, recouvre d'assez graves confusions. Elle s'apparente directement à celle que je me rappelle avoir entendu émettre à une dame protestante suisse, d'esprit assez borné, contre les religieux qui ont opté pour la vie contemplative. Elle les traitait précisément de déserteurs, les accusant de se dérober aux tâches humaines les plus pressantes et de les fuir au sein d'une existence engourdie et inutile. Pour un peu, elle les aurait traités de fainéants. L'absurdité d'une telle appréciation n'a vraiment pas à être démontrée. Elle présente pourtant tout au moins cette valeur, si j'ose dire tangentielle de nous rappeler à quelles tentations nous sommes malgré tout exposés, pour peu que nous confondions avec une vocation ce qui peut après tout fort bien n'être qu'une complaisance à nous-mêmes. De la même façon, nous devons être manifestement en garde contre ce que j'appellerais volontiers un quiétisme eschatologique, qui est en contradiction directe avec le message dont l'Eglise a le dépôt.

Mais, en réalité et d'une façon beaucoup plus générale, on ne saurait se dissimuler que l'idée même d'une fin des temps, d'un *eschaton*, répugne profondément à une certaine mentalité, très répandue parmi les chrétiens eux-mêmes, et dont il conviendrait de se former une notion distincte. On admettra spontanément que cette idée relève d'un pessimisme obscurantiste qui nous a été légué par le Moyen Age, et qui risque toujours de surgir à nouveau, à la faveur des crises ou des calamités passagères que traverse l'humanité. Dans cette perspective, on sera assez enclin à assimiler de telles pensées aux idées noires, plus ou moins déli-

rantes, qui s'emparent de l'imagination sous l'empire d'une maladie, d'une intoxication quelconque. On postule ainsi très naturellement l'existence d'une opposition entre l'état normal, d'une part, qui permet à l'homme de se former une représentation à la fois vraie et relativement encourageante de sa condition et de son destin, et, d'autre part, un état pathologique qui favorise le développement de ces *sombres rêveries*. J'ai été très frappé, lors d'une séance que la Société Bergson consacrait à la technique, de la façon dont un philosophe estimable comme Edouard Le Roy se refusait à admettre qu'il y eût rien dans la situation présente de l'humanité qui ne se fût déjà rencontré en mainte autre occasion. Le bon sens, à l'en croire, commandait de penser que l'humanité se remettrait une fois de plus après cette grave indisposition.

Je n'hésite pas à dire pour ma part qu'il me paraît indispensable de prendre le contrepied exact d'une telle attitude. Elle consiste, au fond, à proclamer plus ou moins explicitement qu'il n'y a qu'à repartir sur de nouveaux frais et à faire, somme toute, comme si de rien n'était. Ces expressions, d'une platitude agressive, traduisent de façon caractéristique ce qu'on peut appeler le dogmatisme des *esprits posés*. Mais il importe de voir que l'*esprit posé* puise ses tranquilles certitudes dans un monde qui lui apparaît comme normalement constitué, bien que susceptible d'être progressivement aménagé de façon plus conforme aux exigences d'un être raisonnable. Je puis ici apporter un témoignage personnel : ce monde, spontanément regardé comme doté d'une constitution normale, bien que tout de même perfectible sous tel ou tel de ses aspects, est celui où nous avons vécu à la fin du siècle dernier et pendant les toutes premières années de ce siècle-ci. Seulement il ne suffit pas de dire que ce monde-là est en ruines : nous nous rendons bien compte aujourd'hui qu'il n'a pas été pulvérisé par accident, mais qu'il portait au fond en lui-même le principe de sa destruction; et, sur ce point, il serait certainement imprudent de dénier toute valeur à la critique marxiste. Mais cette constatation qui vise le fond des choses porte un coup mortel à la conscience que l'*esprit posé* s'imaginait

avoir de lui-même : conscience qui, à la lumière de ce que nous avons vécu, apparaît comme présomption pure. A la lumière de ce que nous avons vécu, dis-je, car précisément nous sommes bien dans un domaine où les mots, *comme si de rien n'était*, apparaissent comme scandaleux non-sens. Certes, nous n'avons pas été seulement éprouvés, au sens où l'a été quelqu'un qui a été victime d'un accident ou qui a passé par une maladie. Nous avons été instruits. Quelque chose nous a été révélé; ou du moins aurait dû nous être révélé; un abîme s'est ouvert sous nos pas. Je serais tenté de penser ici à l'éruption qui révèle la présence d'un foyer central dont l'existence était insoupçonnée, mais qui cependant était là, et persiste.

Mais on peut se demander si un historicisme quel qu'il soit — et particulièrement un historicisme marxiste — ne tend pas précisément à obturer en nous cette conscience d'un foyer central, c'est-à-dire, au fond, de puissance démoniaque, dont on s'efforcera de rendre compte, d'autre part, par les moyens dont dispose une psychanalyse généralisée, en faisant appel à l'imagination collective ou à telles entités du même ordre. Ici encore, nous sommes en présence de l'esprit posé qui s'accorde à lui-même un certificat d'exemption par rapport aux délires ou aux aberrations dont il entreprend de décrire la genèse. Cette prétention, cette postulation est à la base des *Congrès* : « Nous autres, qui sommes des êtres raisonnables et qu'on s'accorde à juger compétents en la matière, nous nous réunissons pour examiner ensemble... » Il est évident que, dans certains domaines, cette prétention ou cette postulation ne saurait être critiquée : des urologues ou des cardiologues ont intérêt à se rencontrer pour échanger leurs observations sur des affections tout à fait déterminées et localisées, qui sont justiciables d'une thérapeutique appropriée. Plus au contraire il s'agit de maux dont, en un certain sens, nul d'entre nous ne peut se regarder comme indemne — plus l'attitude qui commande de semblables rapprochements apparaît factice et, au fond, condamnable (dans la mesure où elle comporte une illusion sur nous-mêmes, un mensonge); notons cependant qu'à mesure que ces maux iront en s'é-

tendant et en s'approfondissant, ces tentatives désespérées et, au fond, contradictoires iront fatalement en se multipliant, et le trop visible échec auquel elles se heurteront ne fera qu'accroître le désespoir qui leur a donné naissance. Ceci est vrai au premier chef de l'ordre politique, pour autant que celui-ci ne se laisse plus dissocier de l'ordre économique d'une part, moral et religieux de l'autre. Nous abordons ainsi, de biais, une idée qui me paraît importante.

Les esprits optimistes paraissent puiser aujourd'hui un réconfort dans le fait qu'une certaine unité planétaire tend à s'instaurer sous nos yeux à la faveur des techniques modernes. Mais la question est de savoir si une unification de cette sorte, qui se traduit surtout par la suppression pratique des distances, présente une incidence spirituelle positive. Or, justement, rien n'est moins sûr, et on peut craindre que le Congrès et la Conférence internationale, avec tout ce qu'ils ont de spécieux et de stérile, ne correspondent justement au mensonge d'une fausse unité.

Ceci apparaît, il me semble, en pleine lumière, pour peu qu'on prenne la peine de réfléchir sur ce que peut être une unité spirituelle authentique. En effet, si, au lieu de se contenter d'opérer sur une idée toute faite, on fait l'effort de s'interroger sur l'idée d'unité, on découvre qu'elle est irrémédiablement ambiguë, sinon en elle-même, tout au moins quant à sa puissance d'application. Dire que deux choses n'en font plus qu'une, c'est dire qu'entre elles s'est produite une coalescence telle que par exemple on ne peut prendre l'une de ces deux choses sans prendre l'autre en même temps. Primitivement distinctes, elles forment maintenant un tout qui ne se laisse plus décomposer qu'idéalement. On pourra d'ailleurs imaginer dans l'abstrait plusieurs cas différents : ou bien l'unification se fait par réduction, ou bien non; s'il y a réduction, cela signifie que l'une de ces deux choses perd une partie de ses caractères propres pour se confondre avec l'autre; l'unification est liée ici à un appauvrissement de l'une, ou de l'autre, ou de toutes les deux. Si au contraire il n'y a pas réduction, il pourra théoriquement se faire que la coalescence se produise sans qu'aucune des deux choses soit en rien modifiée. A dire la vérité, je ne

suis même pas sûr que ceci soit physiquement possible, et dans l'ordre biologique c'est presque certainement inconcevable; enfin, sur le plan spirituel, cela ne peut même pas être imaginé. Il est vrai que dans l'ordre de l'esprit la notion même de coalescence paraît tout à fait inapplicable. Il semble au premier abord que l'unification ne puisse s'effectuer ici que par la création d'un tout, qui présente de nouvelles qualités, et à l'intérieur duquel chaque élément est comme renouvelé. Mais, même en posant une semblable synthèse, nous restons en fin de compte bien en deçà de l'unité, qui est ici en question. On pourrait à la rigueur reprendre ici l'opposition célèbre que Nygren a introduite entre l'*Eros* et l'*Agapè*, et à laquelle j'ai déjà fait allusion, et dire que l'*Eros*, pris surtout dans son sens romantique, consiste dans une certaine aspiration à se fondre dans l'autre, ou encore avec l'autre dans une unité supérieure (ou indifférenciée). L'*Agapè* est au contraire au delà de la fusion, elle ne peut prendre place que dans le monde des êtres, je dirais même des personnes, si ce terme depuis Kant n'avait été pris dans une acception beaucoup trop formelle et juridique; et le personnalisme contemporain, si confus, ne me paraît pas avoir réussi à le revaloriser. La plus haute unité ne serait-elle pas celle qui se crée entre des êtres capables non seulement de se reconnaître différents, mais de s'aimer dans leur différence même? Une semblable unité se situe à l'opposé de toute tentative de réduction; car, au fond, une réduction est toujours une disqualification.

Mais nous constatons précisément que les progrès de la technique, considérés *in concreto*, ont pour conséquence une réduction de plus en plus marquée du divers humain, un extraordinaire nivellement des sociétés, des manières de vivre. Ce nivellement a pour contrepartie un développement de l'esprit particulariste, de l'esprit de revendication dans ce qu'il a, en fin de compte, de plus haineux. Comme le dit Werner Schnee dans *le Dard*, dans le monde qui se développe aujourd'hui, chacun tend à dire : « Je ne suis pas bien, mais mon voisin n'est pas bien non plus. » Tout paraît montrer avec une clarté aveuglante qu'une certaine réduction à un même dénominateur ne peut développer que le ressen-

liment dans le monde. Ceci pourrait d'ailleurs être illustré de façons très diverses. Il est parfaitement clair que les moyens techniques viennent se placer d'eux-mêmes à la disposition d'une idéologie, qu'elle soit d'ailleurs marxiste, fasciste, etc., et des slogans dans lesquels elle prend corps. Mais il apparaît non moins clairement — et il conviendrait de se demander pourquoi — qu'une idéologie ne peut pas être un foyer d'amour, qu'au sens le plus profond du mot elle ne peut être une religion, mais seulement une pseudo-religion et une contre-religion : ce sont là en particulier les caractères du communisme, bien qu'en un certain sens il tire sûrement parti de la fallacieuse analogie qu'il présente avec le message évangélique, et que ce soit peut-être cette ressemblance spécieuse, dont beaucoup d'ignorants et de naïfs sont dupes, qui lui communique une partie de sa force de propulsion. Mais on peut, je crois, poser ici sans hésitation quelques affirmations très simples.

L'idéologie aspire par nature à devenir propagande — c'est-à-dire transmission automatique de formules magnétisées par une passion d'essence au fond haineuse, et qui ne prend corps qu'à condition de s'exercer contre une certaine catégorie d'humains élus comme boucs émissaires : les juifs, les chrétiens, les francs-maçons, les bourgeois, etc., tout cela suivant les cas. Rien n'est d'ailleurs plus frappant que de voir avec quelle facilité s'opère la substitution d'un bouc émissaire à un autre.

Cette propagande s'exerce assez difficilement sur l'individu doué de sens critique, elle risque même de l'irriter et de le mettre en état de défense; au contraire, elle trouve dans les masses un terrain d'élection; mais c'est encore trop peu dire.

C'est la propagande qui tend à constituer la masse comme telle, en répandant chez les individus qu'elle tend à agglutiner, *en les électrisant*, l'illusion qu'ils peuvent accéder à une conscience de masse, et que cette masse constitue quelque chose de plus réel et de plus valable que ce qu'ils sont lorsqu'ils sont pris séparément.

Cette même propagande utilise, bien entendu, le sentiment de puissance qu'éprouvent les individus à se voir réunis en

grand nombre autour d'un même objet. L'analogie avec les grandes assemblées religieuses est ici la plus trompeuse qui soit. Car, dans une assemblée religieuse digne de ce mot, toute l'attention est portée vers une certaine réalité transcendante et mystérieuse. Ici au contraire l'objet n'est que prétexte, et c'est au fond elle-même que la foule tend à prendre pour idole. L'incroyable méprise de certains sociologues du début du siècle a consisté, disons-le en passant, à interpréter à partir de ce collectif dégradé les faits religieux eux-mêmes. Les réunions monstres qui se sont multipliées depuis un quart de siècle ont justement pour but de favoriser cette sorte d'*autolâtrie* collective, qui d'ailleurs par définition ne peut se reconnaître pour telle, l'habileté des organisateurs consistant toujours à faire en sorte que le prétexte ne soit pas saisi comme simple prétexte. On peut penser, je le dis en passant, que les Eglises commettent une grave imprudence lorsqu'elles favorisent pour leur compte des manifestations plus ou moins exactement calquées sur celles dont je viens de parler; car ces manifestations déclenchent des forces incontrôlables qui risquent de s'exercer à l'encontre de la vraie foi.

Il conviendrait de parler ici, une fois encore, de la tentation du nombre qui est sûrement une des plus redoutables que connaisse l'homme contemporain, ainsi que du prestige des statistiques, auquel on peut dire qu'à l'heure présente aucun corps constitué ne parvient à se soustraire, même celui dont les fins sont les plus spirituelles (qu'on songe, par exemple, aux statistiques paroissiales ou diocésaines portant sur le nombre des communions). On ne saurait le répéter, je pense, avec trop de force et d'insistance, c'est uniquement à condition de se soustraire à cette fascination du nombre qu'on peut espérer demeurer dans le spirituel, c'est-à-dire dans la vérité. Mais il faut bien dire que, dans le monde où nous sommes, tout semble s'agencer de la façon la plus visible et la plus tyrannique pour nous persuader du contraire. Une éthique de mensonge est en train de s'élaborer, qui commande à l'individu de s'anéantir devant cette multitude dont il n'est qu'un élément insignifiant et éphémère.

Ceci ne signifie du reste aucunement qu'on puisse, ou à

fortiori qu'on doive tenter de restaurer l'individualisme périmé, dont le XIX^e siècle nous a présenté tant d'expressions variées et même irréductibles. Là aussi une illusion est à dénoncer, aussi funeste que l'illusion du nombre, avec laquelle elle a parfois, notamment dans l'Allemagne contemporaine, contracté l'alliance la plus funeste : je veux dire l'illusion du biologique. On peut dire que tout ce qu'il y a de faible, de caduc et d'ailleurs de néfaste dans l'œuvre de Nietzsche tient au prestige que le biologique a conservé pour lui. Il a admiré Dostoïevski peut-être parce qu'il ne l'a connu que très superficiellement; s'il avait lu ses grandes œuvres, ou bien il aurait reconnu en lui son plus redoutable adversaire, ou il se serait converti, car il est probable que chez personne plus que chez Dostoïevski la tentation du biologique n'a été effectivement surmontée. Et il y a en même temps chez lui de quoi dépasser infiniment l'individualisme tel qu'on le trouve encore chez Ibsen, pour ne pas parler de Stirner et des anarchistes.

Ainsi, ce n'est pas l'individu défiant la masse qu'il s'agit d'exalter, et à la vérité il n'est question d'exalter personne. Par des chemins sinueux, et peut-être hasardeux, nous cherchons à scruter ce que, dans le titre de mon exposé, j'ai désigné sous le nom de conscience eschatologique. Elle se définit déjà pour nous négativement par le refus catégorique d'adhérer à une philosophie des masses qui s'appuie sur la considération des techniques, et de l'apport fourni par ces dernières à ce qu'il serait sans doute bien téméraire d'appeler la civilisation. Par un refus non moins déterminé de se rallier à l'optimisme des esprits « posés » qui, sans d'ailleurs oser souscrire aux affirmations redoutables et grandioses de Hegel, restent à mi-côte et se plaisent à penser qu'au prix de certains excès regrettables l'histoire assure peu à peu la réalisation des exigences moyennes, auxquelles se reconnaissent les esprits posés.

De cette conscience eschatologique, considérée maintenant de façon plus positive, quelques très rares rescapés des camps d'extermination nous ont rapporté des témoignages dont il est douteux que la valeur puisse être estimée trop haut. Il suffit de songer à ce que, dans l'horreur d'Auschwitz

ou de tel autre bague, furent un Jacques Lèvy, un recteur de Pont-Aven, un Edmond Michelet. Mais, dans la perspective que je tends à adopter, la question se pose de savoir si ces camps ne peuvent pas en quelque façon être regardés comme la figure anticipée et sinistrement caricaturale du monde qui vient. La généralisation de certains procédés qui s'étendent aujourd'hui à une portion de plus en plus considérable d'un continent que nous crûmes civilisé prend à cet égard une signification terriblement révélatrice. Un aspect essentiel de la conscience eschatologique ne consisterait-il pas à reconnaître ce phénomène dans toute son ampleur, dans sa réalité spécifique, à bien voir qu'on se rend coupable d'un mensonge quand on prétend assimiler aux atrocités dont d'autres siècles ont été témoins les horreurs auxquelles nous assistons nous-mêmes ? En ces siècles révolus, les principes fondamentaux d'un ordre humain n'avaient pas encore été reconnus et proclamés. Aujourd'hui, il est contrevenu systématiquement à ces principes qui sont bien connus ; bien plus, par une impudence sans exemple, ceux-là mêmes qui les foulent aux pieds ne cessent de les invoquer, et de s'autoriser des idées (démocratie, liberté, etc.) dont le règne qu'ils entendent instaurer consacrerait la ruine définitive. J'ajouterais volontiers que, dans ces conditions, il y a place, chez le philosophe lui-même, pour une sorte de récollection ou de remembrement de tout ce qui a été ainsi gaspillé, jeté au vent, profané...

Mais, demandera-t-on, cette conscience vespérale est-elle proprement eschatologique, en particulier chez le philosophe ? Celui-ci peut-il vraiment adhérer en toute sincérité à l'idée d'un évènement supra-historique qui viendrait en quelque sorte du dehors mettre un terme à l'histoire ? Il y aurait ici beaucoup à dire : je répondrai tout à fait en gros que nous assistons aujourd'hui à une problématisation universelle de ce qui, aux époques antérieures, était d'une façon quasi générale regardé comme allant de soi, et d'autre part que ces problèmes indéfiniment multipliés comportent de moins en moins de solutions. Ne serait-on pas fondé à dire qu'à partir du moment où la réflexion s'attaque, pour la désintégrer, à l'unité même du vécu, — et il faut entendre

par là avant tout l'acte de vivre et de donner la vie, — à partir du moment où les *pourquoi* prolifèrent indûment, il arrive ceci que les questions mêmes qui portent sur le *comment* deviennent progressivement insolubles. Un monde où on a pu voir proposer l'attribution d'un salaire à la mère de famille est de toute évidence un monde où les racines mêmes de la vie sont empoisonnées. C'est d'ailleurs de ce même point de vue que l'étatisme apparaît comme fléau majeur, avec l'illusion démente qui pousse les hommes à se décharger sur l'Etat des tâches qu'ils ne sont plus capables d'assumer, comme si cet Etat surmené ne devenait pas le symbole d'une impuissance déguisée sous les apparences du pouvoir absolu. C'est dans cette ligne que le philosophe, considérant impartialement ce qui se passe sous ses yeux, peut être amené à se demander si nous n'allons pas vers un terme de l'histoire, et si la bombe atomique n'est pas comme le symbole réel de la tendance qui pousse notre espèce à l'auto-destruction. Certes, c'est dans une tout autre dimension que peut intervenir l'idée positive de l'*eschaton* telle qu'elle est présentée dans les Livres Saints. Mais on peut se demander si ce que j'ai tenté d'évoquer dans ces pages ne constitue pas comme le vêtement sensible et historique sous lequel se présente à nous un événement qu'il appartient à la foi seule, non certes de saisir, mais de pressentir dans sa réalité positive.

Sans doute entreprendra-t-on ici de me pousser dans mes retranchements; et me dira-t-on : « Croyez-vous de bonne foi et en toute sincérité que cet événement apocalyptique soit proche ? » Mais je ne crois pas qu'à une telle question il soit possible de répondre par un oui ou par un non. Parce qu'il est de mon essence de créature prisonnière du sensible et du monde d'habitudes et de préjugés dans lequel je suis engagé d'être à jamais divisée, ce moi captif ne peut que répondre : « Non, je n'y crois pas » ; et tantôt il s'abandonne au désespoir pur et simple, tantôt, mais de plus en plus difficilement, il se réfugie en quelque pensée optimiste, quelque « si après tout ! ». Seulement il se passe ceci qui est d'une importance décisive : c'est que ce moi captif ne peut pas en toute sincérité déclarer qu'il est moi-même. J'ai

conscience de ne pas me réduire à ce moi captif; le moi de l'amour et de la prière s'en proclame distinct, bien qu'entre l'un et l'autre il y ait beaucoup plus qu'une simple cohabitation. Or c'est ce moi de l'amour et de la prière qui peut seul devenir conscience eschatologique. Il ne lui est pas donné d'ailleurs de prophétiser : il outrepasserait sa condition en prophétisant. Mais il lui appartient de se préparer à cet avènement : comme le condamné qui procède à sa dernière toilette avant l'exécution. Cette préparation ne saurait en réalité rien avoir de funèbre, au contraire : elle ne peut se réaliser que dans la joie — cette joie d'être à la fois un et plusieurs qui est ecclésiale en son essence. Incompréhensible pour le moi captif, elle est comme une réponse anticipée à un appel pressenti, mais qui, n'en doutons pas, deviendra toujours plus distinct et plus instant — l'appel que les esprits « posés » se sont condamnés à ne jamais percevoir.

II

L'HOMME CONTRE L'HISTOIRE

Il n'est certes pas question pour moi qui suis philosophe et dramaturge de hasarder aujourd'hui rien qui ressemble à une prophétie. Je l'ai dit expressément : entre le mode de pensée du philosophe et celui du prophète, il n'y a pas de confusion possible. En dernière analyse le philosophe ne dispose que d'un instrument unique, et cet instrument c'est la réflexion. Je ne conteste d'ailleurs pas, bien au contraire, que cette réflexion elle-même prenne sa source dans ce que j'ai appelé une intuition aveuglée. Mais si l'on peut parler d'intuition aveuglée ou bloquée, cela signifie que cette intuition chez le philosophe n'a pas le pouvoir comme chez le poète, et à fortiori chez le prophète, de se formuler directement. Elle en est réduite à alimenter souterrainement une réflexion qui ne peut s'exercer que sur l'expérience commune telle qu'elle s'offre à un esprit de bonne foi.

Mon propos est très précisément le suivant : quelque espoir que nous gardions et que nous soyons tenus de garder jusqu'au bout, il n'en est pas moins vrai, indiscutablement vrai, que nous avons devant nous la possibilité d'une catastrophe qui risque d'entraîner la disparition de tout ce qui donne à la vie sa valeur et sa justification. Le fait que cette possibilité soit devant nous constitue à lui seul une donnée qui est assurément de nature à susciter, je dirais même à imposer, le plus tragique des examens de conscience. C'est à cet examen que je voudrais procéder.

Je prendrai comme point de départ la préface que j'ai écrite pour *la Vingt-cinquième Heure*. Je rappelle les paroles de Trajan dans ce livre : « La civilisation occidentale, dans sa dernière phase de progrès, ne prend plus conscience de l'individu et rien ne laisse plus espérer qu'elle le fasse jamais. Cette société ne connaît que quelques-unes seulement des dimensions de l'individu, l'homme intégral pris individuellement n'existe plus pour elle. L'Occident a créé une société semblable à la machine. Il oblige les hommes à vivre au sein de cette société et à s'adapter aux lois de la machine. Lorsque les hommes ressembleront aux machines jusqu'à s'identifier à elles, alors il n'y aura plus d'hommes sur la terre. » Comment ne pas évoquer ici en même temps un livre qui a paru depuis *la Vingt-cinquième Heure*, et pour lequel je sais d'ailleurs que Virgil Gheorgiu éprouve comme moi-même la plus grande admiration, je veux dire le *1984* de George Orwell ? Livre hallucinant et qui dépasse en portée tous les romans d'anticipation connus, sans doute parce qu'il se borne à nous présenter la figure complète de ce qui existe déjà à peu près dans tous les pays à l'état d'ébauche. Je considère d'ailleurs le fait que ce livre, en France au moins, n'a obtenu aucun succès comme un fait assez grave : il ne peut guère s'expliquer en effet, à mon sens, que par une sorte de lâcheté profonde : les gens ont peur de voir au fond de cette espèce de miroir magique l'image du monde qui sera demain le nôtre si nous n'avons pas le courage de le refuser, serait-ce même par le martyre.

Mais dans de nombreux milieux une sorte de glissement ou de dérive tend à se produire qui ne saurait, je crois, être dénoncée trop expressément. Je veux dire que cette valeur de l'individu, disons du reste plutôt de la personne, qui est postulée dans le livre de Gheorgiu et dans celui d'Orwell, tend aujourd'hui à être sournoisement mise en question : je ne parle pas ici des fanatiques, mais d'esprits qui se croient de bonne foi et qui se laissent, en réalité, intimider par des verdicts prononcés au nom de l'histoire, mieux vaudrait dire d'une philosophie de l'histoire qui pourtant ne résiste guère à l'examen. C'est très précisément ici que doit

intervenir l'examen de conscience auquel chacun de nous est tenu de se livrer aujourd'hui.

Rien n'est plus courant aujourd'hui que d'entendre dénoncer, par des hommes d'allégeance marxiste, la philosophie de la personne comme l'expression hypocrite d'une société bourgeoise uniquement préoccupée de sauvegarder ses privilèges, mais soucieuse de dissimuler ses fins véritables et égoïstes sous des apparences universalistes. Nous reconnaissons ici un type de sophisme étrangement répandu de nos jours, et dont les staliniens sont d'ailleurs bien loin d'être les seuls à se rendre coupables : c'est ainsi qu'il se rencontre bien souvent chez Sartre. Il n'est pas question de contester que l'idée de la personne et des droits de la personne ait été souvent utilisée en surface et pour les besoins de la cause par des hommes qu'animait en réalité une volonté d'oppression au bénéfice de leur clique ou de leur caste. Mais il n'y a rien là qui permette de jeter le discrédit sur les idées elles-mêmes, et il faut au contraire maintenir avec la plus grande force que celles-ci, à condition bien entendu qu'elles ne restent pas de pures abstractions, ne se réduisent pas à des mots, mais au contraire tentent de s'incarner dans les mœurs et les institutions, constituent la seule sauvegarde imaginable contre un état de barbarie technocratisée qui est peut-être ce que l'on peut concevoir de plus hideux.

Ici, toutefois, il convient de prévoir des objections dont il serait imprudent de sous-estimer la portée. La personne telle qu'elle a été définie, soit dans le kantisme, soit dans les conceptions plus ou moins hybrides qui s'y rattachent, la personne, dis-je, n'est-elle pas en dernière analyse quelque chose comme le résidu dévitalisé, on pourrait même dire sclérosé, d'une croyance en elle-même périmée ? Ne serait-on pas fondé à admettre que si la personne est digne d'inspirer le respect, c'est uniquement dans la mesure où elle bénéficie encore de l'aura qui entoure la créature formée à l'image du Créateur ? Sans doute, Kant et les kantiens sont bien loin de songer à justifier ainsi le respect de la personne humaine, et c'est au contraire, au moins en ce qui concerne l'auteur de *la Critique de la Raison pratique*, à partir de la

personne considérée comme sujet autonome qu'ils prétendent s'élever à une religion susceptible d'emporter l'adhésion de la conscience. Mais il est impossible de s'attacher exclusivement à la lettre d'un système philosophique ou encore à l'expression élaborée qu'il prétend donner de lui-même. Une pensée comme celle de Kant, ou même de ses plus fidèles disciples, ne peut pas être séparée d'une certaine atmosphère dans laquelle elle s'est développée; c'est à peu près ce que Jean Guittou, de nos jours, a étudié sous le nom de mentalité. Il ne serait probablement pas excessif de dire que c'est véritablement dans une semblable atmosphère qu'une pensée puise l'oxygène dont elle a besoin pour vivre. Personne ne peut contester que l'atmosphère vitale du kantisme ait été une atmosphère chrétienne et même piétiste. Mais comment ne pas voir que sous des influences multiples, dont certaines ont été d'ailleurs très utilement repérées par l'analyse marxiste, cette atmosphère s'est transformée ? Dès lors, n'est-on pas fondé à se demander si les idées elles-mêmes ne sont pas vouées à périr justement parce que le milieu, si j'ose dire, fluidique qui leur était nécessaire a disparu ? A cet égard, on ne saurait accorder trop d'importance à l'événement nietzschéen : si Dieu est mort, si l'idée de la créature conçue à l'image de Dieu est par là même périmée, ne sommes-nous pas tenus de tirer les conséquences de ce fait, et de reconnaître que l'idée de personne humaine elle-même est aujourd'hui sans racine, qu'elle n'est qu'une survivance et peut tout au plus donner lieu à des développements académiques et exsangues ? Il n'y a probablement pas de question plus grave. Mais il importe d'être en garde contre les confusions possibles. Ici le philosophe est véritablement chez lui, dans son domaine propre. Je l'ai dit, la vaticination n'est point son affaire. Mais plus qu'à aucune autre époque son œuvre doit être une œuvre de discernement.

Nous avons d'abord à considérer une situation de fait, qui doit être reconnue et même explorée avec la précision et l'intrépidité du chirurgien qui s'efforce de déterminer la nature et les limites d'une lésion.

Il me paraît tout à fait évident qu'en fait les techniques

d'avilissement n'ont pu se constituer qu'à partir d'une situation qui comportait la négation radicale — mais non pas d'ailleurs toujours explicite — du caractère sacré que le christianisme attribuait à l'être humain. Si beaucoup d'entre nous sont aujourd'hui irrésistiblement tentés de déclarer « l'homme est en agonie », cette constatation se présente de toute évidence comme articulée à l'affirmation nietzschéenne de la mort de Dieu. Ceci pourrait être très longuement développé, notamment par l'étude de la mentalité matérialiste qui s'est si étrangement modifiée, je l'ai souvent fait remarquer, depuis la fin du XIX^e siècle. La plupart des matérialistes du XIX^e siècle étaient des hommes qui se comportaient en fait comme s'ils entretenaient les croyances mêmes qu'ils déclaraient avoir perdues. C'est qu'ils bénéficiaient encore, sans d'ailleurs s'en rendre aucunement compte, d'un climat chrétien. Aujourd'hui, on peut dire qu'il n'en est plus de même et que le matérialiste tend à vivre en matérialiste; nous commençons à savoir ce que cela signifie.

Mais c'est ici que se pose une question dont l'importance est décisive : il s'agit de savoir quelle attitude, en tant que nous restons des consciences, en tant que nous restons et voulons rester des êtres libres, nous avons à adopter en face de cet enchaînement. Il est essentiel d'observer, en effet, que cet enchaînement ne saurait en aucun cas nous imposer un jugement de valeur sur lui, sur sa signification. Soyons plus précis : il existe à n'en pas douter — et c'est ce que je disais lorsque, tout à l'heure, je parlais de glissement ou de dérive — une tentation de se mettre en quelque sorte à la remorque de l'événement et de lui conférer une estampille, un titre de validité. Mais il suffit que cette tentation soit pensée comme tentation pour que, du même coup, nous nous dégagions de l'étau dans lequel nous risquons autrement de nous laisser prendre. Je veux dire par là que notre situation historique elle-même se transforme, à partir du moment où nous nous mettons délibérément en garde contre ce que l'on pourrait appeler la séduction qui émane toujours de l'événement, lorsque celui-ci est suffisamment massif. Il nous incite, le plus souvent, très dangereusement à inflé-

chir notre façon d'apprécier rétrospectivement tous ceux qui ont précédé. Ceci a été particulièrement sensible en 1940. Il s'est trouvé un grand nombre d'esprits faibles pour voir dans notre désastre quelque chose comme un Jugement dernier en miniature, et nous pouvons être certains dès à présent que si, ce qu'à Dieu ne plaise, un raz de marée soviétique venait déferler à travers l'Occident, il se produirait exactement le même phénomène sur une échelle beaucoup plus vaste, d'autant que dans ce cas se trouverait déjà élaborée l'idéologie susceptible de favoriser cette interprétation. C'est donc dès maintenant, profitant de ce que, malgré la panique qui déjà se manifeste, un certain sang-froid reste malgré tout possible, pourvu qu'on soit fermement résolu à le conserver, c'est donc dès maintenant, dis-je, que nous sommes tenus de faire appel aux puissances de réflexion pour exorciser, si j'ose dire, ce fatalisme naissant. On trouvera d'ailleurs ici le plus grand profit à méditer sur ce qui s'est passé pour le nazisme, à se rappeler combien la tentative a pu être forte, à plusieurs reprises, de croire qu'il avait gagné la partie. Songeons à ce que pouvait être notre état d'esprit à la veille d'El-Alamein, et lorsque rien ne permettait encore d'affirmer que Stalingrad tiendrait jusqu'au bout. Ce n'est pas d'ailleurs que la situation soit identique.

Quelque jugement qu'on porte sur le communisme, on ne peut pas douter que sa signification et sa portée soient incomparablement plus grandes que celles de l'hitlérisme; et nous voyons très clairement comment il peut se faire que des esprits dépourvus d'une armature intellectuelle et morale suffisante en viennent à s'imaginer de bonne foi qu'il est dans le sens de l'histoire, au lieu que le nazisme correspondait à un mode de pensée régressive. Il se peut cependant que l'opposition soit ici beaucoup plus superficielle qu'on veut bien le croire. Je suis profondément convaincu que l'expression même de « sens de l'histoire » répond à une notion extrêmement vague ou à tout le moins équivoque et qu'une pensée maîtresse d'elle-même se doit de dissoudre.

Depuis quelques années, on a rappelé un certain nombre de pronostics formulés en général par de grands libéraux français du XIX^e siècle, avant tout par Tocqueville, mais

aussi par le critique remarquable et trop oublié que fut Emile Montaigu. Je citerai ici quelques lignes de ce dernier qu'on trouvera dans le livre de Gonzague de Reynold sur *le Monde russe*. Ce texte absolument prophétique, dont malheureusement Gonzague de Reynold ne donne pas la référence exacte, date d'après la Commune. « Ne verra-t-on pas un jour, demande Montaigu, et dans les conditions les plus redoutables pour l'Europe, la Russie reprendre ses desseins de domination universelle et d'envahissement, dont la démocratie elle-même, de son propre aveu, poursuit la réalisation. Quel est l'Attila secret, quel est le Tamerlan inconnu qui a rêvé une semblable conception ? Ces noms sont ici parfaitement à leur place, car il ne s'agit de rien moins cette fois que de la conquête même du monde civilisé. C'est la guerre, la guerre déclarée ouvertement non point pour telle ou telle cause isolée, ni pour tel ou tel pays, mais pour toutes les causes et pour tous les pays à la fois. Remarquez ici le pas gigantesque que la Révolution vient de faire dans cette voie d'universalité où elle s'est engagée. Ici, non seulement les prétentions sont universelles, mais la stratégie et la tactique sont universelles aussi. Autrefois, dans les luttes que livrait la démocratie, il n'y avait jamais qu'un point de l'espace qui fût intéressé à l'issue de la bataille. Cette fois, le repos de l'Europe entière est enveloppé dans les chances de chacun de ces combats. Cette doctrine nous déclare nettement qu'il n'y a plus qu'une seule et même démocratie, réglée par un seul et même désir, un même vouloir, un même intérêt; qu'Angleterre, Allemagne, France, Belgique ne sont que les noms des localités où elle se propose de livrer ses futures batailles, les expressions géographiques qui lui serviront seulement à rappeler les chances heureuses ou malheureuses qu'elle rencontrera dans le cours de la lutte. Ce n'est rien de moins qu'une moitié de l'humanité civilisée qui se propose de se jeter sur l'autre et qui en fait nettement l'aveu. Si cela n'est pas grand, c'est au moins aussi gigantesque qu'on puisse le souhaiter. En tout cas, cela dépasse, et de beaucoup, les rêves des ambitions les plus hautaines et des imaginations les plus effrénées. Ainsi, voilà la démocratie qui prend à son compte le rôle des grands

conquérants contre lesquels les docteurs se sont élevés autrefois avec tant de violence, et qui aspire ouvertement à l'empire universel. Elle ne se contente pas de rejeter tout ce qui n'est pas elle : elle annonce qu'elle n'acceptera rien qu'elle-même et qu'elle ne nous laissera pas même la liberté des djaours dans les pays musulmans. Un islamisme matérialisé, voilà la forme nouvelle que revêt la démocratie; elle ne nous propose plus d'affranchir l'humanité de toute tyrannie, elle nous apporte la sienne; elle ne nous propose plus de tolérer toutes les croyances, elle nous apporte l'intolérance de sa loi; elle ne réclame plus de nous la reconnaissance de sa liberté, elle nous demande l'obéissance à sa domination, elle est entrée dans la voie qu'ont traversée toutes les puissances enivrées d'elles-mêmes — et au bout de laquelle elles ont toujours trouvé la défaite et le tombeau. »

Cette saisissante prédiction n'est pas isolée. Quelques années plus tôt, Donoso Cortes, dont Louis Venillot devait introduire l'œuvre en France, annonçait l'événement « d'un grand empire antichrétien qui serait un empire démagogique colossal gouverné par un plébéien de grandeur satanique, l'homme du péché ». Tocqueville, dans ses *Souvenirs*, avec moins de précision, voyait lui aussi venir le danger; et que dire de cette phrase de Carnot prononcée le 17 juillet 1868 à la tribune du Corps législatif : « Si la Russie parvenait un jour à réaliser son rêve, l'envahissement total du monde slave, elle pèserait d'un tel poids sur l'Europe que l'Europe serait subalternisée. Et alors, ne nous abusons point, ce n'est pas l'élément slave qui dominerait, c'est l'élément moscovite : la civilisation asiatique triompherait avec eux de la civilisation européenne. » On peut dire, sans aucune exagération, que par des détours qui ne pouvaient alors être imaginés, et à la faveur d'une idéologie dont les principes étaient encore imparfaitement élucidés, l'événement est venu orchestrer les prédictions de ces hommes au jugement si clair. Il n'y a nullement à se demander ici, quoique la question soit par elle-même d'un très grand intérêt, comment il a pu se faire que ces évidences aient été aussi longtemps recouvertes. Ce qui apparaît aujourd'hui en pleine lumière, c'est que seules les guerres fratricides entre pays

occidentaux et pays imparfaitement occidentalisés ont pu préparer la réalisation de ces terribles prophéties.

Mais ce qui est certain, et c'est cela seul qui intéresse mon propos, c'est que les hommes que j'ai cités, et qui possédaient encore ce jugement ferme dont nous déplorons aujourd'hui l'effondrement, se seraient bien gardés de donner une valeur normative à des prévisions qui n'étaient pour eux, si j'ose dire, que des constatations extrapolées. Remarquons d'ailleurs que la lucidité de ces hommes-là est venue, à n'en pas douter, récompenser la liberté d'esprit dont ils jouissaient encore. Quand ils énonçaient ces terribles prédictions, ils faisaient vraiment abstraction de leurs dispositions naturelles, de leurs préférences. Convenons d'ailleurs que ceci leur était plus facile, parce qu'ils étaient encore à distance de l'événement qu'ils voyaient venir. Il se peut que le regard politique, à un très petit nombre d'exceptions près, exceptions réellement négligeables, soit presque inévitablement un regard presbyte. La proximité brouille tout, ne serait-ce que parce qu'elle favorise la crainte et la convoitise qui sont, en fin de compte, au départ de tous les égarements : ce sont bien la crainte et la convoitise qui sont aujourd'hui à l'origine de l'espèce de mouvement de conversion — je prends bien entendu ce mot dans son acception militaire et non religieuse — qui se dessine dans bien des fractions de l'opinion occidentale, et j'ajouterai que la présence de semblables mobiles suffit à rendre ce mouvement profondément suspect. Tout aussi suspect que « l'examen de conscience » auquel procédèrent en 1940, avec une si étrange précipitation, des hommes peut-être moins soucieux de se mettre en règle avec eux-mêmes que d'obtenir l'indulgence du vainqueur.

Encore conviendrait-il de faire ici une distinction qui me paraît très importante entre des hommes parvenus à la maturité et des jeunes gens qui, n'ayant connu l'ordre ancien que dans sa phase de décomposition, peuvent s'imaginer (non sans simplisme, bien entendu) que cet ordre était par lui-même dépourvu de toute valeur positive. Leur ignorance d'une part, le sentiment d'indignation parfaitement justifié, d'autre part, que leur inspirent des iniquités trop visibles

peuvent se conjuguer pour leur faire croire qu'il ne leur est même laissée aucune option, et qu'en dehors du suicide la seule possibilité qui leur est offerte c'est de s'adapter tant bien que mal à un ordre nouveau, dont les plus lucides ou les plus honnêtes ne contestent pas le caractère défectueux, mais qui, après un rodage suffisant, devra malgré tout pouvoir satisfaire certaines aspirations impossibles à étouffer désormais. Et voici qu'après un détour nous retrouvons une fois encore cette idée redoutable d'un sens de l'histoire, d'une pente que nous avons à épouser; on ajoutera même, si l'on va jusqu'au bout, qu'il est impossible de ne pas réduire par la force, les moyens de persuasion se révélant insuffisants, ceux qui prétendent résister à ce courant ou à cette poussée.

Cette prétention apparaît non seulement comme dangereuse, mais comme rigoureusement contraire à l'idée de la personne telle qu'elle était encore admise presque sans discussion à la fin du siècle dernier et même dans le premier quart de ce siècle-ci. Ce qui est maintenant posé en principe, plus ou moins explicitement, c'est que la personne n'a droit au respect que tout autant qu'elle consent à soumettre ses actes à ce qu'on peut appeler la régulation de l'histoire. Mais il suffit d'articuler ces postulats pour en discerner le caractère monstrueux. En fait, ce pouvoir régulateur appartient non pas à l'histoire, qui n'est à vrai dire qu'une entité, mais à des hommes qui ne peuvent être que des tyrans et, ajouterai-je, des criminels et se présentent comme les agents d'exécution de cette étrange, de cette falote divinité. Mais cette investiture — c'est bien ici le seul mot qui convienne — *qui* la leur confère ? C'est réellement se moquer que de prétendre qu'elle leur est conférée par l'histoire. Ceci n'est pas une pensée, mais un simulacre de pensée, précisément parce que l'histoire n'est qu'une abstraction. On ne peut d'ailleurs même pas ici parler d'un *consensus* effectif, car nous savons bien que ce sont des minorités agissantes qui sont à l'œuvre; il suffit, pour s'en rendre compte, de se rappeler ce que fut le nazisme à ses débuts ou ce que représentaient les maximalistes au début de la révolution russe. La vérité est qu'un petit nombre de fana-

tiques, dépourvus de tous scrupules, lorsqu'il a à faire à une masse humaine amorphe, déprimée par la misère, rongée par les divisions intestines, etc., a dans le monde d'aujourd'hui de très grandes chances, à la faveur de la propagande et de la terreur, d'exercer la puissance magnétique dont nous avons pu discerner depuis trente ans les conséquences effroyables. Il faut ajouter que, dans le même temps, les intellectuels — particulièrement les ratés ou les aigris — trouveront toujours moyen de donner à de semblables mouvements l'espèce de justification fallacieuse dont ils ont malgré tout besoin pour s'imposer aux esprits faibles. Il y a là tout un ensemble d'opérations étroitement articulées, dont il appartient à la réflexion de reconnaître la véritable nature. C'est cela, et cela seulement, qui est la vérité de ce qu'on appelle ambitieusement le sens de l'histoire.

Mais, de ce point de vue, apparaît en pleine lumière le scandale qu'il y a à prétendre sacrifier à cette espèce d'épouvantail à moineaux les libertés fondamentales de la personne. Nous avons avant tout à nous défendre contre la puissance d'intimidation qui émane de certains mots, auxquels, par le plus étrange des transferts, s'attache aujourd'hui quelque chose de la valeur sacrée que détiennent les rites religieux. Mais, précisément, c'est contre ce transfert qu'il convient d'être en garde. Rien ne s'imposerait avec un caractère d'urgence plus grande qu'une laïcisation, une sécularisation des principes sur lesquels reposent les fausses religions de notre temps. Fausses religions, dis-je, et ces mots signifient très précisément ceci : usurpation par une idéologie, qui malgré les apparences est invariablement d'essence passionnelle, d'une transcendance qui ne peut appartenir qu'à l'incréé. Il faut ajouter, et ceci est de la plus grande importance, que seule la transcendance authentique peut laisser subsister la liberté humaine. On pourra même dire réciproquement que le signe de la fausse transcendance, c'est l'atteinte qu'elle représente pour cette même liberté.

On objectera, à n'en pas douter, que les religions révélées elles-mêmes se sont trop souvent signalées par des abus de l'ordre que je viens de dénoncer. Mais cette objection-là, non seulement je ne l'écarte pas, je la fais mienne sans

l'ombre d'une hésitation, et je dirai sans ambages qu'une certaine oppression cléricale, dont les exemples ne manquent pas autour de nous, constitue une véritable trahison par rapport à l'essence du christianisme; celui-ci ne peut dénoncer les fausses religions dont j'ai parlé qu'à condition de reconnaître et de condamner ces perversions auxquelles lui-même demeure exposé dans la mesure où il est astreint à prendre des formes institutionnelles. L'Eglise est une institution humano-divine, mais c'est sous son aspect humain, trop humain, dans la mesure où elle risque toujours de succomber aux tentations nées de l'orgueil, qu'elle peut donner lieu à ces aberrations.

Ce qui rend dans la situation présente la tâche du penseur chrétien si difficile, on peut même dire si angoissante, c'est qu'il est à vrai dire dans l'obligation de faire front à la fois contre cette idolâtrie hégélianisante de l'histoire qui, en dernière analyse, doit être regardée comme une imposture, et contre des doctrines réactionnaires, au sens le plus injustifiable de ce mot, doctrines nées bien souvent de l'ignorance et de la peur, et qui aboutissent à une méconnaissance de ce qu'il peut y avoir de plus valable dans les acquisitions de la philosophie moderne. Celles-ci sont liées à un approfondissement indéniable de la notion même de liberté et de tout ce qui s'y rattache plus ou moins directement. Mais il faut déclarer que tout cela est aussi dangereusement remis en question, aussi menacé d'un côté que de l'autre. Comme il arrive toujours, on constate d'ailleurs qu'entre des erreurs de signe inverse, même si elles se combattent ou plus exactement si elles croient se combattre, il se crée invariablement une coalition de fait. En clair, rien ne peut mieux servir le communisme que l'esprit de réaction sur le plan social et religieux, et, ajouterai-je, rien ne peut mieux être exploité par les athées qu'un cléricalisme qui tend à faire de Dieu un autocrate servi par une caste sacerdotale qui a partie liée avec les dictatures.

Je ne méconnaiss certes pas le caractère inquiétant et même superficiellement décourageant d'un semblable diagnostic. Mais il présente selon moi l'inestimable avantage de nous aider, par une sorte de choc en retour, à discerner

la seule voie qui s'offre à nous, si nous ne voulons pas nous rendre complices, ne disons pas seulement d'une catastrophe, mais du plus grand crime que l'humanité ait jamais accompli contre elle-même.

Entendons-nous bien : il ne saurait évidemment s'agir de définir ici rien qui ressemble à une ligne d'action sur le plan politique. Il s'agit beaucoup plutôt d'une attitude intérieure; mais cette attitude intérieure ne saurait rester à l'état de simple disposition, elle doit se traduire par des actes, et cela au niveau où chacun de nous se trouve placé; je veux dire par là qu'il ne s'agit pas d'empiéter, comme c'est, hélas! beaucoup trop souvent le cas pour les intellectuels, sur des domaines où nous sommes dépourvus de toute compétence, cela, par la signature d'appels, de manifestes, etc. Je ne forcerai guère ma pensée en disant que ce sont là, trop souvent, de menues escroqueries. Mais en revanche il est à la portée de chacun de nous, dans l'ordre qui est le sien, dans la profession qui est la sienne, de poursuivre une lutte sans relâche pour l'homme, pour la dignité humaine, contre tout ce qui, aujourd'hui, menace de les anéantir. C'est sans doute avant tout sur le terrain du droit proprement dit que cette lutte doit se poursuivre, car, il faut le reconnaître, la notion même de droit aujourd'hui n'est plus reconnue, n'est plus comprise. Les hommes de ma génération peuvent attester là qu'il s'est produit dans cette zone un effondrement dont, il y a trente ou quarante ans, personne n'aurait seulement pu avoir l'idée. Et ici encore nous retrouvons le même phantasme que je n'ai cessé de dénoncer : je veux dire la notion d'un sens de l'histoire constituant le discriminant au nom duquel certains êtres devraient être préservés ou même exaltés, d'autres écartés, voire anéantis.

Les exemples pourraient être multipliés. Mais je me bornerai à évoquer ce que furent en France les tribunaux d'exception pendant les années qui suivirent la Libération. Les règles élémentaires du droit furent ici littéralement foulées aux pieds. On osa constituer des jurys où siégeaient ceux-là mêmes qui auraient dû être récusés, je veux dire les victimes ou leurs proches; bien plus, c'est pour la raison précise pour laquelle ils auraient dû être récusés qu'on leur accor-

dait le pouvoir de juger ceux dont ils estimaient avoir à se plaindre et qui d'ailleurs, bien souvent, n'avaient été arrêtés que sur des dénonciations anonymes. Si l'on en avait le loisir, et si on ne risquait pas d'être aussitôt étouffé par le dégoût et l'horreur, il faudrait reprendre les tentatives de justification qu'une certaine presse, en plein accord, hélas ! avec certains de nos gouvernants d'alors, entreprit de donner de ces honteuses pratiques. On peut dire, en langage abstrait, que ce qui se trouvait ici consacré, c'était à vrai dire le monstrueux principe de *l'inégalité* devant la loi, c'est-à-dire, bien entendu, la négation de la loi. Car il faut maintenir comme un véritable axiome que la loi et l'égalité devant la loi sont corrélatives et qu'on ne peut s'attaquer à l'une sans supprimer l'autre. Mais à partir du moment où intervient le culte de l'histoire, du dynamisme historique, etc., ces notions-là s'effondrent et, avec elles, tout ce qui peut être désigné sous le terme de civilisation.

Je dis civilisation : sans doute hésiterais-je à parler de civilisation chrétienne. C'est là une expression dont on a dangereusement abusé et à laquelle, dans les circonstances actuelles, il est probablement illicite de recourir sans des réserves multiples qui reviennent en somme à dépouiller ces mots de leur signification première. Je dirai sans y insister que même si, comme c'est selon moi indubitable dans le conflit actuel, nous ne pouvons pas ne pas nous placer du côté de l'Amérique, cela ne nous autorise pas à dire, purement et simplement, que celle-ci est le champion de la civilisation chrétienne, car, après tout, par bien des côtés, le mode de vie pratiqué et préconisé outre-Océan est fort loin de paraître conforme aux exigences évangéliques. Il suffit, pour s'en rendre compte, de penser aux stipulations raciales qui sont en vigueur dans de nombreux états et à bien d'autres faits que chacun de nous peut connaître. Tout ce qu'on peut dire, tout ce qu'on doit concéder, c'est que, de ce côté, la liberté garde malgré tout des chances qui, pour un temps indéfini, paraissent au contraire complètement perdues dans l'autre camp. Ceci suffirait à nous dicter notre choix si nous avions à choisir — ce qui d'ailleurs en un certain sens n'est pas le cas, mais en même temps avouons

que la question se pose en des termes qui excluent la possibilité de rien qui ressemble à un esprit de croisade. J'observerai d'ailleurs que ces mots « esprit de croisade », dans le monde qui est le nôtre, qui est devenu le nôtre, ne peuvent pas ne pas éveiller la méfiance, qu'ils ne sont guère séparables d'un bellicisme auquel, pour autant que cela nous est possible, nous sommes tenus en nous et hors de nous d'opposer le plus rigoureux des refus — ceci ne voulant d'ailleurs pas dire que le mot neutralité, dont certains en France ont fait un si imprudent usage au cours de ces derniers temps, présente une signification quelconque. Ici encore, entre un bellicisme criminel et un neutralisme chimérique, qui sent d'ailleurs la trahison, nous avons à nous frayer le plus étroit des sentiers.

J'avouerai très simplement que si nous nous sentions seuls la tâche apparaîtrait impraticable; pour ma part, je crois bien que je serais tenté de l'abandonner et à certains moments la tentation du suicide serait peut-être insurmontable. Seulement il faut en revenir à ce que je disais. Prise en sa littéralité, la formule de Nietzsche n'est pas seulement sacrilège, elle est fausse. Et il faut en dire autant, bien entendu, de ses caricatures contemporaines, et en particulier des blasphèmes sartriens. Cette liberté que nous avons à défendre *in extremis*, ce n'est pas une liberté prométhéenne, ce n'est pas la liberté d'un être qui serait ou qui prétendrait être *par soi*. Je ne me suis pas lassé de le répéter depuis des années, la liberté n'est rien, elle s'annihile elle-même dans ce qu'elle croit être son triomphe si, dans un esprit d'humilité absolue, elle ne reconnaît pas qu'elle est articulée à la grâce, et quand je dis la grâce, je ne prends pas ce mot dans je ne sais quelle acception abstraite et laïcisée, il s'agit bien de la grâce du Dieu vivant, de ce Dieu, hélas! que chaque jour nous apporte tant d'occasions de renier et que soufflette le fanatisme, là même, là surtout où ce fanatisme, loin de le nier, prétend s'autoriser de lui.

III

RÉINTÉGRATION DE L'HONNEUR

En rentrant chez moi l'autre soir, après avoir écouté un admirable concert de Bach, je songeais : voilà qui nous restitue un sentiment qu'on pourrait croire perdu, plus qu'un sentiment peut-être, une assurance : l'honneur d'être un homme. Il est important de remarquer que tout semble se coaliser aujourd'hui pour ruiner cette notion, de même d'ailleurs que toutes celles qui relèvent d'une morale aristocratique. On affecte de croire que l'aristocratie ne peut être qu'une caste et que c'est justement là un mode d'existence condamné par l'histoire. Or si l'on peut s'accorder à admettre que les castes en tant que système clos apparaissent aujourd'hui comme indéfendables, il faut en revanche contester absolument que l'idée d'aristocratie considérée dans son essence implique rien de pareil. Il faut d'ailleurs noter que nous voyons se préparer sous nos yeux l'avènement d'une sorte d'oligarchie mondiale, celle des « managers » au sens de Burnham, celle des technocrates. Mais il est fort douteux que cette oligarchie puisse être regardée comme une aristocratie, parce qu'on ne voit pas sur quel principe authentiquement spirituel elle pourrait avoir la prétention de se fonder.

Qu'est-ce que cet honneur dont la conscience se réveillait en moi l'autre soir à l'audition de quelques concertos de Bach ? Il n'est certainement pas facile d'en préciser la nature ; mais il me semble qu'il faut avant tout faire intervenir ici la conscience immédiate d'une certaine droiture foncière ;

et comme toujours, en pareil cas, pour éclairer nous sommes tenus de penser d'abord *a contrario*.

Ce qui est ici radicalement exclu, c'est tout ce qui est de l'ordre de la complaisance, de la flatterie et aussi de l'équivoque, pour autant qu'un esprit pervers peut être amené à la cultiver. Je dirais volontiers que l'honneur est lié à la parole, au fait de n'avoir qu'une parole. Mais peut-être est-ce là justement ce qui caractérise l'aristocratie au seul sens recevable de ce mot — une aristocratie qui peut non seulement être dépourvue de ressources matérielles, mais encore n'avoir à se targuer d'aucune origine proprement nobiliaire. Si le peuple d'Espagne est si respecté et si admiré par ceux qui ont eu l'occasion de prendre contact avec lui, ne serait-ce pas justement parce que ce peuple essentiellement pauvre a gardé cette qualité native et la fierté qui s'y attache. La fierté n'est pas nécessairement l'orgueil, bien qu'elle risque très souvent de se confondre avec lui. Il me semble que la fierté est toujours liée au sentiment d'une indépendance en quelque sorte innée, par là même inaliénable; en ce sens elle s'oppose étrangement à l'esprit de revendication qui se manifeste partout dans les démocraties. Car on ne revendique après tout que ce qu'on *n'a pas*, mais qu'on *devrait* avoir. Or cette opposition n'existe pas en principe pour l'homme fier; il lui semblerait en quelque façon s'abaisser en réclamant son dû.

On ne contestera pas que ceci puisse être à l'origine d'un raidissement assez peu compatible avec les conditions de la vie sociale, telles que nous tendons à les concevoir aujourd'hui. On devra même reconnaître absolument que les progrès qui, dans certains domaines d'ailleurs très limités, ont pu être réalisés du point de vue d'une certaine justice sociale, ne l'ont été que grâce aux revendications qui se sont multipliées depuis un siècle en face des classes dites dirigeantes, qui n'étaient la plupart du temps que trop disposées à refuser de laisser mettre leurs privilèges en question. Mais il est impossible de contester, d'autre part, que le développement de l'esprit de revendication puisse coïncider avec une certaine dégradation morale. Je n'ai pour en être assuré qu'à évoquer ces réunions amicales de professeurs où n'é-

taient jamais abordées les graves questions techniques posées par le métier lui-même, mais exclusivement des problèmes d'augmentation de salaire ou d'indemnité de vie chère. D'une façon tout à fait générale, il me paraît incontestable que certain sentiment de l'honneur professionnel, par un douloureux paradoxe, a déchu dans la proportion même où les membres de chaque profession ont pris une conscience entière de leur puissance; et ceci s'est traduit par l'incroyable généralisation du chantage collectif qui s'est produite sous nos yeux depuis dix ou vingt ans.

Dans une perspective différente, mais d'ailleurs connexe, on verra que l'homme fier est celui qui ne permet pas qu'on mette sa parole en doute, car *cette parole est lui-même*, on serait tenté de dire qu'elle est son bien unique, et l'honneur est justement la conscience de cette qualité inamissible, de cet invariant. On pourrait inférer de là que l'honneur est toujours lié à un sens profond et comme indéradicable de l'être, car entre l'être et la parole, ainsi que l'ont vu Heidegger en Allemagne et, en France, un penseur profond mais peu connu, Brice Parain, il existe une infrangible unité. Il ne faudrait d'ailleurs pas conclure de là, bien entendu, que l'honneur implique en soi rien qui ressemble à une foi religieuse articulée. L'honneur a pu au contraire, chez les meilleurs anarchistes espagnols, lier partie avec un athéisme qui n'est peut-être d'ailleurs en son fond qu'un certain refus : le refus d'une inféodation qu'une théologie suffisamment élaborée pourrait d'ailleurs reconnaître comme incompatible avec les principes fondamentaux de la foi chrétienne, avec la liberté des enfants de Dieu. Il n'y a pas de problème plus grave que de savoir comment l'appartenance à l'Eglise peut, tout en gardant sa valeur proprement religieuse, ne pas dégénérer en une inféodation contraire à l'honneur.

Certes, il peut paraître bien étrange d'illustrer une réflexion amorcée par l'audition de la musique de Bach à l'aide d'exemples empruntés partiellement à la vie de l'âme espagnole. Mais, pour penser une situation aussi complexe et à certains égards aussi angoissante que celle de l'homme contemporain, il n'est peut-être pas inutile de partir à la fois de plusieurs foyers distincts entre lesquels une ré-

flexion quelque peu profonde parvient à découvrir une secrète parenté.

Chez Bach, me semble-t-il, comme dans la structure même de l'homme espagnol, nous avons à constater l'impossibilité d'instaurer rien qui ressemble à l'opposition courante chez les rationalistes français entre raison et foi. En un certain sens, il n'y a pas de musique plus satisfaisante pour la raison que celle de Bach, mais il est d'autre part manifeste que cette satisfaction, qui bien vite se dépasse pour devenir exaltation, se présente comme une réponse à un don que la raison réduite à elle-même n'aurait jamais eu le pouvoir de nous dispenser. Au vrai, d'ailleurs, la raison peut-elle jamais rien *donner* ? Elle ne peut qu'exploiter et transformer, parfois aussi réduire et dissoudre, là où son exercice devint purement critique. Mais il n'est pas vrai de prétendre que la raison soit en quelque sorte tenue par son propre statut de se défendre contre des apports dont elle sait n'être pas la source et de les refuser, comme on refuserait par exemple des marchandises de contrebande. La raison qui se reconnaît comblée par la musique de Bach se dilate, au contraire, pour accueillir cette lumière; car, au fond, elle pressent très indistinctement que cette lumière-là n'est pas d'une autre essence qu'elle-même, et je dirai volontiers que cette identité *dont elle n'a pas la clé*, elle met comme son point d'honneur à la proclamer.

L'honneur est vraiment lié ici à la gratitude — mot admirable et dont il me semble qu'on a rarement pénétré le sens profond. D'où vient qu'en quelque manière l'ingrat pèche contre l'honneur ? Ne serait-ce pas qu'en quelque façon il trahit, il rompt un certain lien, profitant basement de ce que son bienfaiteur — faisons ici abstraction des harmoniques quelque peu déplaisantes qui entourent trop souvent ce mot — s'est bien gardé de lui demander rien qui ressemble à une reconnaissance de dette ? Mais justement l'homme d'honneur se sentira d'autant plus obligé que cette reconnaissance de dette n'existe pas; il considérerait comme une simple vilénie de déclarer n'être tenu par rien parce qu'on ne lui a rien demandé. Il lui semble que c'est exactement l'inverse qui est vrai. On pourrait donc dire, je crois, qu'une éthique

de l'honneur n'est pas seulement une éthique de la fidélité, mais encore une éthique de la gratitude, et qu'à la limite cette gratitude affecte un caractère ontologique, car elle porte sur le fait même d'avoir été admis à être, c'est-à-dire au fond d'avoir été créée. C'est contre cette éthique ou cette métaphysique que pèche le nihiliste qui justement déclare n'avoir pas demandé à vivre : nous sommes ici à la racine de l'impiété qui tend à se généraliser sous nos yeux dans les rapports familiaux eux-mêmes — et aussi d'une disposition très dangereuse qui en est comme la contrepartie chez les parents, là où ceux-ci témoignent par la faiblesse parfois presque flagorneuse dont ils font preuve envers leurs enfants, de la mauvaise conscience ou de la honte qui semble s'attacher aujourd'hui au fait d'avoir donné la vie, de l'avoir littéralement infligée à qui ne l'avait pas demandée.

On pourrait se livrer à des réflexions de même nature sur la disparition progressive du sens de l'hospitalité, tout au moins dans les pays submergés par les progrès techniques. Il conviendrait, du reste, de préciser : certes, des visiteurs de marque, des universitaires connus, des écrivains ou des artistes sont en général fort bien reçus en tout pays. Mais par sens de l'hospitalité, j'entends avant tout cette sorte de piété qui est témoignée par exemple en Orient à l'hôte inconnu — simplement parce qu'il est l'hôte, parce qu'il vient se confier à un homme et à une demeure.

Mais ce sont justement ces rapports qui tendent à disparaître dans un monde où les individus réduits à des éléments abstraits sont de plus en plus juxtaposés, où les seules hiérarchies qui subsistent sont fondées soit sur l'argent, soit sur des diplômes dont la signification humaine est pratiquement nulle.

L'honneur dans tous les cas apparaît lié à une certaine simplicité grandiose des rapports humains fondamentaux.

CONCLUSION

CONCLUSION

L'UNIVERSEL CONTRE LES MASSES (II)

Quelle conclusion un livre tel que celui-ci peut-il bien comporter ? Il ne saurait assurément être question de rien qui ressemble à un pronostic. Du point de vue de l'homme — et c'est là un pléonasme, car il n'est de point de vue que de l'homme, et en partant de l'homme — il faut déclarer avec toute la force possible que les jeux ne sont pas faits, que le fatalisme est un péché et une source de péché. Le philosophe n'est pas prophète, il n'est prophète en aucun sens, et ceci veut dire avant tout qu'il n'a pas à se mettre à la place de Dieu, que, dans le registre de pensée qui est le sien, ce serait là non seulement une absurdité mais un sacrilège. Il conviendrait d'ailleurs de rappeler ici que le prophète lui-même ne se met jamais à la place de Dieu, mais qu'il s'efface pour laisser parler Dieu, ce qui est bien différent. Seulement, cette vocation sublime n'est pas celle du philosophe. Aujourd'hui son premier et peut-être son unique devoir est de se faire le défenseur de l'homme contre lui-même, contre cette extraordinaire tentation de l'influenza à laquelle — presque toujours sans s'en douter — tant d'êtres aujourd'hui succombent.

Seulement ici une difficulté tragique surgit : l'homme lui-même depuis un siècle et peut-être davantage a été amené à se mettre en question, et il en est nécessairement ainsi à partir du moment où il ne se reconnaît plus comme créature de Dieu. Là est à n'en pas douter la raison profonde pour laquelle ce que Nietzsche a appelé la Mort de Dieu ne pouvait qu'être immédiatement suivi de l'agonie de l'homme. Précisons : ce qui, chez le penseur, est *mise en question* est peut-être inévitablement voué à devenir chez le non-penseur négation pure. L'interrogation ou le suspens

semblent en effet presque incompatibles avec les nécessités de l'action : voyez le Hamlet de Shakespeare. L'homme non religieux, c'est-à-dire non relié, devient alors l'homme du refus. Mais il faut aller plus loin dans cette dialectique qui d'ailleurs est subie, et non point pensée. L'homme du refus, s'il était parfaitement conséquent avec lui-même, ce serait le nihiliste intégral. Mais pour des raisons qui tiennent aux conditions mêmes de l'existence et comme à sa structure, le nihiliste intégral ne peut être qu'un cas limite, une exception qui en dernière analyse n'est pas viable. Méfions-nous d'ailleurs toujours de ce singulier, l'homme du refus; le singulier n'existe qu'en tant que sujet. Il est celui qui parle, non point celui dont nous pouvons parler. L'objet ce sont *les hommes*, l'objet est au pluriel. Seulement entre les hommes du refus tendent à se constituer ce que j'appellerai des liens dénaturés, par opposition à ceux qui relient les membres d'une même famille ou d'une même cité lorsqu'elle est encore en ordre.

C'est à partir d'une semblable remarque qu'il faudrait relire *les Possédés*, un des romans les plus profonds — et le plus essentiellement prophétique — qui aient peut-être jamais été écrits. Je veux dire très exactement ceci : dans le monde que nous connaissons — j'introduis cette réserve, car il n'y a aucun intérêt à nous référer à des types de civilisation dont nous n'avons pas la clé — les êtres ne peuvent être effectivement reliés les uns aux autres que parce que dans l'autre dimension ils sont reliés à quelque chose qui les dépasse et qui les comprend en soi. Or, les hommes du refus ont rompu avec ce principe supérieur, et c'est en vain qu'ils tentent de le remplacer par une fiction destituée de tout attribut ontologique et qui d'ailleurs n'est qu'au futur. Malgré toute la phraséologie à laquelle nous avons recours pour tenter de conférer à ces fictions une apparence d'être, ce n'est qu'un emplacement et un remplacement.

Seulement il se passe ceci qui est d'une extrême gravité. Nous le savons bien, les abstractions ne peuvent pas rester à l'état de simples abstractions. Tout se passe comme si elles prenaient vie, mais il s'agit d'une vie aberrante et qu'il est licite de comparer à celle d'un tissu cancéreux. Seule l'expé-

rience peut nous éclairer sur les conditions dans lesquelles cette vie est susceptible de prendre forme. Il faudrait chercher ici, d'une part, comment se constitue l'état de masse, surtout à la faveur des grandes agglomérations urbaines et industrielles; d'autre part, comment ces masses, auxquelles il faut refuser toute dignité ontologique, peuvent être galvanisées ou magnétisées, invariablement, semble-t-il, par des groupes de fanatiques constitués autour d'un noyau de dictature. Je ne suis ni sociologue ni historien, et ne puis que m'en tenir à ces indications très générales. Il faudrait, au surplus, transcender les données quelles qu'elles soient que nous livrent ici l'histoire et la sociologie, et réussir à dégager, ne disons pas les lois, mais les conditions à peu près constantes d'un dynamisme qui imite la vie, mais ne s'accomplit que dans ce qu'il faudrait plutôt appeler la mort : c'est-à-dire dans la servilité et la terreur. Et sans doute est-ce de là, est-ce de cette nuit qu'il faudrait remonter à la façon d'un scaphandrier qui tente d'émerger à la surface pour retrouver l'humain dans sa dignité et dans sa plénitude.

Mais il est un autre aspect sur lequel il n'est pas moins indispensable d'insister ici : bien que les techniques, je l'ai dit à maintes reprises, ne puissent aucunement être regardées comme mauvaises en soi, tout au contraire — il faut reconnaître que, si un effort proprement ascétique n'est pas fait pour les maîtriser et pour les maintenir à la place subalterne qui doit rester la leur, elles tendent à se disposer, à s'organiser autour de ce que j'ai appelé l'homme du refus. C'est un fait à la fois mystérieux et profondément significatif que, dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre, le nihilisme tend à prendre un caractère technocratique et que la technocratie est inévitablement nihiliste : je dis la technocratie; car entre la technique et la technocratie une différence doit être absolument maintenue en principe, bien que dans l'existence elle risque aujourd'hui de devenir évanouissante. Seulement il n'est pas moins évident que cette connexion profonde n'est pas apparente, et qu'il est sans doute de son essence de ne l'être point. Le néant ou la négation pure est comme le secret jalousement gardé au cœur de la techno-

cratie, et cela, quel que soit l'aspect sous lequel celle-ci se présente. A la limite — mais seulement à la limite — il est permis à cet égard de porter la même condamnation contre la technocratie américaine et contre celle à laquelle vise le monde soviétique. J'ajouterai cependant que le passage à la limite est toujours une opération suspecte, ne serait-ce que parce qu'elle s'effectue beaucoup trop facilement. Les intellectuels y excellent, dans la mesure même où ils sont légers et presque toujours enclins à juger sans la connaissance actuelle et circonstanciée de ce dont ils parlent.

De cet ensemble d'observations qui forme une sorte d'écheveau à la vérité assez difficile à démêler, se dégagent pour chacun de nous certains avertissements des plus précis.

Le plus impérieux pourrait peut-être se formuler de la façon suivante : à partir du moment où je pense — et ici penser veut dire réfléchir — je dois non seulement constater l'état d'extrême péril dans lequel se trouve aujourd'hui le monde, mais encore prendre conscience de la responsabilité qui m'incombe dans cette situation. Ceci doit être souligné : car l'acte de penser, et ceci toute l'histoire de la philosophie le démontre, comporte une tentation, celle du détachement, de l'*insularisation de soi*. Mais cette tentation n'existe que là où la réflexion ne s'est pas déployée selon toutes ses dimensions. Je la découvre comme tentation, et par là même je la surmonte, dès le moment où j'ai compris que ce que j'appelle le moi n'est pas une source mais un obturateur; ce n'est pas de lui, ce n'est *jamais* de lui que jaillit la lumière, bien que par une illusion difficile à dissiper il soit de l'essence du moi de se prendre pour un projecteur alors qu'il est un écran. Le moi est essentiellement prétentieux, dans toutes les acceptions de ce verbe sa nature est de prétendre.

Cette responsabilité fondamentale étant reconnue, comment chacun de nous peut-il s'efforcer d'y faire face ? Ou, en un autre langage, quel est le premier commandement éthique auquel j'ai à me conformer ? Sans nul doute possible, c'est de ne pas pécher contre la lumière. Mais quel sens exact convient-il de donner à ce mot lumière ? Je n'ai pas dit à cette métaphore : car nous ne disposons à la vérité

d'aucun mot par rapport auquel le terme de lumière puisse être jugé métaphorique. L'expression johannique : *la lumière éclairant tout homme venant au monde* définit, de façon rigoureuse et en termes d'une adéquation insurpassable, ce qui est vraiment la caractéristique existentielle la plus universelle qui soit. On le verra clairement si on ajoute, à titre de complément, à cette expression ce corollaire que l'homme n'est homme que pour autant qu'il est éclairé par cette lumière. Si maintenant, cédant malgré tout à une exigence presque incoercible, nous tentons d'élucider le sens de ce mot lumière, nous devons dire qu'il désigne ce que nous ne pouvons définir que comme l'identité-limite de la Vérité et de l'Amour; nous devons ajouter qu'une vérité qui se situe en deçà de cette limite n'est qu'une pseudo-vérité, et corrélativement qu'un amour sans vérité n'est à certains égards qu'un délire.

Il faudrait maintenant se demander dans quelle position toujours singulière et à bien des égards mystérieuse nous avons accès à cette lumière. Laissant ici délibérément de côté la Révélation proprement dite, qui est toujours demeurée à l'horizon des réflexions proposées dans cet ouvrage, je dirai que cette lumière nous avons à la rayonner les uns pour les autres, tout en sachant bien toujours que notre rôle consiste avant tout et peut-être même exclusivement à ne pas faire obstacle à son passage *à travers nous*. Malgré les apparences, c'est là un rôle actif : justement parce que le moi est prétention, et que cette prétention est tenue de se surmonter ou de se briser elle-même, ce qui n'est possible que par la liberté, ce qui *est* la liberté.

Mais nous avons pu discerner, chemin faisant, d'autres tentations auxquelles nous avons à résister. Une des plus dangereuses et des plus répandues est liée au prestige du nombre (et de la statistique). C'est dans cette zone que se réalise la plus funeste collusion entre une philosophie dégradée et un dogmatisme naïf issu des sciences de la nature : il semble que l'esprit se corrompe pour autant qu'il s'accoutume à jongler avec des nombres qui ne correspondent à rien pour l'imagination — ceci également vrai dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit. Bien sûr, ce

serait pure démente que de méconnaître la nécessité pour l'astronome ou pour le physicien, dans le domaine spécialisé qui est le leur, de se livrer à ces dangereuses manipulations. Mais le péril commence là où dans des conditions invariablement suspectes s'opère le passage d'un domaine à l'autre. Je veux dire du domaine spécial où la pensée est tenue de procéder selon des méthodes elles-mêmes spéciales au champ d'activité concrète qui est celui de l'homme en tant qu'homme. Ici nous avons à restaurer dans leur plénitude le sens et l'affirmation du *prochain* : et nulle part plus qu'ici l'accord de l'Évangile et de la réflexion ne révèle sa fécondité. Comment ne pas évoquer ici l'aberration dont porte témoignage l'exclamation d'un paléontologiste célèbre qui se croit encore sincèrement chrétien mais qui a succombé plus que personne à l'ivresse des grands nombres : comme il étalait une fois de plus sa confiance dans le progrès planétaire et qu'on tentait d'attirer son attention sur les millions de malheureux qui meurent lentement dans les camps de travail soviétique, il s'écria, paraît-il : « Qu'est-ce que quelques millions d'hommes dans l'immensité de l'histoire humaine ! » Exclamation en vérité sacrilège ! Pensant par millions et par milliards, il ne pensait plus que par cas, c'est-à-dire par abstractions, l'indicible et intolérable réalité de la souffrance d'un seul être lui était littéralement masquée par le mirage numérique.

Dans l'avant-propos de mon *Mystère de l'Être*, j'ai proposé qu'on désigne désormais ma pensée sous le nom de néo-socratisme. Dans ce contexte, ceci prend tout son sens. Le retour au prochain apparaît vraiment comme la condition d'une approche effective de l'être ; et j'ajouterai que, plus nous nous éloignons du prochain, plus nous nous perdons dans une nuit où nous ne sommes même plus en mesure de discerner l'être et le non-être. Mais comment ne pas voir que la technocratie consiste justement avant tout à faire abstraction du prochain et, en fin de compte, à le nier ? Je me rappellerai toujours la remarque formulée devant moi par un homme d'un esprit remarquable mais qui me semble, hélas ! contaminé par beaucoup d'erreurs contemporaines. Comme je lui disais mon admiration

pour tant de jeunes chrétiens, appartenant d'ailleurs presque tous au milieu bourgeois, qui élèvent aujourd'hui vaillamment et parmi les plus grandes difficultés des familles nombreuses : « Il n'y a rien là à admirer, au contraire, me dit-il vivement. Quand on prend connaissance des conclusions auxquelles est parvenu le bureau qui, en Amérique, fait le recensement des matières premières dans le monde, cette fécondité qui vous émerveille apparaît comme pure folie. » Le dramaturge en moi — et j'ajouterai même l'auteur comique — imagina aussitôt un jeune ménage qui, avant de mettre un enfant en route, irait se renseigner auprès de je ne sais quels techniciens pour savoir quel était l'état des récoltes en Amérique du Sud ou au centre de l'Afrique. C'est d'abord oublier qu'en France même, par suite des erreurs innombrables qu'a accumulées le régime, des contrées entières retombent en friche. Une famille n'a pas à penser à l'échelle planétaire, elle n'a pas à illimiter son horizon. C'est être technocrate que penser le contraire.

Je serais d'ailleurs de mauvaise foi si je n'accordais pas qu'il existe un terrible problème du surpeuplement possible de la planète; mais ce problème, l'homme tel qu'il est aujourd'hui structuré, est-il capable d'y faire face, ou seulement de le poser en termes acceptables? C'est, en réalité, un problème démiurgique; mais l'idée d'un démiurge humain est contradictoire, nous sommes payés pour nous en rendre compte, nous qui voyons à quel palier spirituel inférieur nous nous trouvons aujourd'hui. Je pense, quant à moi, que le rôle du philosophe est avant tout de mettre en garde les hommes de science ou les hommes d'action contre une pareille hybris, c'est-à-dire un orgueil aussi démesuré.

Il a non seulement à faire valoir les droits imprescriptibles de l'universel, mais encore à repérer avec le plus grand soin le terrain sur lequel ses droits peuvent être effectivement sauvegardés. Je l'ai dit dans l'introduction de cet ouvrage, le mot d'universel semble voué à engendrer les contresens les plus propres à en obscurcir et à en brouiller la notion. Car nous sommes presque invinciblement portés à entendre par là ce qui présente un maximum de généralité. Mais c'est là une interprétation contre laquelle on ne

réagira jamais trop fortement. Le mieux est, pour l'esprit, de prendre ici son point d'appui dans les plus hautes expressions du génie humain — je veux dire dans les œuvres d'art qui présentent un caractère suprême. Musicien moi-même, je songe par exemple aux dernières œuvres d'un Beethoven. Comment ne pas voir qu'il est impossible d'introduire ici une notion de généralité quelconque ? La *Sonate* op. 111 ou le *Quatuor* op. 127, s'ils nous introduisent au plus intime et, je dirai, au plus sacré de notre condition, là où celle-ci se dépasse elle-même en une signification à la fois évidente et informulable, ne s'adressent qu'à un nombre d'êtres sans aucun doute extrêmement restreint, sans que ceci retire rien à leur valeur précisément universelle. Il faut comprendre que l'universalité se situe dans la dimension de la profondeur et non dans l'extension. Disons-nous qu'elle n'est accessible qu'à l'individu ? Mais voilà encore une notion terriblement sujette à caution. Nous avons à refuser l'atomisation comme la collectivisation. Suivant la remarque inépuisable de Gustave Thibon, ce sont là les aspects complémentaires d'un même processus de décomposition, je dirai de nécrose.

Il n'est de profondeur authentique que là où une communion peut être effectivement réalisée; elle ne le sera jamais ni entre les individus centrés sur eux-mêmes, et par conséquent sclérosés, ni au sein de la masse, de l'état de masse. La notion d'inter-subjectivité sur laquelle repose mon dernier ouvrage suppose une ouverture réciproque sans laquelle aucune spiritualité n'est concevable.

Mais ceci présente une importance particulière du point de vue de l'action, et nous ouvre de nouveaux horizons. C'est seulement au sein de groupes restreints et animés d'un esprit d'amour que l'universel peut effectivement prendre corps. Dans cette perspective, il est de toute nécessité de réhabiliter la notion d'aristocratie aujourd'hui discréditée, et cela pour les pires raisons imaginables, au nom d'un égalitarisme qui ne saurait tenir une seconde devant la réflexion. Seulement, bien entendu, le contenu de cette idée d'aristocratie doit être renouvelé. Il faut songer en particulier à ce qu'ont pu être des aristocraties artisanales : je

dis ce qu'ont pu être, car la destruction presque systématique de l'artisan, à laquelle contribue une législation imbécile, nous oblige à parler ici au passé. Mais il est indispensable que des aristocraties se recréent, car il faut bien regarder en face ce fait terrible que le nivellement ne peut s'opérer qu'au plus bas de la hiérarchie, il n'existe pas et il ne peut pas exister de nivellement par le haut. Il n'y a donc pas de problème plus grave que celui qui consiste à rechercher autour de quels centres, de quels foyers, ces aristocraties nouvelles peuvent se constituer. Il est probable que cette question si angoissante ne comporte aucune solution abstraite et générale, il n'y a là et il ne peut y avoir là que des cas singuliers, ces groupements pouvant se créer suivant les cas autour d'une institution, d'une personnalité, d'une idée vivante, etc.

Mais une remarque complémentaire s'impose. Chaque groupe restreint risque dans tous les cas de se refermer sur soi et de devenir secte ou chapelle, et aussitôt il trahit l'universel qu'il était censé incarner. Il est donc tenu de rester dans une sorte d'attente active ou de disponibilité par rapport à d'autres groupes animés d'une inspiration différente, mais avec lesquels il doit entretenir des échanges féconds; et c'est à cette seule condition que chacun peut vivre et non pas se scléroser en devenant le siège d'une sorte d'autolâtrie. Cette vie ne peut d'ailleurs manifestement que se développer dans le temps, elle s'oriente vers un accomplissement qu'il serait vain de chercher à anticiper imaginativement, mais dont le pressentiment joyeux est comme le ressort de toute activité digne de ce nom, de toute création véritable. Cette vie est aventureuse par essence, c'est-à-dire d'une part qu'elle ne peut exclure le risque mais au contraire le suppose, et d'autre part qu'elle ne peut donner lieu à aucune projection systématique. J'irais même jusqu'à dire que le systématisable comme tel est incompatible avec l'exigence la plus profonde qui l'anime, et que celle-ci implique la mystérieuse rencontre de l'esprit et du cœur.

Il faut ajouter qu'il appartient à chacun de nous de faire passer dans ce que nous appelons la réalité, c'est-à-dire d'incarner, ces indications qui seraient mensongères si elles

demeuraient indéterminées. Il n'est à vrai dire personne, — et je pense ici aux existences les plus humbles au moins autant qu'à celles qui attirent le regard, — il n'est personne qui ne se trouve placé dans un contexte concret où cette incarnation ne soit possible et même requise; personne qui ne soit en mesure de prouvoier en lui et hors de lui l'esprit de vérité et d'amour. Mais il faut ajouter tout aussitôt : inversement, il n'est personne qui ne soit en mesure, par les puissances de refus qui sont en lui, de faire obstacle à cette promotion, et par conséquent de contribuer à maintenir dans ce monde un état d'aveuglement, de méfiance réciproque, de division intestine qui préparent sa destruction. Ce qui nous est demandé à tous tant que nous sommes, — et là est vraiment ce qu'on pourrait appeler notre secret existentiel, — c'est de découvrir quelle est cette sphère, si réduite soit-elle, où notre action propre peut s'articuler à une cause universelle qui est celle de l'esprit de vérité et d'amour dans le monde. L'erreur ou la faute consiste invariablement à vouloir nous persuader que cette sphère n'existe pas et que notre contribution à l'œuvre qui se poursuit dans le monde ne peut être que nulle. Une erreur plus grave encore consiste à nier cette œuvre et à nous enfermer dans la conscience nihiliste d'une liberté stérile.

Je suis, à vrai dire, très loin de me dissimuler les objections que risque de soulever cette tentative pour faire à nouveau déboucher la réflexion philosophique dans une sagesse. La plus grave pourrait être formulée de la façon suivante :

« Cette sorte de rappel au sentiment du prochain, à la conscience de nos appartenances immédiates, n'est-elle pas essentiellement réactionnaire ? Ne revient-elle pas, en somme, à faire table rase de tout ce qui a été laborieusement acquis au cours des derniers siècles ? N'instituez-vous pas un divorce ruineux non seulement entre la science et la philosophie, mais entre le monde infiniment élargi qui est celui de la science positive et de l'activité technique d'une part, et d'autre part le domaine où semble devoir s'exercer une réflexion aimantée par le sens d'une intimité qui prétend d'ailleurs se conjuguer avec celui de l'Être, évoqué et

invoqué dans sa plénitude ? Que vous le reconnaissiez ou non explicitement, n'incitez-vous pas celui qui se montrerait docile à l'enseignement, ou plutôt à l'appel du philosophe, à rester à l'écart du monde des techniques et à n'user qu'avec une parcimonie méfiante des ressources que ce monde met à sa disposition ? Mais ce monde lui-même, si en quelque façon le sage ne le prend pas en charge, celui-ci ne le condamne-t-il pas, ne le voue-t-il pas à la perdition ? »

Il est à la vérité très douteux que le problème puisse être posé en des termes aussi généraux, et qui supposent le passage à la limite dont j'ai dénoncé déjà l'inquiétante facilité. Un premier point cependant est celui-ci : le philosophe ou le sage n'a pas à prendre en charge ce monde technocratisé ; il ne pourrait le faire qu'en s'en faisant l'esclave. L'idéal qui a séduit Comte ou Renan, un certain Renan, est une chimère et d'ailleurs une tentation. Mais ici comme toujours il faut dénoncer l'erreur qui consiste à penser *grosso modo*, à constituer dans l'imaginaire des unités ou des totalités non existantes. Le monde des techniques est une de ces unités-là et le philosophe en est une autre. Nous sommes fondés à croire que l'unification même du monde, du moment où elle serait opérée au niveau ou du point de vue de la puissance, coïnciderait avec sa destruction. Cette unification-là en effet, si l'on se garde du piège des mots, apparaît comme sans rapport avec la seule unité qui vaille spirituellement et qui est celle des esprits et des cœurs. Quant au Philosophe avec une majuscule, ce n'est qu'une idole. Ce qui est réel, c'est une certaine vie de la réflexion qui peut et doit se poursuivre à tous les échelons de l'activité humaine : je pense aussi bien à l'administrateur qu'au médecin et au magistrat. Seulement, quand on dit le philosophe, c'est en fait presque toujours au professeur de philosophie que l'on songe. Mais, hélas ! le professeur de philosophie est lui-même exposé, nous l'avons vu chemin faisant, aux pires tentations qui soient. Je pense, par exemple, à ce que me disait récemment à Bâle un jeune philosophe d'un esprit d'ailleurs remarquable : critiquant, avec beaucoup de courtoisie et de discrétion, les idées que je venais d'exposer publiquement sur le devoir du philosophe dans le monde

actuel, il me disait que celui-ci n'a peut-être pas à poser jamais le problème de l'opportunité. Il ne voyait pas qu'un philosophe qui prétendrait ainsi se prononcer dans l'absolu se disqualifierait totalement du même coup. D'une façon générale, rien n'est plus caractéristique que l'incroyable aveuglement dont font preuve un grand nombre de professeurs de philosophie lorsqu'ils s'avisent de prendre position sur les questions politiques. On reconnaît trop souvent chez eux un esprit d'imprudence qui s'explique par ce fait très simple (qu'Alain, je crois, a très clairement discerné) que, contrairement au médecin, à l'architecte, à l'ingénieur, ils ne sont presque jamais en contact avec les choses elles-mêmes. L'illusion du survol est la plus funeste qui soit chez un être qui ne sait même pas marcher et qui méprise, d'ailleurs, la marche. Notre monde est en effet structuré de telle manière qu'on peut croire qu'on vole alors qu'on n'a pas quitté son fauteuil; il y a un état de rêve éveillé qui, par définition, est incapable de prendre conscience de soi, et c'est au niveau de l'abstraction qu'il se situe.

J'ai pu, au cours d'un très récent voyage au Maroc, constater avec effroi les incroyables méfaits dont se rendent coupables des idéologues qui refusent la réalité et prétendent juger selon leurs catégories à eux des êtres et des événements auxquelles celles-ci sont rigoureusement inapplicables. Ce qui est tragique, — et je reviens ainsi une dernière fois à l'un des thèmes majeurs de ce petit livre, — c'est que ces abstractions ne sont pas inopérantes : elles recèlent en soi des possibilités de désordre proprement infinies. Je termine ainsi comme j'ai commencé : le philosophe ne peut contribuer à sauver l'homme de lui-même qu'en dénonçant impitoyablement et sans relâche les ravages causés par l'esprit d'abstraction. Sans doute se verra-t-il traité de conservateur, de réactionnaire, qui sait, de fasciste, — alors qu'il se sait tenu de dénoncer le fascisme comme un cancer de la démocratie, — que lui importe! Ces accusations, c'est la masse qui les profère contre lui, ou ce qui, en chacun, n'est qu'un écho de la masse. Or il sait qu'elle est mensonge, et c'est *contre elle* et *pour l'universel* qu'il se doit de porter témoignage.

TABLE DES MATIERES

PRÉFACE	7
---------------	---

PREMIERE PARTIE

I. Qu'est-ce qu'un homme libre ?.....	17
II. Les libertés perdues.....	26
III. Les techniques d'avilissement.....	33
IV. Technique et péché.....	59

DEUXIEME PARTIE

I. Le philosophe devant le monde d'aujourd'hui.....	79
II. La conscience fanatisée.....	100
III. L'esprit d'abstraction, facteur de guerre.....	114
IV. La crise des valeurs dans le monde actuel.....	122
V. Dégradation de l'idée de service et dépersonnalisation des rapports humains.....	144

TROISIEME PARTIE

I. Pessimisme et conscience eschatologique.....	161
II. L'homme contre l'Histoire.....	173
III. Réintégration de l'honneur.....	188
CONCLUSION	195

A C H E V É
D'IMPRIMER



S U R L E S
P R E S S E S D'AUBIN
L I G U G É (V I E N N E)
L E 15 J U I L L E T
1 9 5 1

D. L., 3-1951. — Éditeur, n° 286. — Imprimeur, n° 717.
Imprimé en France.