

Emmanuel MOUNIER (1905-1950)

Philosophe français

(1959)

LA PETITE PEUR DU XX^e SIÈCLE

Un document produit en version numérique par Gemma Paquet, bénévole,
Professeure retraitée du Cégep de Chicoutimi
Courriel: mgsaquet@videotron.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>
Une bibliothèque fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, sociologue

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet, bénévole, professeure de soins infirmiers à la retraite du Cégep de Chicoutimi à partir de :

Emmanuel Mounier (1905-1950)

La petite peur du XXe siècle.

Suisse, Neuchâtel : La Baconnière; Paris : Les Éditions du Seuil, 1959, 159 pp.
Collection : Les cahiers du Rhône.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 2 mai 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Du même auteur

Aux mêmes éditions

Traité du caractère

L'affrontement chrétien

Qu'est-ce que le personalisme ?

La petite peur du XXe siècle. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

L'éveil de l'Afrique noire

Liberté sous condition

Feu la chrétienté

Les certitudes difficiles

L'espoir des désespérés

Chez d'autres éditeurs

La pensée de Charles Péguy, Plon, *Roseau d'Or*

Révolution personaliste et communautaire, Éd. Montaigne. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

De la propriété capitaliste à la propriété humaine, Desclée de Brouwer, *Questions disputées*

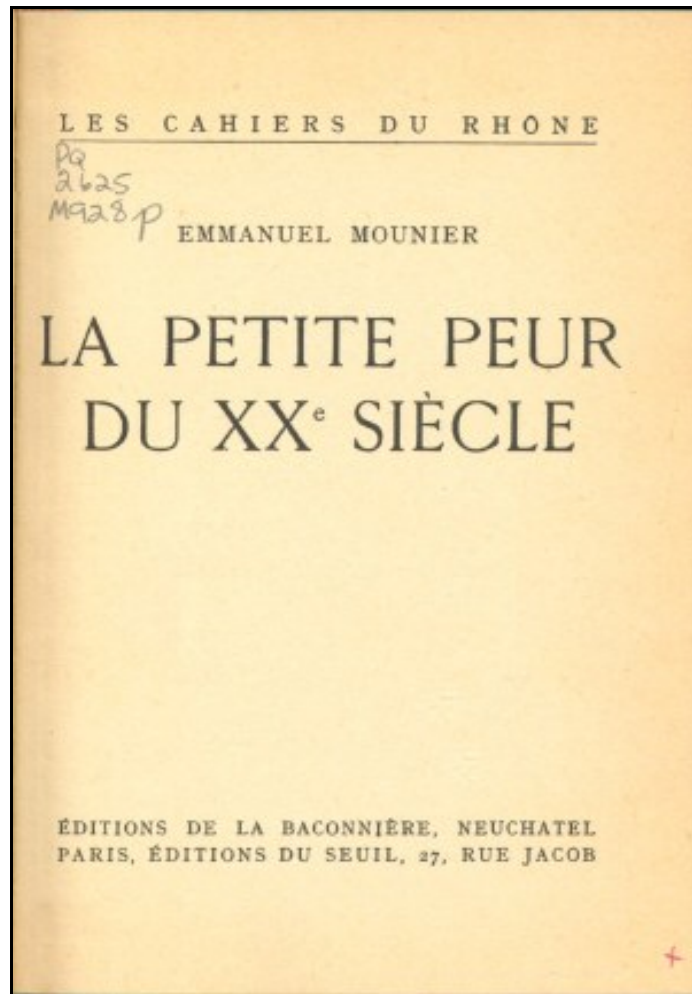
Manifeste au service du personalisme, Éd. Montaigne. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Introduction aux existentialismes, Denoël. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Le personalisme, P.U.F., coll. *Que sais-je ?* [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Montalembert, L.U.F., Fribourg

Emmanuel MOUNIER (1959)
LA PETITE PEUR DU XX^e SIÈCLE



Suisse, Neuchâtel : La Baconnière; Paris : Les Éditions du Seuil, 1959, 159 pp. Collection : Les cahiers du Rhône.

Table des matières

[Pour un temps d'apocalypse](#)

[La machine en accusation](#)

[Le christianisme et la notion de progrès](#)

Ω

Les textes qui composent ce volume ont été prononcés en conférences à l'Unesco à Paris, aux Rencontres internationales de Genève et à la Semaine de sociologie, de 1946 à 1948.

LA PETITE PEUR DU XXe SIÈCLE

I

POUR UN TEMPS D'APOCALYPSE

Et le deuxième ange sonna de la trompette
Et comme une grande montagne flambant de feu fut jetée dans la mer
Et le tiers de la mer devint de sang
Et mourut le tiers des créatures qui sont dans la mer
Et le tiers des navires fut détruit.

(Apocalypse, VIII, 8-12.)

À peine la bombe fut-elle tombée qu'une lueur éblouissante se forma au-dessus de la mer. Aussitôt s'éleva une épaisse colonne de fumée atteignant les proportions d'une haute montagne et s'épanouissant en champignon à son sommet. La mer changea de teinte. On estime que l'explosion a tué par milliers les espèces sous-marines. Plusieurs gros bateaux sont coulés, un certain nombre endommagés.

(La Presse, juin 1946-)

[Retour à la table des matières](#)

Voilà une convergence, n'est-il pas vrai ? susceptible d'être désagréable à l'optimisme des amiraux américains. Si je risque le mépris de ce grand corps en rapprochant ces deux textes, violant au surplus une règle de prudence que je vous recommanderai tout à l'heure quant à l'usage des prophéties, c'est qu'ils s'appellent l'un l'autre, aujourd'hui, dans l'esprit de chacun. Pour la première fois depuis longtemps les hommes sont hantés par l'idée que la fin du monde est possible, sa menace nous accompagne, notre vie d'hommes pourrait en connaître la réalisation. Pour beaucoup, c'est une fin du monde laïque, si je puis dire, qui se dessine ainsi à l'horizon, mais la perspective n'en est pas

meilleure pour autant. Ce sentiment collectif n'est pas si souvent apparu dans l'histoire que l'on ne s'arrête devant lui comme devant un fait capital de notre époque.

J'ai bien dit : la fin du monde. La fin d'un monde, d'une civilisation, c'est tout autre chose. Une ou plusieurs générations peuvent avoir le sentiment qu'elles vivent les derniers jours d'une époque ou d'un empire, sans que le destin collectif de l'humanité soit en cause. Si ces témoins croient volontiers que le monde s'écroule avec leurs habitudes de vie, c'est que la plupart des hommes vivent historiquement comme des enfants avec un mince espace de mémoire derrière eux, un mince espace d'imagination devant leurs pas, et qu'ils confondent leur village avec l'univers.

Mais en vérité, si de temps à autre l'humanité est secouée par l'angoisse de sa fin collective, il semble que les peuples soient au contraire singulièrement aveugles à l'agonie des empires et des civilisations. Une administration méticuleuse m'informe, sur le livret qu'elle m'a remis le jour de mon mariage, que l'empire romain se termine en 395- C'est la date extrême où elle m'autorise de donner à mes enfants des noms de personnages historiques qui ne soient pas des saints. Les citoyens romains qui vivaient en l'an 395 auraient été bien surpris si, le 31 décembre de cette année-là, on était venu leur annoncer que l'empire des Césars avait cessé d'exister. Le partage de Théodose ne leur est apparu sans doute que comme un remous d'une histoire agitée depuis de nombreuses années. L'empire se divisait, il ne s'effondrait pas. Rome et Constantinople prétendaient, chacune de leur côté, en garder la tête. Quand Alaric fit irruption à Rome, en 410, il y eut un moment de panique. On crut voir le vieil édifice chanceler cette fois sur ses bases. Mais bientôt un compromis mettait l'envahisseur au service de l'empire. Progressivement, en même temps que les peuples barbares se mêlaient, sur le territoire impérial, aux populations latines, le pouvoir barbare s'embrouillait à l'ancienne puissance. L'empereur s'appelait encore Romulus ou Oreste que le pouvoir de fait appartenait déjà aux chefs barbares. À partir de 476 l'empire d'occident n'a plus qu'un empereur nominal, résidant en Orient. Mais la fiction subsiste. Pendant mille ans encore, l'empire byzantin va en prolonger et même en consolider l'existence, gardant intacte et figée la structure qu'il a reçue de Dioclétien et de Constantin. L'empire romain, ce grand mort,

ne ' laisse nulle part de cadavre. Charlemagne, puis les empereurs germaniques croient lui rendre vigueur après un moment de sommeil, ils ne pensent pas procéder à une reconstitution historique. Somme toute, le titre d'empereur romain ne s'est définitivement éteint qu'en 1916 avec François-Joseph. Si nous lisons les lettres et les écrits de ces hommes de transition que furent quelques derniers grands lettrés romains qui s'annonçaient déjà, de Boèce à saint Augustin, comme les premiers grands écrivains chrétiens, nous ne voyons pas qu'ils aient eu conscience de s'engager dans une époque particulièrement catastrophique. Leur temps, certes, leur apparaissait riche en amertume et en troubles, mais en aucune façon apocalyptique. L'empire est mort comme nous entrons dans le sommeil, sans en avoir conscience.

Il semble ainsi que la conscience d'apocalypse affleure plus aisément à la surface de l'histoire que la conscience de décadence. Nous en sommes, pour la période historique, à sa troisième grande éruption. Mais les deux premières étaient de nature fort semblable, et d'elles à la Grande Peur du XXe siècle il y a une différence de nature qu'il faut maintenant mettre en évidence.

I

Sur la première, notre connaissance est encore et restera sans doute toujours incertaine. Un certain nombre d'historiens considéraient naguère comme acquis que toute la génération apostolique chrétienne s'est crue parvenue à une brève distance de la fin des temps. Beaucoup de disciples, interprétant une parole du Christ, imaginèrent que « cette génération ne passerait pas » avant que ne s'ouvre l'apothéose décrite par les prophètes. Un thème fréquent de la première prédication est : « Ne vous occupez plus que de l'essentiel, car les temps sont venus. » C'est sous cette perspective que saint Paul, au moins dans la première partie de son apostolat, conseillait aux filles le célibat et aux veuves la persévérance dans le veuvage. Cette hypothèse sur la psychologie historique de la première génération chrétienne a été exploitée dans la mesure où elle favorisait certaines interprétations de l'essence et de la marche du christianisme. Elle répond à des indices incontestables, si frappants que certains auteurs sont allés jusqu'à se demander dans

quelle mesure le Christ, du moins dans sa connaissance humaine, n'avait pas participé à l'illusion commune. On comprend comment cet état d'esprit a pu se former. L'avenir, pour les juifs, n'était fait que d'attente messianique. Voici qu'un être arrive, qui les persuade qu'il est le Messie. Sous cette révélation, l'avenir s'effondre dans la conscience du juif christianisé, il est spontanément porté à considérer l'Histoire non seulement comme consommée, mais comme effectivement terminée par cet avènement. Qu'entraîne-t-il de désir, qu'entraîne-t-il de conviction dans cette mentalité, nous sommes aujourd'hui dans l'impossibilité de l'établir. Ce qui est certain, c'est que l'erreur, s'il y eut erreur, se dissipa assez vite. Il est plus certain encore que le foyer du sentiment eschatologique de cette toute fraîche chrétienté était dans l'espérance fondamentale qu'il lui apportait, et non pas dans l'estimation hasardeuse des délais divins. Aussi l'histoire ne note-t-elle ni soulagement ni découragement quand la première estimation dut se rendre aux faits.

Sautons dix siècles. Nous approchons de l'an 1000. Mille est un chiffre biblique et apocalyptique familier à des hommes nourris des Écritures. Pourquoi le millième anniversaire de la naissance du Christ ne marquerait-il pas la fin de son règne invisible ? Justement, ce Xe siècle s'achève dans les souffrances et les convulsions publiques. Les temps de calamité offrent un bouillon de culture favorable aux idées calamiteuses. Voici qu'après les invasions hongroises et normandes, des famines, des épidémies, des guerres ravagent la population. La mortalité est effroyable. Le pillage et l'agression deviennent la loi commune. N'est-ce pas le temps maudit qui avance ? Quand l'an 1000 est passé, l'alerte est reportée à l'an 1033, anniversaire de la mort du Christ, et à toute la période intermédiaire. Des gens parlent de signes extraordinaires dans le ciel et sur la terre, qui reviennent avec une fréquence inaccoutumée. Des astres inconnus apparaissent et disparaissent, le soleil et la lune deviennent sanglants. Certains témoignent avoir vu le dragon rouge qui doit apparaître après la rupture du 7e sceau (mais le dragon rouge a les pieds bleus.) La croix se dessine sur des êtres privilégiés, dans le ciel, couleur de sang et d'or. Le Saint-Sépulcre est violé à Jérusalem par les païens, les églises de la ville renversées, la population massacrée : n'est-ce pas le signe que la Jérusalem terrestre, rayée du monde des vivants, s'apprête à céder la place à la Jérusalem céleste ? Telle fut l'actualité haletante des cinquante

années sur lesquelles pivota l'an 1000. Il est aujourd'hui de mode chez tous les historiens, sauf chez le regretté Marc Bloch, de considérer cette histoire de l'an 1000 comme une légende. Au plus, quelques moines se seraient-ils excités solitairement au fond de leur couvent sur des calculs mystiques et des racontars dévots. Une récente thèse de Sorbonne a fait justice de ce scepticisme. Les Bulles et les correspondances pontificales de l'époque sont semées d'allusions à la fin des temps et d'avertissements comminatoires, qui disparaissent au cours du XIe siècle. Toute la liturgie née dans ce temps porte les marques de cette croyance. Les prédicateurs la transportaient de paroisse en paroisse. Elle fut si massive, si impérieuse que pendant tout le siècle encore Marc Bloch relève des « ondes de crainte » courant incessamment à travers la chrétienté.

Telles furent les deux premières - comment dire : Grandes Peurs ? Précisément, le mot serait au plus mal choisi. Il n'y eut en l'an 1000 ni terreur ni affolement. Vous vous rappelez sans doute une récente panique que connut la France après l'Amérique. Un speaker avait trop bien donné l'illusion de la catastrophe finale. Comble de l'absurdité, des gens se tuèrent pour ne pas mourir. Ce réflexe apparemment sans esprit avoue que nous vivons beaucoup plus d'avenir que de présent. Un homme brutalement privé d'avenir est un homme déjà privé de la vie même. Or, les chrétiens de l'an 50 ou de l'an 1000 étaient rien moins que privés d'avenir par l'éventuelle fin des temps.

Le mot d'apocalypse est venu à être synonyme, dans la sensibilité contemporaine, de catastrophe et d'épouvante. C'est en fausser gravement la note. Je ne dis pas que les chrétiens de haute époque ne ressentent pas quelque terreur sacrée à l'idée du jugement de la justice divine. Ils n'étaient ni meilleurs ni pires que nous, mais ils avaient une haute perspective morale quand ils regardaient leurs faiblesses. Toutefois, s'ils pensaient que la justice serait sévère, ils savaient que la sévérité serait juste, au delà de toute espérance : même quand ils se laissaient aller à l'épouvante, qui n'est pas en l'espèce la réaction chrétienne normale, ils gardaient en réconfort leur foi dans cette justice pénétrée de miséricorde. Au surplus, qu'est-ce que l'Apocalypse ? Un chant de catastrophe ? Pas du tout : un poème de triomphe, l'affirmation de la victoire finale des justes et le chant délirant du règne final de la plénitude. Si elle évoque en formules impressionnantes la colère

de Dieu, elle ne souligne pas moins sa tendresse, sa patience et, contrairement à une tradition moderne, elle parle à plusieurs reprises de la quantité innombrable des élus. En poussant à peine au paradoxe, on pourrait dire que pour le chrétien, seul moderne qui propose aujourd'hui explicitement la fin du Monde comme assurée, il n'y a pas de fin du monde. La fin du monde est la fin de ce monde, c'est-à-dire, somme toute, la fin de notre misère.

Aussi, voyez comment réagissent les hommes de l'an 1000. Vous apprendriez que tout va finir un de ces prochains jours, définitivement et pour l'éternité, vous seriez possédés par des sentiments sans doute divers, mais il n'est guère douteux que toute activité productrice autour de nous subirait une baisse immédiate et rapide. À quoi bon faire oeuvre si l'oeuvre et moi-même, ou mes enfants, ou mon pays, ou ma classe sont sans lendemains ? Eh bien, les gens de l'an 1000 sentent tout différemment. Le Royaume de Dieu approche ? Soyons-en dignes dès maintenant. Bien mieux, avançons-le. Il y a, un peu, dans leur réaction, de la malice d'un enfant à qui l'on va confier une tâche, qui le sait, et qui veut à la fois surprendre, faire plaisir et affirmer son autonomie en l'exécutant avant l'ordre. Partout, les fidèles se réunissent en assemblées de paix. Dès maintenant, pensent-ils, parmi nous, il faut insérer la paix de Dieu. *Pax domini, In somno pacis, Pax vobiscum* : c'est à ce moment que toutes ces formules envahissent la liturgie. C'est à ce moment que s'instituent la Paix de Dieu et la Trêve de Dieu, dont M. Bonnaud-Delamar a montré qu'elles ne sont pas une sorte de pacifisme avant la lettre, mais la volonté beaucoup plus profonde d'instaurer, dans un monde encore livré pour peu de temps à ses démons, de larges lambeaux de l'ordre de Dieu. Il y a plus étonnant encore à l'observateur moderne. Loin de s'affaïsser, l'activité de ces hommes possédés par la conviction d'une fin prochaine de la cité terrestre en reçoit au contraire une sorte de coup de fouet. Henri Pirenne souligne l'« optimisme » et le « sursaut d'énergie » qui marque ce début du XIe siècle et son contraste avec les années précédentes. La population augmente, la vie économique reprend, de nombreux monastères sont fondés. La grande période de construction des églises commence quelques années avant l'an 1000 : elle n'a donc pas été provoquée, ainsi qu'on l'a soutenu, par la reconnaissance envers Dieu qui n'a pas détruit le monde : comme si l'avènement du règne de Dieu était pour une conscience chrétienne une catastrophe à éviter ou à retarder ! Bien au

contraire, on veut offrir à Dieu des édifices où il puisse dignement descendre.

On voit ici que la véritable espérance chrétienne n'est pas évasion. L'espoir de l'au-delà éveille immédiatement la volonté d'organiser l'en-deçà. Toutes les paraboles de l'Écriture, celle des vierges folles et des vierges sages, celle de l'invité aux noces qui n'a pas revêtu la tunique nuptiale, celle des talents, bien d'autres encore, convergent sur ce thème : l'au-delà est dès maintenant, parmi vous, par vous, ou il ne sera pas pour vous. Vous vous rappelez qu'au moment où les apôtres, venant de voir le Christ s'élaner dans les nuées, gardaient, stupéfaits, la tête levée vers le ciel, deux hommes blancs s'approchèrent et leur dirent à peu près : « Qu'êtes-vous là à rester le nez en l'air ? Celui qui est parti reviendra. Votre tâche est donc à vos pieds ». Ainsi, pour le chrétien apocalyptique, l'idée de la fin des temps n'est pas l'idée d'un anéantissement, mais l'attente d'une continuité et d'un accomplissement.

Ce rétablissement de perspective va nous permettre de mieux juger certaines attitudes contemporaines. Nous entendons souvent parler aujourd'hui en milieu chrétien du retour à un christianisme apocalyptique ou eschatologique. En France, notamment, cette tendance suscite actuellement un réveil de l'existentialisme chrétien, en liaison avec le réveil de l'existentialisme athée. Cette tendance s'exprime par exemple dans la revue Dieu vivant. Elle se comprend, et elle est saine, si l'on pense à ce que devient parfois aujourd'hui, sous la préoccupation sociale, un certain christianisme réduit au bon aménagement du confort collectif, un incertain christianisme où l'on laisse entendre que, résolus les problèmes de technique ou même de justice économique et sociale, tous les problèmes de l'homme seraient évacués, ou apaisés, ou résolus du même coup. Or, si un christianisme conséquent nous impose d'être à la pointe du combat pour la justice sociale, il nous assure aussi que jusqu'à la fin des temps, la vie de l'homme qui se veut chrétien sera contradiction et lutte, qu'à aucun moment elle ne peut s'établir dans une harmonie durable. Trop répétés, trop exclusifs, les appels à la joie, à la paix du cœur, à l'équilibre intérieur, à l'ordre social chrétien risquent de retenir les chrétiens, à leur insu même, dans de confortables arrières-gardes. Pour maintenir la ligne de visée du christianisme, il faut périodiquement que les rudoient ces prophètes

abrupts, sensibles surtout au tranchant de la doctrine, à l'étroitesse du chemin, au mystère des vérités, à l'intransigeance des appels, et au caractère d'imminence dramatique que revêtent pour chacun de nous, à chaque moment de la durée, la Parole de Dieu, la mort, le péché, la Croix, le jugement.

Toutefois, de même qu'une pente insensible conduit, si l'on n'y prend garde, du christianisme de la Grâce à un christianisme gracieux et de là à un christianisme dénaturé, un raidissement imperceptible a vite figé un christianisme de la rigueur en je ne sais quelle maladie morose ou amère aussi distante de l'inspiration chrétienne que peuvent en être les variétés les plus arrangeantes. Nous retrouvons ici la confusion de l'esprit d'apocalypse et de l'esprit de catastrophe. Aux approches du dernier cataclysme, en 1938 et en 1939, on pouvait entendre des chrétiens, en nombre de plus en plus grand, qui, sentant venir les vents mauvais, chuchotaient avec de sombres visages et une sorte de gourmandise spirituelle que le temps des catacombes était proche, et frivole tout autre souci que celui de la vie souterraine et du martyre. Vous savez que le jeune saint Louis de Gonzague fit une tout autre figure à ses camarades qui, l'interrogeant au milieu du jeu, voulaient savoir ce qu'il ferait si la fin du monde lui était annoncée. Ils attendaient une pieuse réponse d'anthologie : il répondit en souriant qu'il continuerait à jouer à la balle au chasseur.

Aussi bien les malheurs mêmes de ce temps n'arriveront-ils jamais à greffer un nouveau jansénisme sur la souche chrétienne. Un des plus récents commentateurs de l'Apocalypse, le P. Féret, montre avec force que ce livre établit la philosophie chrétienne de l'histoire, au contraire de sa sombre réputation, sur une perspective résolument optimiste. Il ne nous appartient pas de dire ici les exigences particulièrement rigoureuses de cet optimisme. Il n'a certes rien de commun avec la facile philosophie de la vie qu'on désigne généralement de ce nom. Certains aiment caractériser l'attitude du chrétien comme un Pessimisme actif. C'est là en effet notre philosophie des mauvais jours. Mais je crois le christianisme mieux défini par un optimisme tragique. Il exclut le prophétisme morose autant que la bonne humeur de sacristie. Qu'on ne se laisse donc pas impressionner par certaines attitudes dont la sévérité séduit dans une époque d'accommodement général. Il n'est pas difficile d'éclairer l'histoire de telle façon qu'à partir de son origine, ou

d'un moment choisi, comme l'avènement de la technique occidentale ou de la démocratie, la Renaissance ou la Révolution française, on lui fasse dessiner une sorte de pente catastrophique, où elle apparaît comme une chute de décadence en décadence, jusqu'à l'effondrement final. Ces prophètes bilieux ou farouches, antimodernes par système, ont parfois le talent de plaquer sur cette expression de leurs humeurs ou de leurs échecs secrets une suite impressionnante d'indices historiques ou d'enchaînements logiques. Ils n'expriment cependant que leur propre situation dans le monde. Quand ils essayent de la couvrir avec des références à l'eschatologie chrétienne, ils usurpent et falsifient les mots. La photographie elle-même, l'art fidèle par excellence, peut rendre n'importe quel visage grotesque par la lumière qu'elle y projette. Le catastrophisme chrétien ne s'impose que par une déformation systématique où se mêlent souvent, à une réaction contre l'optique contraire, une vision avare de l'histoire et de complexes désadaptations personnelles.

L'Apocalypse se situe dans une toute autre lumière. À aucun moment, en aucune façon, elle ne jette l'anathème sur l'histoire de l'homme, ou ses civilisations, ou sur telle civilisation. Elle donne plutôt l'image d'une convergence de toutes les nations, à travers leurs erreurs mêmes, vers un grand dessein mystérieux qui les traverse et les pousse. La parabole du froment et de l'ivraie reste le plus juste symbole de cette vision chrétienne de l'histoire. Une Moisson maudite se développe à travers les temps, qui suffit à rendre caduques les utopies humanitaires, le rêve d'un monde qui deviendrait innocent du jour où il serait ordonné : telle est la part du « pessimisme » chrétien. Mais à travers ces champs maudits s'élève sans cesse le Royaume de Dieu, nommé et innommé, avec une lente force irrésistible. S'il y a dans l'Apocalypse un indice sur l'avenir du monde, il nous est donné dans la perspective d'un millénium, d'une longue phase historique secrète mêlée à l'histoire, où la Loi nouvelle s'incruste progressivement dans les institutions collectives de l'humanité. Il oriente donc vers l'idée d'un développement spirituel continu, bien que sinueux, ambigu et disputé, plutôt que d'une chute progressive de l'Histoire dans la malédiction. Le regain des forces démoniaques à la fin des temps n'apparaît pas comme l'aboutissant d'une longue décadence, mais comme un retour convulsif, tranchant sur la période qui précède, et de durée limitée.

Une transcription trop immédiate, en définitive, semble encore peser sur l'interprétation courante du message apocalyptique. Quand l'Écriture affirme que l'avènement historique du Christ marque le début de la période eschatologique, l'esprit se prend d'abord au sens le plus obvie de l'affirmation. Il oublie de considérer, pour parodier une formule connue, que ce commencement de la fin n'est peut-être que la fin du commencement. Au regard de Dieu, dit une lettre de saint Pierre, mille ans sont comme un jour (II Petr., 3 : 8). Un univers qui sème des milliards d'étoiles sur des milliards d'années-lumière, qui prodigue autour de chaque naissance des milliers de germes, nous semble plutôt disposé à jeter quelques millions d'années dans la balance de l'histoire que les quelques maigres siècles d'expérience que nous totalisons derrière nous. Les premiers chrétiens ? disait quelqu'un, mais il s'agit peut-être de nous. Peut-être sommes-nous aussi, à l'échelle de l'histoire totale, les hommes primitifs. On le croit volontiers en regardant autour de soi, et en soi. je ne présente pas cette observation comme plus plausible que la croyance contraire, car elle raisonne encore avec le temps, et il n'y a pas de mesure commune entre la loi du temps et une optique d'éternité. je désire seulement montrer que la réflexion n'incline pas fatalement dans un sens. La fin des temps prévue par les prophètes est suspendue sur chaque âge de l'histoire avec la même urgence. Elle peut surprendre aussi bien une humanité triomphant dans les miracles de son génie ou marchant, de crise en crise, dans une sorte d'élévation progressive, qu'elle peut achever une humanité livrée au désarroi et à sa propre anarchie. Si l'on pense qu'il soit dans les desseins de Dieu de confondre la suffisance de l'homme, sa preuve, si je puis dire, ne sera pleinement valable que s'il laisse l'homme développer au maximum les puissances qu'Il lui a concédées. L'embrouiller trop vite dans sa malice serait tricher au jeu, et s'offrir un triomphe bien facile pour un Dieu généreux. Aucune déduction théologique, aucune interprétation scripturale ne nous engage donc, plus précisément qu'un autre âge de l'histoire, à renouveler l'illusion d'optique de nos ancêtres de l'an 50 ou de l'an 1000. La Parousie est un mystère ; pour garder son urgence religieuse, elle doit se voiler d'ambiguïté et d'incertitude. Tout laisse à penser que les fidèles empressés croiront un certain nombre de fois encore à la venue des temps annoncés quand tout ira par trop mal autour d'eux, mais qu'au jour dit, ils se laisseront surprendre comme des enfants.

II

Abandonnons maintenant cette perspective prophétique, qui n'est pas la plus commune à nos contemporains, et abordons l'angoisse d'aujourd'hui sous son visage le plus actuel.

Elle ne présente plus ce mélange d'espérance exaltante et de crainte sacrée que nous avons vu à l'angoisse apocalyptique. Son caractère le plus visible est son caractère torturant. Torture, tourment, supplice, les écrivains contemporains n'ont que ces mots à la bouche quand ils procèdent à l'acte très simple de s'examiner. On songe à ces sauterelles de l'Apocalypse, dont le nom est « destruction », qui viennent insinuer aux hommes le tourment de leur poison, en frappant par derrière, comme le scorpion, et ces hommes cherchent la mort et ne la trouvent pas.

Le moderne, dans ses transes, n'a plus le soutien de l'espérance chrétienne. Il peut, tout comme le chrétien distrait, s'aménager de multiples commodités dans ce monde incommode, s'il consent seulement à biaiser et à oublier. Mais ces constructions sur l'abîme s'avèrent fragiles. Dans les vies individuelles se produisent de sourds affaissements. Et comme l'accumulation de beaucoup de désordres secrets finit toujours par produire une maladie publique, bientôt, au bout de quelques générations, surgit de toutes parts un nouveau mal du siècle.

Si nous voyons donc se rassembler sous nos yeux les éléments historiques et psychologiques d'une terreur de l'an 2000, la perspective de fond en sera donc tout à fait différente de la grave attente de l'an 1000. Elle ne naît pas d'une prophétie profondément optimiste, mais d'un désarroi général des croyances et des structures.

La crise des croyances résulte de l'effondrement massif et à peu près contemporain des deux grandes religions du monde moderne : le christianisme et le rationalisme. Je ne préjuge ici ni de la valeur ni de la durée de cet effondrement. Je constate son étendue sociologique. Là où il y a seulement un siècle, sur cent hommes, une majorité professait

les vérités chrétiennes, où la plupart des autres croyaient fermement en l'infaillibilité illimitée de la raison soutenue par la science, il faut compter aujourd'hui quelque dix pour cent de croyants chrétiens, et je ne sais pas si la proportion de rationalistes convaincus est bien meilleure.

Par ailleurs, nos structures économiques et nos cadres sociologiques dénoncent chaque jour leur anachronisme, leur impuissance, l'absurdité de leur persistance. Désorienté dans ce champ, sans appuis, l'homme du XXe siècle se sent aux deux sens du mot perdu dans un univers qui a ses yeux devient en même temps de plus en plus écrasant et de plus en plus insignifiant. D'où toutes ces descriptions que les philosophes mettent en forme sans pouvoir se passer pour exprimer la nouvelle épouvante de quelques formules qui ressemblent à des cris plus qu'à des élucidations : l'homme est seul, jeté là, pour rien, dans un monde absurde, sans rime ni raison. Il est de trop, tout est de trop, à vous donner la nausée. Il a bien la vocation de devenir un dieu, mais y réussir lui est irrévocablement interdit, ce qui transforme cette aspiration en une nouvelle source d'écœurement et de grotesque.

À première vue, cette désolation métaphysique ne devrait pas sensibiliser particulièrement l'esprit à l'horreur d'une fin des temps. Sur ce point l'absurdisme athée a quelque parenté avec l'eschatologie chrétienne. Pour le chrétien, nous l'avons vu, la fin du monde, avec sa double urgence, l'urgence de jugement et l'offre permanente de la promesse de gloire, est comme distribuée sur l'ensemble de l'histoire et sur l'étalement de chaque vie ; elle est dévalorisée de ce fait en tant qu'épisode historique localité. De même, pour la conscience absurde, le monde est effectivement fini, annihilé, insignifiant à chaque instant et pour chaque conscience. L'humanité ne débouche nulle part, mais aussi bien la mort individuelle, mais aussi bien l'action qui remplit la vie. Absurdité des absurdités, tout n'est qu'absurdité. En quoi quelque catastrophe cosmique peut-elle bien, sur ce fond de catastrophe quotidienne, émouvoir l'attention ? Une des expériences les plus humiliantes du déporté, c'est que l'habitude de l'horreur ou du désespoir se prend - et se perd - aussi vite que l'habitude du bonheur. Une humanité vraiment dépourvue de sens, ou qui le croit, ne peut que désirer disparaître, au plus rester indifférente à la menace de sa disparition.

Du moins les choses devraient-elles ainsi se passer dans la pureté des positions philosophiques. Mais le désespoir n'est pas une idée. Il est un corrosif. Et là où il creuse le cœur, il installe une irréductible angoisse, qui se resserre à toute menace. En face de lui, la vie n'est pas une idée, mais une force irrépessible, et là où on lui refuse l'avenir, elle proteste et se déchaîne. Cette angoisse, cette protestation, ils nous donnent aujourd'hui une littérature stoïcienne de belle allure. Mais au lieu de chercher les formes de qualité, rejoignez-les sous leurs formes primaires, dans un large éventail sociologique, là où l'angoisse se dégrade en peur, et l'instinct désappointé en /fureur : vous aurez, soudés l'un à l'autre, deux éléments essentiels du nihilisme contemporain : la grande peur diffuse des hommes de ce temps, et leur singulière passion terroriste.

Nihilisme, terrorisme, nous voici au cœur de l'inquiétante réalité qui, depuis trente ans, a fait irruption parmi les dernières langueurs romantiques ; nous voici en ce point secret et scandaleux où la décomposition des sociétés qui ont combattu récemment pour la liberté de j'homme rejoint invisiblement les délires qui lui ont fait face.

Le nihilisme, dont relève l'esprit de catastrophe, est une réaction massive de type infantile. Vous savez comment les êtres faibles, les enfants, les malades, les nerveux, se découragent. Ils n'analysent pas plus leur action que leur pensée. L'élan est global, enthousiaste et aveugle. Quelque chose accroche et la vague retombe aussitôt, de toute sa masse. « Une interprétation entre autres a fait naufrage, mais comme elle passait pour la seule interprétation possible, il semble que l'existence n'ait plus de sens, que tout soit vain. » Après Nietzsche, Ortega y Gasset évoque cette réaction désordonnée de détresse et la compare à celle du voyageur transporté dans une voiture dont il ignore le premier secret, et que surprend une panne. Il lève aussitôt les bras au ciel, et s'écrie intérieurement : « Ça y est ! Immobilisés pour des heures ! Promenade gâchée, rendez-vous manqué ! » Surgit le chauffeur, il ouvre le capot, tourne un boulon, tout est fini ; pour le voyageur comme par miracle, pour le chauffeur le plus naturellement du monde.

Eh bien, l'angoisse d'une catastrophe collective du monde moderne est d'abord, chez nos contemporains, une réaction infantile de voya-

geurs incompetents et affolés. L'image de la panne satisfait mal ici. Elle évoque un arrêt sans danger, sur le bord d'une route. L'homme européen est plutôt engagé dans la situation où se trouverait notre voyageur à côté d'un chauffeur mort subitement, lancé à pleine vitesse sur une machine qu'il ne sait pas conduire. Il a perdu les manettes de l'univers qu'il a formé, il le voit dériver follement vers des événements qu'il ne maîtrise plus.

Ce vertige, on l'a plusieurs fois analysé. Et cependant son analyse est toujours à reprendre. D'une part, en effet, l'habitude nous familiarise avec certains étonnements dont l'effet déroutant finit par s'épuiser. C'est ainsi que le vertige de la dimension ne nous émeut plus depuis que les astronomes jonglent avec les milliards d'années-lumière. La science moderne nous a révélé que la puissance et la valeur d'une unité cosmique n'est pas nécessairement en fonction directe de sa dimension spatiale. L'astronomie a perdu son empire sur les esprits et l'a cédé aux surprises de l'infiniment petit : l'atome, le catalyseur, le microbe ou le virus, le gène, l'onde électrique, voilà les seigneurs du monde nouveau. C'est sur eux, et non plus sur les étoiles, lourds cadavres inutiles, que Képler jucherait aujourd'hui ses archanges. Au surplus, l'espace physique apparaît en fin de compte comme un lien et comme un ordre : aucune régulation n'est plus parfaite que celle des astres, et à l'échelle de notre action, la vitesse de la lumière, celle des ondes explorées, bientôt celle de nos engins, nous donne un champ de présence et d'action pratiquement illimité. L'angoisse des espaces infinis est en train de s'évanouir.

D'autres vertiges la remplacent, plus essentiels, pourrait-on dire, plus liés au destin propre de l'intelligence et de la liberté humaine. Tant que le rameau humain est proche en effet de son insertion biologique, le faisceau des instincts assure grosso modo ses adaptations essentielles. L'instinct est maternel : il enveloppe et retient la liberté, travaille pour elle, lui évite les tâches. Mais voici que la liberté intelligente prend son essor : avec elle démarre la trajectoire propre de l'homme. Plus elle avance, plus elle s'écarte des sûretés de l'instinct, ainsi que l'homme fort s'éloigne de la sollicitude maternelle et se défend même contre elle. « Les Européens, écrivait Valéry il y a vingt ans déjà, se sont jetés dans une aventure prodigieuse qui consiste à modifier les conditions initiales, « naturelles » de la vie, non plus

(comme on faisait il y a quelques siècles) pour répondre à des besoins certains et à des nécessités limitées de cette même vie - mais comme inspirés de créer une forme d'existence tout artificielle, un type d'être de qui les moyens de connaissance et d'action toujours accrus les engagent à faire agir délibérément et systématiquement tout ce qu'ils savent et ce qu'ils peuvent, sur ce qu'ils sont » ¹

Ce départ vers l'artificiel est capital pour comprendre la conscience moderne et son déséquilibre momentané. Il attire notre attention sur un itinéraire très constant dans les affaires humaines, qu'il s'agisse des chemins de la vie, de la pensée ou de l'invention collective. Au début d'une longue démarche on voit l'homme s'élever d'un coup jusqu'à toucher un moment le but, comme si la force qui est en lui jouait dans une courte liberté sa puissance globale ; puis il retombe à la racine de cet élan, et il en découvre alors le trajet par degré, dans un effort continu et progressif.

Ainsi l'homme moderne, par l'élan religieux, par l'intuition intellectuelle, a dès les débuts de l'histoire, en Chine ou en Grèce, en Égypte ou en Judée, approché ou atteint, dans les régions de son destin les plus mobiles, les sommets d'une aventure qui s'annonce dès cette antiquité comme surhumaine. Ces brillantes percées, il faut maintenant que l'infanterie du travail, de l'ingéniosité, de la force collective en consolident les bases. Mais le but est le même dans l'œuvre progressive et dans les incursions fulgurantes : un dépassement de l'homme, un éclatement en fusée de sa nature primitive. Si l'homme est fait pour devenir un dieu, naturellement ou surnaturellement, on ne peut accepter que la sagesse soit pour lui conformité prudente et monotone à une nature définie une fois pour toutes. Pensez à la formule de Nietzsche, que des inspirations fort diverses peuvent nourrir : « L'homme est fait pour être dépassé ». L'homme ainsi mis en place est essentiellement artifex, créateur de formes, faiseur d'artifice.

« La nature est à droite », écrit quelque part Ramuz. Si la nature, c'est l'immobilité d'une image donnée une fois pour toutes par des imaginations pauvres qui ne se trouvent à l'aise que dans la répétition, la nature est en effet une idée conservatrice. Il n'est pas naturel au

¹ Lettre sur la société des esprits, *Variété* I.

paysan de sortir de son champ ; mais le paysan romain, en forçant sa nature, a dressé le socle de l'Europe et de la chrétienté. Il n'est pas naturel à l'homme de voler dans les airs ; il a volé : en serait-il moins homme ? Les chevaliers servants de la nature ont raison de rappeler que la condition humaine ne s'étire pas en tous sens, et que du temps est nécessaire à l'humanité pour s'assimiler ses propres déformations. Mais le discrédit systématique qu'ils jettent sur l'artificiel part d'une vision radicalement faussée du propre même de l'homme. On pourrait dire en forçant à peine les mots que la nature de l'homme, c'est l'artifice.

De ce point de vue, on peut dire que l'homme européen a achevé vers l'aurore des temps modernes une sorte de vie utérine, qu'il menait au sein d'un univers clos sur lui comme un oeuf sur son germe, au cœur d'une Église qui gardait directement en tutelle ses premiers pas. Ses premiers arts (ses premiers artifices) étaient à l'image de ce milieu enveloppant et fini : des arts d'images immobiles, ou se mouvant sur leur centre : architecture, sculpture, danse. Seule l'irruption chrétienne, en apportant la litanie, la prière indéfinie, l'élan gothique, l'idée de création et de temps irréversible, avait ouvert déjà cette vie forclosée, sur l'infini. Mais elle ne l'avait fait qu'à la cime de l'âme. Un beau jour, sous sa poussée, l'univers antique, enfin, s'ouvrit comme un fruit. Galilée lançait la terre dans l'espace comme un joyeux joueur de ballon, les figures arithmétiques sautaient sous la pression du calcul infinitésimal, le contrepoint entraînait le motif musical vers la fugue et la mélodie indéfinie, le machinisme bousculait les économies de cellules vers une immense intégrale de la production, la logique brisait ses cercles de sécurité, et lançait la pensée sur des chaînes de relations balançant dans l'inconnu, bientôt la géométrie crevait l'espace euclidien et débordait avec la physique dans les hyper-espaces. De toutes parts l'immobilité, l'équilibre, la forme, la limite, la perfection circulaire, composantes habituelles de l'idée de nature, cédaient au mouvement linéaire, à l'intensité prospective, au déroulement, à l'ouverture indéfinie, à la série. Dans toutes ses démarches, intérieures et extérieures, techniques et artistiques, l'homme moderne, à l'idée d'un destin fixé qu'il n'aurait pour ainsi dire qu'à décalquer avec application, a substitué le thème d'un destin ouvert, jeté en avant de lui-même, vers l'imprévisible et vers l'infini.

On est étonné que cette substitution soit parfois un scandale à des consciences chrétiennes. Car si l'univers circulaire des Grecs a retenu encore pendant des siècles les imaginations, jusqu'à paraître compromettre la foi quand il fut ébranlé, il n'est pas douteux que l'image moderne de l'univers ouvert sur une aventure irréversible est l'apport propre du christianisme. La conscience moderne n'a pas fini d'exploiter en tous sens cette libération. Quand Breughel ou Jérôme Bosch se met à planter une tête humaine sur un corps de chauve-souris, quand des Esseintes s'entoure de fleurs qui ressemblent à des animaux et d'animaux qui évoquent des fleurs, quand de Huysmans à Wilde et de Baudelaire au surréalisme l'artiste moderne s'acharne à décomposer la forme, à pulvériser la lumière, à défigurer la beauté, à poursuivre le monstre et le grotesque, le paroxysme et le scandale, ce ne sont pas seulement des décadents, des névrosés ou des mystificateurs, comme on aime à le croire, qui taquent ainsi les réalités sacrées, ce sont des hallucinés de l'au-delà qui frappent désespérément aux parois du monde connu, à la recherche d'une découverte inouïe. Je vous surprendrai peut-être si je rapproche ici deux passions spécifiques de l'âge moderne, la passion de l'abstrait, qui se donne cours dans toutes les recherches d'une mathématique pure, d'une musique pure, d'une économie pure, par delà les formes captives de l'imagination - et la passion de l'horrible, autre protestation contre la résistance de l'acquis. Et certes on voit bien que de là un chemin mène vers le nihilisme. C'est pour l'avoir suivi que le premier Faust s'est perdu, pour avoir employé le génie de l'artifice, qu'il tenait de Mephisto, à saccager un cœur simple. Mais le second Faust est sauvé, car il a compris que l'artifice n'est pas le mal, s'il est employé à achever l'humanité au lieu de l'avilir.

Mais cette dérive loin des ports connus trouve contre elle le conservatisme de l'instinct. Notre panique est celle de caboteurs soudains jetés en haute mer, Nos artifices se sont développés à un rythme qui s'est révélé beaucoup plus rapide que notre rythme d'assimilation. Il est banal de comparer le monde moderne à l'apprenti sorcier. Mais ce mythe est sans doute l'expression la plus juste, non pas de notre civilisation technique, comme certains pensent, mais de sa phase d'essor. Vous savez. que la physique aboutissait hier à des problèmes qu'elle pouvait résoudre théoriquement mais qui exigeaient des opérations si complexes et si longues qu'elles n'étaient pas à la portée d'une

vie. Voici que l'on fabrique des machines capables d'exécuter automatiquement ces calculs et de plus compliqués encore. La technique, ici, a permis de rattraper la technique. Par contre, en économie, en politique, nous voyons avec évidence la complexité de l'appareil moderne poser des problèmes que la technique des gouvernements et des administrations n'arrive pas résoudre. Ceux que par habitude l'on considère encore comme les détenteurs du pouvoir prononcent des paroles rituelles que l'on appelle des discours, exécutent des cérémonies traditionnelles devant des assemblées de notables, mais chacun sait bien qu'il ne commandent plus à rien, que les rouages tournent à vide, que les transmissions partent à la dérive, que personne, à peu près en rien, ne sait ce qui arrivera demain, de quel côté, pourquoi, par qui et vers quels effets. Quelques-uns d'entre nous connaissent cet univers affolé, affolant, par les postes de responsabilité qu'ils occupent, nous l'abordons tous par les guichets que lui ouvrent sur le monde extérieur ce qu'on appelle encore par antiphrase des administrations.

Ce que nous ne pouvons plus maîtriser par la main, nous commençons aussi à ne plus pouvoir le contenir par l'esprit. Un monde à hauteur d'homme, c'est une très jolie formule, je l'ai employée aussi, jadis. Mais quelle est la hauteur de l'homme ? La voici qui change avec une rapidité foudroyante. On me parle de gestes simples, de voisinage. Tourner un bouton de radio, est-ce un geste moins élémentaire que d'atteler un cheval ? Et ce comique de Barcelone ou ce chanteur de Harlem qui lui vient au bout des doigts, un soir d'hiver, est-il moins proche de ce jeune paysan que le châtelain de son village ou l'ingénieur de la filature ? Les livres de Saint-Exupéry, qui parlent d'aviation, sont-ils moins humains que ceux de M. Henri Pourrat, qui parlent de labours ? Notre vertige, c'est que précisément la hauteur de l'homme, sa perspective, ses notions fondamentales sont constamment remises en jeu, et à un rythme accéléré, par l'objet même dont elles devraient prendre la mesure et régler la figure. Aussi bien, bousculant sans cesse nos normes d'intelligibilité, le monde nous apparaît-il provisoirement comme une histoire de fou. C'est pourquoi vos enfants sont existentialistes.

Enfin, nous venons de passer le tournant décisif. La science et la technique mettaient de plus en plus, comme dit Valéry, le miracle dans le commerce. Atteindre les étoiles les plus lointaines, créer et

diriger la vie, vider les mers, raser les montagnes, capter l'énergie des nébuleuses, reculer la mort, il n'est aucune conquête dont nous saurions affirmer sans présomption qu'elle serait impossible à l'humanité, si elle dispose de quelques milliers d'années. Or, la science nous en laisse quelques milliards avant la congélation fatale de nos descendants. Mais voici qu'en cours de route, nouvelle surprise, un pouvoir unique nous est acquis, inverse de tous les autres, le pouvoir de faire sauter cette planète et l'humanité qui la porte et son pouvoir même de créer des pouvoirs. Instant solennel. jusqu'ici on ne pouvait dire de l'humanité qu'elle était maîtresse de son avenir, car elle était encore condamnée à un avenir, alors que chaque homme, individuellement, peut quand il veut, se tirer une balle dans la tempe. Maintenant l'humanité comme telle va devoir se choisir et il lui faudra, de toute évidence, un effort héroïque pour ne pas choisir la facilité, le suicide. On peut dire que sa maturité commence à cette heure.

On ne méditera jamais trop sur le sens de la liberté. Vous connaissez la très vieille histoire d'Adam et d'Eve. Même si vous n'y croyez pas, prenez-en la substance. Elle signifie que Dieu aurait bien pu créer un être merveilleux, tout monté comme un bel automate. Mais qu'étant Lui-même Liberté en même temps que Sagesse, un être fait à son image ne devait pas seulement être constitué de manière à étonner les enfants, mais choisir librement d'être ou de n'être pas cette merveille. L'arbre dangereux qui avait été pris pour test de ce choix était, dit l'Écriture, l'arbre de la Science du Bien et du Mal : sans doute porte-t-il ce nom pour marquer que la même sève nourrit à la fois le Bien et le Mal, qu'il est donc bien osé de vouloir assimiler l'un ou l'autre, sommairement, à une quelconque des civilisations de l'histoire. Et puis, cet arbre, après tout, il poussait dans une sorte de Paradis. La recherche du savoir et du pouvoir ne sont donc pas maudits. Sans doute étaient-ils défendus jusqu'à ce que l'homme, dans sa libre croissance, fût assez mûr pour n'en plus faire un usage mortel. Il n'a pas su attendre, dans la légende sacrée : son impatience a mal tourné. Le nouveau fruit de l'arbre de Science qui a été semé à Hiroshima et à Bikini rappelle étrangement le premier. Par lui aussi nous sommes des dieux. Aussi ne nous effraye-t-il pas seulement par sa puissance de destruction. Un sentiment sacré nous saisit en sa présence. « J'écris pour vous faire peur, dit Harold Hurey, un de ses inventeurs. Je suis moi-même un homme qui a peur. Tous les savants que je connais ont peur ».

Mais on dit aussi que lorsque, dans les déserts du Nouveau-Mexique, ces mêmes savants attendaient, face contre terre, le résultat incertain de leur premier essai, les plus incroyants sentirent monter en eux quelque chose comme une prière. C'était sans doute la prière du jeune chevalier à la veille de sa consécration : à cette minute, l'homme sortait de sa minorité. Il devenait vraiment, dans les limites de sa portée, le maître de la création. Aussi bien n'est-il pas suffisant de parler de notre désarroi. Notre effroi d'aujourd'hui est aussi un effroi sacré devant ce pouvoir divin, ce suprême artifice qui nous est donné de pouvoir, par la destruction, vaincre de vitesse nos artifices alors que notre sagesse s'essouffle à les rejoindre. Désormais, le nihilisme n'est plus la plus tapageuse des philosophies. Il est armé.

Une arme n'est nulle part plus dangereuse qu'entre les mains d'un impuissant. Il existe un nihilisme créateur et provisoire : celui qui annonce la montée d'une grande inspiration, et balaye préalablement le terrain. Celui-là n'est destructeur qu'en apparence, il ne pousse rien au néant, il veut seulement qu'on appelle le néant néant, et que l'on passe à la suite.

Mais il est un autre nihilisme, que Nietzsche distinguait déjà du premier, incertain de savoir si l'Europe allait glisser vers l'un ou vers l'autre. Il n'est pas la conscience d'une grande force naissante, mais la crispation du désarroi et la rage de l'impuissance. C'est une loi générale que les grandes forces instinctives, quand elles ne trouvent pas à se satisfaire, basculent sur leur contraire. Le besoin de donner l'être ou l'intelligibilité, de créer et de comprendre, de tirer du néant et de pousser à la lumière, est-il déçu à l'excès, il forme, dans les âmes médiocres ou simplement moyennes, le besoin d'anéantir, de briser, de piétiner ce qui refuse notre maîtrise. Geste enfantin, geste primitif : l'enfant et le primitif ressortent toujours dans l'émotion de l'échec. Vous connaissez ce roman de Steinbeck : *Des souris et des hommes*. Un psychiatre l'aura vite inséré dans un cas connu, de ligne simple et évidente. Mais les écrivains et les penseurs sont là pour inquiéter même les psychiatres. Un être assez primitif, donc, faible de volonté, mais ami des hommes et des bêtes, adore caresser les choses douces : les pelages, les fourrures, les cheveux. Mais ce que la caresse à la fois a d'émouvant et d'impuissant éveille en lui une telle frénésie que bientôt sa main se crispe dans un besoin irrésistible d'étouffer l'objet menu qui

se prête à elle tout en lui échappant. Plusieurs fois, ce sera une souris. Une fois, c'est une fille. Plusieurs fois c'était un peuple : demain ce sera le monde. Ce monde que nous flattons depuis quelques siècles sous la main subtile de notre science et de notre industrie, voilà qu'il semble en effet se refuser comme un vivant farouche. et indomptable. La main se serre, se serre, elle peut tuer, elle va tuer. Tuera-t-elle ? En tout cas nous assistons à cette crispation collective de l'homme sur son oeuvre. Il ne craint pas seulement la fin du monde. Une sorte d'horrible fascination, de désespoir forcené, le pousse à détruire son toit, son oeuvre et lui-même. On ne comprendrait pas sinon cette rage des kapo et des *lagerführer* contre l'image de l'homme. C'est bien là le danger. Nous entendons à nouveau des voix raisonnables, comme il y a vingt ans, nous affirmer que la sagesse doit vaincre, et reculer devant la folie d'un suicide collectif. Les mêmes hommes qui ont fait de la très abstraite S.D.N. l'organisme suprême du très superficiel optimisme de la raison continuent, par inconscience, étourderie, lâcheté ou habitude, de sécréter et de répandre leur illusion dans notre âge guerrier, atomique, crématoire et concentrationnaire. je pense qu'il faudrait les interner très confortablement, avec leurs familles et leurs semblables, dans un pays de coteaux modérés, où rien ne choque leur mesure, et puis, débarrassés de leurs apaisements, retourner sérieusement au danger, pour y faire face effectivement.

« Le grand raz de marée de la barbarie est à nos portes », écrivait Nietzsche en 1873. On l'attendait traditionnellement, en Europe, de l'Orient. L'habitude n'est pas perdue. Mais l'Orient n'a jamais déferlé que sur une Europe décomposée. Le grand raz de marée de la barbarie est dans nos cœurs, vides, dans nos têtes, perdues, dans nos oeuvres, incohérentes, dans nos actes, stupides à force de courte vue. Ne nous plaignons pas, demain, des Barbares, si aujourd'hui nous acceptons notre démission même. Je vois partout de jeunes Européens qui n'ont plus qu'une pensée, une volonté : franchir un océan quelconque, et oublier ces patries européennes dont ils sont déjà détachés. Ce sont parfois les meilleurs, les plus hardis. Je vois des sociétés qui se décomposent, qui se couvrent de scandales comme par une maladie de carence, et ceux qui les dénoncent le plus fort sont ceux mêmes qui depuis plus de cent ans sont les Maîtres de ces sociétés, semblables à

ces parents qui s'indignent des vices de leurs enfants, dont ils sont les premiers responsables. Je vois naître de partout ce quatrième parti qui se couvre des noms les plus ternes : les abstentionnistes, l'homme quelconque, - et qui n'est qu'une nouvelle maladie sur ce corps fatigué, le parti de ceux qui ne croient plus à rien, qui ne veulent plus rien, et qui se laissent aller à leur bonne conscience de mécontents alors qu'ils abandonnent le navire en pleine détresse. Nos maux sont multiples et accablants, j'en conviens. Mais ils sont précis et localisables. De nombreux docteurs les ont déjà décrits et cernés de toutes façons possibles, de nombreuses bonnes volontés, n'est-il pas vrai, sont - non pas, seraient prêtes, au conditionnel, à les affronter. Il n'y manque que la volonté. Il est plus facile de parler d'Apocalypse et d'interroger les livres occultes que de s'avouer, personnellement, fauteur de désordre. Nous avons usé tous les alibis du monde, les jésuites et les francs-maçons, le komintern et la D.G.E.R., l'insuffisance des pluies estivales et le protocole des Sages de Sion. L'Apocalypse est sur les rangs pour nous détourner encore d'entreprendre, devant le mal de l'Europe, les mesures de salut public. On disait, pendant la première guerre mondiale, que, quand les opérations étaient mauvaises, Clemenceau ordonnait à ses services de presse : « Faites donner Landru ! » - vous savez, Landru, le doux assassin barbu de ses trente-six femmes. La mauvaise conscience européenne s'apprête à faire donner l'Apocalypse. Ce n'est pas là sa destination. Notez que c'est un croyant qui écrit cela. Je n'ai pas plus de raison d'exclure, que d'admettre, que nous soyions entrés dans ces convulsions qui, selon l'Écriture, précèdent la fin du temps intermédiaire. Ce que je sais c'est que, quand nous en serions là, notre devoir serait encore, comme nos ancêtres de l'an 1000, de scruter notre désordre et de tâcher, pour l'honneur de l'homme, de bâtir en dur une cité qui, selon notre croyance, défie ou appelle l'éternité.

Nos journées seraient alors plus fécondes, et nos rêves moins troublés par l'homme-au-couteau-entre-les-dents. Ou plutôt, si, nous y penserions, à cet homme, nous en appellerions la vertu, elle, proprement apocalyptique, c'est-à-dire salvatrice. Vous le trouverez, si vous en êtes curieux, sur ce vitrail de Bourges où il préside à l'ordre du monde. Le couteau est large et effilé, il écarte les lèvres et déborde les joues. C'est, dans la bouche du Christ, juge des nations, le propre glaive de l'Apocalypse, le glaive à deux tranchants de la Parole, qui sépare la vie et la mort, et comme le stylet de Platon, s'insinue sans les

blessé dans les détours des consciences et les articulations de la vérité.

Constatons que les mauvais rêves finissent bien : il suffit de les interpréter. Mais aussi, les fins les plus rassurantes pour notre imagerie habituelle ne sont pas les moins redoutables. Paix aux hommes de bonne volonté se lit aussi, à l'envers : Guerre aux hommes de mauvaise volonté. Guerre : nous savons aujourd'hui ce que veut dire ce mot.

II

LA MACHINE EN ACCUSATION

Aux origines psychosociales de l'anti-technicisme

Quand pour la première fois des bananes firent leur apparition à Kasenga, nous en offrîmes au chef. Il se détourna avec horreur : « Non, non, je n'ai jamais vu un fruit pareil. C'est tonda ».

C'est-à-dire, ce fruit extraordinaire va sûrement si j'y touche exercer sur moi une influence néfaste, me porter malheur, m'ensorceler.

L. LÉVY-BRUHL.

[Retour à la table des matières](#)

Devant un conseil de sociologues², je dois excuser ce que cette communication a d'insuffisant dans les résultats apportés et, quant à la méthode, d'étranger à la stricte discipline sociologique. Il conviendrait de présenter ici, sur la question posée, un matériel précis d'information sociale. Des enquêtes systématiques seraient à mener sur les comportements des divers milieux, des diverses races, des âges et des sexes, des époques aussi devant l'univers de la machine, et particulièrement en ce qui concerne notre sujet, sur les réactions d'opposition. Ce maté-

² La première semaine de sociologie organisée par le Centre d'études sociologiques, à Paris, en juin 1947. Les travaux de cette rencontre portèrent sur la technocratie.

riel, je n'en dispose pas. je ne cache pas d'ailleurs qu'il ait été déjà systématiquement recherché. Aussi bien, faute de constituer les rudiments d'une sociologie du sujet, me contenterai-je d'apporter aux sociologues les suggestions d'un observateur et d'un philosophe des mœurs de son temps, de classer grossièrement, et très empiriquement encore, pour ne pas préjuger des conclusions de l'expérience, les centres d'opposition au monde mécanique, et de situer les zones où vos enquêtes seraient infiniment précieuses au penseur comme à l'homme d'action. Je m'excuse donc de me présenter à vous porteur de plus de questions que de réponses. Mais sans doute, en appelant dans un congrès de spécialistes un rapporteur qui ne l'est pas, votre président a-t-il voulu assurer cette éternelle fonction de celui qui ne sait pas devant ceux qui savent : renouveler le stock, les directions et la forme de leurs questions.

I

Une recherche rigoureuse devra dépasser des approximations que nous nous permettons encore dans ce premier déblayage, et distinguer les comportements des hommes devant le monde technique dans sa généralité et leurs comportements devant cet univers plus particulier qu'est notre monde moderne profondément bouleversé par la machine, au point où son développement inattendu remet en question jusqu'à la condition humaine. Ruskin, quand il proscrit la machine, replie l'activité technique sur les outils qui peuvent être mus directement par l'eau, le vent, le bras de l'homme. Il ne proscrit pas toute société technique, mais seule la société machiniste moderne. Les mystiques artisanales sont des mystiques antimachinistes, mais non pas radicalement antitechnicistes. Par contre, une société d'inspiration mystique, ou simplement une société indolente, à laquelle la cueillette et la chasse, par exemple, apportent des satisfactions suffisantes, peuvent répugner au travail outillé, placer la contemplation ou la chasse au-dessus de la fabrication d'objets nouveaux ou de commodités inaccoutumées. Si l'on ne peut établir de coupure entre la première attitude et la seconde, au moins l'écart de l'une à l'autre doit-il étaler assez largement la classification des attitudes de résistance au développement technique.

Plus important encore est le partage à faire entre le comportement d'un individu ou d'un groupe humain dans l'usage des machines, et les réactions (comportements et opinions) des groupes humains devant le machinisme considéré du dehors comme structure générale d'une société.

Les premiers de ces comportements relèvent d'une sorte de biosociologie encore embryonnaire. Il y a quelques mois, l'occasion m'a été donnée en Afrique de recevoir de nombreuses observations d'ethnologues ou de colons sur le comportement du Noir africain dans l'usage des mécanismes. C'est ainsi qu'on relève assez généralement chez lui une curieuse inaptitude au geste de rotation, à la perception et à l'exécution de la perpendiculaire, une rapidité étourdissante à démolir les mécanismes qui lui sont confiés, et une virtuosité admirable pour les faire tenir ensuite par des bouts de ficelle. Il faudrait coordonner pour chaque société ces observations, y appliquer les diverses disciplines susceptibles de les éclairer. Mais nous n'ouvrons encore là qu'un chapitre de psychotechnique. Si la sociologie y intervient, c'est de biais, par des croyances, des coutumes éducatives, qui informent le comportement psychosomatique.

Au-dessus de ces comportements organiques, l'éducation peut développer une attitude rebelle à l'usage de la machine indépendamment de toute idéologie supplémentaire. Nous connaissons tous ces milieux où non seulement on ne voit jamais -une machine, mais où, par suite d'un enseignement exclusivement cérébral et d'un régime de domesticité développé, la plupart des mains n'ont jamais touché un outil. Ces milieux sont appelés, par un processus psychologique banal, à justifier leur incapacité en dévalorisant son objet. La réaction habituelle du jeune bourgeois européen élevé loin des activités industrielles, devant la machine, est, pour le courant de sa vie, l'indifférence et l'ignorance ; si on l'amène à la voir ou à y travailler, sa réaction approche du dégoût (il eût été sans doute ici intéressant d'enquêter parmi les requis du STO). S'il réfléchit un peu plus loin, il transforme lui-même ce dégoût en une terreur diffuse, bientôt systématisée, et passe de ce premier groupe de réactions directes à la mentalité antimachiniste proprement dite. On me signale que, pour des raisons théologiques cette fois, le musulman n'éprouve devant la machine ni étonnement ni effroi, mais

une sorte d'indifférence sacrée pour un objet qui ne vaut ni son admiration ni ses soucis. Ces réactions élémentaires expriment une attitude devant un type d'objet, elles n'introduisent pas encore une attitude devant le machinisme comme structure sociale.

L'antimachinisme comme mythe sociologique n'est pas en cause non plus dans certaines réactions violentes, plus violentes même que l'antimachinisme théorique, comme les explosions mécanoclastes qui secouèrent à plusieurs reprises le monde ouvrier. Il ne s'agissait pas dans leur cas d'une indifférence ou d'une incapacité d'adaptation : elles se sont produites chez des ouvriers d'élite et d'idées socialement progressistes. Elles exprimaient une réaction de défense brutale qui ne s'embarassait pas de métaphysique sur l'essence de l'acte mécanique ou sur la direction finale de la société machiniste. Les machines, apparemment, jetaient des hommes au chômage. En éloignant le patron du compagnon, elles remplaçaient une structure paternaliste, mais humaine, de l'entreprise, par une discipline impersonnelle et inhumaine : le règlement d'atelier, convention d'embauche unilatérale, que l'ouvrier était obligé d'accepter, et qui donnait lieu à de nombreux abus, notamment à des amendes rongant parfois une part importante du salaire. Elles introduisaient la rationalisation, avec ses rythmes excessifs, la mécanisation du travail, l'uniformité : l'ouvrier s'y sentait plus esclave que jamais, le « membre vivant d'un mécanisme mort » (Marx). En développant les crises d'inadaptation, elles étendaient la misère. À plusieurs reprises l'ouvrier a réagi brutalement, par une réaction puérile, comme l'enfant brise l'objet qui l'a blessé. Ces réactions ouvrières étaient spontanées, dépourvues de système justificateur, primitives au plus strict degré. On ne saurait en aucune façon les rapprocher des mythes antimachinistes qui courent le long du dernier siècle. Et de fait, le mythe antimachiniste s'est constitué comme mythe bourgeois ; le mouvement ouvrier, après quelques secousses au début de la révolution industrielle, y est resté massivement étranger. On le comprend : la machine lui est familière, elle ne secrète pas pour lui les terreurs de ce qui est inconnu, ou de ce qui peut déclasser, et il a vite appris, sous l'influence des théoriciens socialistes, à l'absoudre des méfaits qui se rapportent non à son être, mais à son usage.

L'antimachinisme qui se développe à l'état de mythe social dans les sociétés européennes depuis le XIXe siècle présente un caractère plus

construit que ces réactions directes des structures psycho-motrices, des habitudes éducatives ou de la défense sociale. Il n'est pas comme elles une réponse plus ou moins immédiate à la sollicitation d'un objet ou d'une situation, il met en cause une conception de l'esprit, une vue systématique du monde moderne, certaines hypothèses ou certaines imaginations sur son développement à venir. À cet objet déjà élaboré, « l'univers de la machine », il répond par un groupe complexe et souvent hétérogène de réactions affectives, de mythes, de justifications rationnelles qui, chez ses adeptes, développent des attitudes de conscience plus que des comportements effectifs. Si les ouvriers qui brisent les machines ne cèdent guère en effet à la mentalité antimachiniste, les plus enragés des antimachinistes de leur côté ne se sont jamais adonnés à la destruction des machines. Butler s'est contenté d'en charger des personnages de roman, et Bernanos, tout en s'accusant de ne l'avoir fait à temps, cinquante ans plus tôt, s'en tient au fracas de l'éloquence. Ils usent sans crise de conscience du chemin de fer et de l'avion, de leur voiture et de leur radio. Nous nous trouvons ici devant l'idéologie typique, dont les effets sont diffus et comme frappés d'une stérilité essentielle, car ses attaches et ses justifications dans la réalité sont d'une grande fragilité.

Ce n'est pas, nous le verrons tout à l'heure, que pareille idéologie soit pure et abstraite fantaisie de l'esprit et ne dénonce que des dangers imaginaires. Mais dès que l'on commence à l'éclairer pour en dégager les intuitions maîtresses, on s'y embarrasse dans un réseau de confusions qui représentent, sur les réalités sociologiques solides, autant d'inflations du discours, du préjugé ou de l'ignorance.

Ainsi, tout un secteur de l'opposition au machinisme relève de l'erreur d'optique commune aux contemporains d'un développement sociologique à ses débuts, et qui leur fait réduire ses possibilités à venir aux premières formes que lui imposent ses conditions d'entourage. Le machinisme s'est développé à son origine dans une société donnée, sa première organisation s'est rangée sur les lignes de force de cette société, a servi les buts qu'affirmait cette société. La critique de Carlyle, de Ruskin, de Gina Lombroso, de Bernanos, et de bien d'autres prétend viser l'essence de la machine, et atteint pour la plus large part les structures de la société capitaliste qui a plié à ses fins les premiers services de la machine. On a vite fait alors de dénoncer des impasses

en soi où n'est en jeu qu'un mésusage : « Les contradictions et les antagonismes inséparables de l'emploi capitaliste des machines, ne sont pas [d'absolues contradictions] ³, parce qu'ils ne découlent pas des machines mêmes, mais de leur emploi capitaliste... Ce n'est qu'à la longue et par l'expérience que l'ouvrier apprend à faire le départ entre la machine et son emploi capitaliste, et diriger ses attaques non plus contre le moyen matériel de production, mais contre son mode social d'exploitation » ⁴. Si cette confusion a pu effleurer le mouvement ouvrier avant toute éducation politique, elle est constante chez les critiques non marxistes du machinisme. C'est ainsi que Bernanos parle de « dégoûter l'homme des machines, c'est-à-dire ⁵ d'une vie orientée toute entière par la notion de rendement, d'efficacité et finalement de profit » ⁶. Il faut faire entrer dans cette confusion toutes les critiques qui reprochent à la machine d'engendrer la misère ou les bas salaires, de gonfler la production, le commerce ou les transports, de développer l'abêtissement, l'immoralité ou la mortalité des grands centres, etc...

Cette manière d'enfermer le destin du machinisme dans certains aspects contingents de son premier développement n'est pas seulement sollicité par les orientations qu'il reçoit du dehors, du régime économique dominant. Certains critiques l'enchaînent de la même façon à des dangers réels, qu'il porte en lui dans la phase historique présente, par suite de son développement trop rapide dans une humanité qui n'a pu s'y adapter ou le maîtriser au même rythme. On en conclut illégitimement que cette humanité ne pourra le maîtriser demain par un effort d'assimilation. Une voiture klaksonne brusquement près de moi. Je sursaute, je fais pendant un moment quelques gestes ridicules de désarroi qui me mettent en danger. Mais instinct et réflexion reprennent le dessus, et bientôt je me range conformément aux besoins de ma sécurité. Nous en sommes, collectivement, à l'égard de la machine, au moment du désarroi. C'est voir un peu court que de penser que nos réactions se feront de plus en plus incoordonnées et stupides, jusqu'à la catastrophe. Quand je regarde, à travers le beau livre de Friedmann, le patient effort amorcé déjà dans les pays du monde entier, sous les

³ Molitor traduit : « n'existent pas », ce qui sonne mal avec le contexte.

⁴ MARX, Capital, ch. XIII, § 6 (Ed. Coste, 89, 108).

⁵ Nous soulignons.

⁶ La France contre les robots, p. 140.

régimes les plus opposés, pour humaniser les forces inhumaines du paléomachinisme, je reconnais le visage habituel, la démarche éternelle de l'humanité, plus que dans les gesticulations lyriques de nos prêcheurs de catastrophes.

Certes, le risque est toujours suspendu d'un échec, disons mieux, d'une démission de l'humanité, et pareillement gratuit serait un contre-lyrisme, l'idée que, laborieuse et dramatique jusqu'à ce jour, l'histoire de l'humanité, avec la machine, entrerait subitement dans une voie triomphale de libération. À qui résiste au romantisme de l'illusion comme au romantisme de la catastrophe, l'histoire de l'humanité apparaît avec une sorte de grandeur modeste, lentement irrésistible à travers des combats douteux et déchirants : c'est peut-être tout cela que l'on veut exprimer, quand, du christianisme au socialisme, on centre son destin sur le travail. La machine n'est pas adaptée aujourd'hui au rythme de l'homme : rien ne la voue à y être éternellement désaccordée. La machine développe aujourd'hui une concentration excessive : demain, elle peut organiser la dispersion et la petite unité, là où elles se révèlent préférables. Il n'est même pas dit, comme le remarque Mumford, que le volume du machinisme ira en croissant indéfiniment comme il l'a fait dans sa première phase. Déjà l'on atteint des paliers : l'imprimerie en noir, le téléphone ne sont plus perfectionnables. Vientra un moment où un certain nombre d'inventions de base auront rejoint ce palier optimum, où l'équipement collectif et ménager touchera une limite, où la mécanisation poussée diminuera le nombre nécessaire des machines productrices, où la satiété, très vite atteinte, du besoin, émoussera le désir qui agite encore notre société sevrée de commodités ; où se resorbera également cette zone du machinisme qui, loin d'être un signe de progrès, marque une inadaptation sociale : excès de transports, inflation administrative, etc... Il est assez puéril d'extrapoler le mouvement actuel des choses. Il ne s'agit point ici de parier légèrement sur une hypothétique sagesse humaine : le machinisme et ses effets portent sans doute en eux-mêmes les germes de leur limitation.

D'autres critiques faites au machinisme sont de simples erreurs d'information ou d'interprétation.. Les exemples abondent. On a beaucoup parlé de chômage technologique : on sait aujourd'hui que sa part est relativement réduite par rapport au chômage conjoncturel, la ma-

chine, qui annule certains emplois, en créant d'autres du même coup. On a développé une littérature émouvante sur la monotonie du travail parcellaire : il apparaît à une enquête plus rigoureuse que cette monotonie, dans un grand nombre de cas, dépend des conditions du travail plus que du travail lui-même, que souvent elle apparaît telle au visiteur mais non pas à l'ouvrier, qu'il est des tempéraments que la monotonie objective libère, etc... Ainsi, peu à peu l'étude positive déroutante Certains procès où le sentiment avait préjugé des dossiers. ⁷

Il arrive encore que l'on exige de la machine des vertus qui n'en relèvent pas, et qu'on lui reproche de ne pas donner ce qu'elle n'a pas à donner. « Vous êtes très fier, écrit Ruskin ⁸ d'avoir envoyé à Bombay et reçu en retour un message télégraphique : mais qu'était ce message, et quoi la réponse ? L'Inde est-elle meilleure par ce que vous lui avez dit ? Et vous, êtes-vous meilleur par sa réponse ? » Le sophisme d'une telle critique est évident. On détache du processus total un élément purement technique, et par là même moralement neutre ou ambivalent, ici la vitesse de transmission, et l'on montre sans peine qu'il n'apporte pas de réponse immédiate aux problèmes derniers de l'homme. Mais la sottise est chez ceux qui lui demandent ce qu'il ne peut donner, et ce n'est pas parce que des naïfs ont attendu de la machine qu'elle remplaçât la vertu, qu'elle doit ensuite porter le reproche de ne pas répondre à leur naïveté. Il resterait à savoir si les effets d'ensemble de la civilisation machiniste n'ont pas une importance capitale, en fin de compte, au delà de ses crises infantiles, pour le développement éthique de l'humanité et ne sont pas, pour une grande masse d'hommes, une condition préalable à l'exercice d'une vie d'homme.

Le sociologue qui entreprendrait une enquête sur la mentalité antimachiniste, on le voit, il importerait qu'il démêlât sous des formules apparemment semblables ces divers points de vue critiques. Mais nous parlons de mentalité. Nous avons prononcé le mot de mythe. L'antimachinisme est moins une doctrine qu'un courant affectif et passionnel. Il en présente tous les caractères : violence polémique, fermeture à la recherche positive, faiblesse et facilité des arguments, présence transparente des grands complexes instinctifs. Il se nourrit de pam-

⁷ FRIEDMANN, *Problèmes humains du machinisme industriel*, 2e partie, ch. 1.

⁸ *Fors clavigera*, lettre V.

phlets plus que de traités, et d'émotion plus que de rigueur. Nous sommes sur l'une de ces zones, que la sociologie étend de plus en plus, où elle ne peut pas plus se passer de la psychologie, et notamment de la psychologie des profondeurs que de quelque manière de psychanalyse, que la psychologie ne peut se passer de ses données. L'antimachinisme comme réalité sociologique nous apparaît donc comme un complexe instinctif à diffusion collective.

Or nous connaissons les caractères de l'instinct. Son ambivalence est fondamentale. Il est à la fois une force d'élan et d'orientation sans laquelle nos activités supérieures elles-mêmes sont comme déconcertées, et un facteur d'inertie, de stéréotypie, qui tend à faire revivre au psychisme les voies qu'il a déjà suivies. Les mêmes indications venues de lui nous avertissent sur des nécessités profondes et des dangers vitaux, et nous tirent vers leur solution facile dans le climat des habitudes ancestrales. Toute nouveauté l'éveille et lui répugne à la fois, excitant ce que chez l'homme il a d'inéluctablement humanisé et prospectif, en même temps que le conservatisme animal. Nous allons retrouver cette ambivalence dans tout le tableau des réactions à double caractère instinctif et collectif qui cristallisent le comportement de base de l'antimachinisme.

II

Plusieurs de ces réactions affectives, bien que leurs racines s'enfoncent dans Un lointain passé, laissent apparaître leur origine historique.

1 - La machine est née sur les lieux du travail manuel et utilitaire. Or les hymnes au travail de la bourgeoisie et du socialisme, trop proches à nos oreilles, nous masquent les siècles de mépris qui se sont accumulés avant eux sur le travail de la main, et qui informent encore notre sensibilité. La position de l'antiquité classique est connue : « Vulgaire, disait Sénèque, est l'art des ouvriers qui œuvrent de leurs mains, il est sans honneur et ne saurait revêtir même la simple apparence de l'honnêteté ». Cicéron : « Rien de noble ne pourra jamais sor-

tir d'une boutique ou d'un atelier »⁹. Les idées chrétiennes ne rongèrent que lentement cette mentalité. Saint Thomas justifie encore l'esclavage. L'opposition des arts serviles aux arts libéraux se maintient et le mot mécanique est lié à servile ; par une sorte de déviation intérieure des notions chrétiennes, elle se renforce de l'opposition de la vie contemplative à la vie active. La chevalerie, puis la noblesse, font de cette mentalité une de leurs raisons d'être. La bourgeoisie triomphante elle-même, tout en chantant la gloire des oeuvres mécaniques, répand la mystique des « mains blanches » dans les classes modestes, distribue un enseignement secondaire radicalement aseptisé de toute activité manuelle. Un employé de banque, un professeur, un petit commerçant y ont puisé une horreur de la machine plus vive que celle de l'ouvrier. Ce préjugé social invétéré sur des générations et entretenu par de multiples survivances sociologiques marque encore profondément l'affectivité de l'homme d'aujourd'hui.

2. - Nous évoquons il y a un instant l'influence des idées chrétiennes. Nous vivons dans une société où les notions chrétiennes ont imprégné même ceux qui n'en acceptent pas les attaches religieuses, et où en retour, elles se sont largement imbibées des ambiances étrangères. Ce christianisme diffus et pervers, par paradoxe, inspire souvent le mépris du travail et de la matière, alors que le christianisme authentique est venu réhabiliter l'un et l'autre.

Dès la Genèse, le monde des choses est à l'honneur dans la Bible, à côté de l'homme, et constamment lié à son destin. Dès sa création, l'homme est défini par son action sur la nature (Gen. 1 : 28) : « Remplissez la terre et soumettez-la ». Il est placé dans le jardin d'Eden « pour mettre en oeuvre la terre », *ut operaretur terram* (Gen. 11 : 15), pour nommer toutes choses (et la science est une manière plus subtile de nommer les choses). Nous sommes avant la faute originelle : le travail de l'homme est donc autre chose qu'un châtement, contrairement à ce qu'on a dit tant de fois depuis. Même quand la Bible souligne le caractère pénible acquis par le travail après la faute, elle ne cesse d'y honorer l'institution divine, et reste étrangère au mé-

⁹ M. A. Aymard vient de soutenir la thèse (Journal de Psychologie, 1938, no 1 : L'idée du travail dans la Grèce archaïque) que le travail en Grèce n'était pas méprisé comme travail, mais parce qu'il était lié à la condition servile.

pris de l'antiquité pour l'activité manuelle : « Ne hais pas les labeurs pénibles ni le travail des champs institué par le Très-Haut » (Ecclésiastique, VII : 15). Tous les docteurs, selon la Loi, doivent exercer un métier.

Le christianisme a repris cette tradition. Les Grecs reprochaient à Socrate comme une inconvenance de tirer ses exemples des artisans : mais le Christ est charpentier, les apôtres sont des manuels. Il faudrait ici serrer le vocabulaire de près ¹⁰. L'Écriture garde la distinction d'*operari* et de *laborare*, du travail comme oeuvre créatrice, et du travail comme peine ou châtiment. Quand saint Paul écrit : « Si quelqu'un ne veut point travailler qu'il ne mange point », il affirme la loi du travail créateur (*operari*, (en grec) et non la fatalité du travail oppresseur (*laborare*, (en grec)). En opposition directe aux philosophes et aux religions pneumatiques qui florissent sur l'Antiquité finissante, le christianisme, si l'on peut dire, plante son Dieu en pleine terre. Le Christ est « le premier-né de la création » ; ces choses visibles que les religions de l'esprit trouvaient trop indignes du Créateur pour avoir été créées directement par lui, leur lien direct au Créateur est affirmé avec force (I. Cor. 8 - 6). Elles sont partie intégrante du destin de l'univers entier, l'homme les a en quelque façon entraînés dans sa chute et il a le devoir de les rétablir avec lui dans leur dignité première (Rom. 8 : 19). La promesse en est contenue dans la venue du Christ par qui « toutes choses sont faites nouvelles » (II Cor. 5 : 17) et l'humanité ne doit pas seulement préparer des cioux nouveaux, mais une terre nouvelle (Apocal., passim). Ce n'est plus sur les métiers, c'est sur l'oisiveté que les Pères de l'Église jettent l'ignominie : « Dès le commencement, Dieu a fait à l'homme une loi de l'activité, non comme de châtiment et de peine, mais comme d'exercice et d'instruction » ¹¹. Le caractère pénible du travail est neutralisé par la joie du combat : le moyen âge a fait lever sur les gestes du travail manuel une floraison de chansons. Il a étroitement lié ces gestes à la prière sur le seuil des églises, et, à la contemplation dans l'emploi du temps de ses moines.

C'est donc par une véritable corruption de l'inspiration chrétienne qu'on la fait servir au mépris des choses et de l'oeuvre portant sur les

¹⁰ Voir J. PLAQUEVENT, Aventures de la notion de travail, Esprit, juillet 1933.

¹¹ SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie* II au peuple d'Antioche.

choses. En fait, elle a été contaminée par l'ambiance : résidus de la pensée antique, platonisme de la chevalerie, conceptions aristocratiques de la noblesse, préjugés bourgeois tardifs. On voit aujourd'hui ces influences s'effacer à mesure que leur source recule dans le passé. Intérieurement au travail-châtiment, la réflexion chrétienne contemporaine découvre une dialectique de libération : c'est peut-être la fin du travail, du moins du travail accablant, qui est à gagner par l'humanité dans la loi du travail. Comprendrait-on, d'ailleurs, un châtement divin qui fût purement vindicatif, et non pas curatif ? La machine peut être une marche vers la libération annoncée par les Écritures, où l'homme rétablira sa souveraineté sur la nature en même temps que son unité intérieure.

À ce moment la technique n'est plus à considérer comme on le fait couramment, sous son aspect utilitaire et mécanique, où il n'est pas difficile de ne trouver que le « règne de la quantité »¹², mais selon la signification qu'elle prend dans l'ensemble du destin de l'homme. Il n'est pas contestable qu'une transformation de la mentalité chrétienne en ce sens est en train de se produire, moins une évolution, on le voit, qu'un retour aux sources.

3.- La mémoire des peuples se souvient encore du mariage étroit qui unit la machine et la guerre. Cette liaison n'est pas étrangère à la terreur qui la saisit devant chaque progrès de la machine.

Dès l'origine, le progrès technique a été plus rapide dans l'armement de guerre que dans toute autre branche. La poterie, la vannerie, l'agriculture, au XVIe siècle, n'avaient encore connu que des progrès embryonnaires depuis les temps néolithiques, alors que les engins de guerre avaient subi des perfectionnements constants. Depuis les temps modernes, ce sont les guerres et les recherches de technique militaire qui font faire à l'industrie ses plus grands progrès. Les cartes et le sémaphore sont utilisés d'abord dans le combat. Les manufactures d'armes de Colbert précèdent et introduisent l'utilisation de l'acier à grande échelle. La fabrication des mousquets inaugure la standardisation des éléments en France (1785) et Adam Smith donne la fabrication des armes comme exemple typique de spécialisation et de

¹² Titre d'un ouvrage de R. Guénon.

concentration. Ainsi de l'uniforme. La généralisation de l'uniforme au XVIIIe siècle représente le premier effort pour obtenir à grande échelle un produit standardisé, bon marché et interchangeable. C'est la demande par Napoléon III d'un acier résistant aux nouveaux obus qui mène au procédé Bessemer. Les deux guerre mondiales, si elles, ne les ont pas suscitées, donnent à la motorisation sur route, à l'aviation, aux radiocommunications, leur essor en flèche, la dernière amorce la navigation interstellaire et ouvre l'âge atomique. Enfin, par leurs destructions massives, les guerres modernes sont les grandes créatrices de demande, de rééquipement, de modernisation.

Il y a plus. L'armée tend elle-même à être une machine et à faire de l'homme le rouage impersonnel d'un mécanisme ¹³. Le chevalier individuel, au bas moyen âge, est remplacé par le mousquetaire, premier des fantassins mécanisés. Devant l'inefficacité des mercenaires, le « drill », mécanisation rigoureuse des gestes humains, est rétabli au XVIe siècle par le prince Maurice d'Orange. L'artillerie accentue l'abstraction de l'acte de guerre : le canon d'arme à feu est le premier instrument d'annihilation de l'espace et du contact humain direct, l'artillerie enlève bientôt l'agent à la vue de son acte : nous sommes au début du chemin qui avec l'aviation parviendra à ce que « l'écartèlement, l'écorchement, la dilacération de plusieurs milliers d'innocents soit une besogne dont un gentleman peut venir à bout sans salir ses manchettes, ni même son imagination » ¹⁴. Pour que l'armée ait l'efficacité, l'automatisme, la précision, la souplesse opérative d'une machine, il ne faut pas seulement éduquer l'athlétisme et les réflexes du soldat, il faut supprimer ces frottements que constituent l'esprit critique, les attachements affectifs, la sympathie humaine (que pourrait éveiller l'adversaire), il faut verser à pleine presse ces lubrifiants que sont la stupidité collective, la haine élémentaire, les ivresses instinctives. La mécanisation des opérations n'exige pas seulement la mécanisation du matériel, mais la mécanisation des âmes. À mesure que l'armée devient la nation armée, cette exigence s'étend de l'armée aux civils, de la guerre à l'avant-guerre. Le lien de la mécanisation à la guerre est si étroit que l'on peut se demander avec Mumford si, en fait, c'est l'armée qui a tendu à la mécanisation, ou si ce n'est pas la machine qui

¹³ Sur ces problèmes, Voir MUMFORD, *Technics and civilisations*.

¹⁴ BERNANOS, *op. cit.*, 161.

d'abord a tendu vers l'armée comme vers son propre modèle. Il faudra à la machine une longue carrière de paix pour que cette association se dissolve dans l'inconscient des peuples.

4. - Pour importante qu'elle soit, la réaction esthétique contre la machine n'atteint pas aux mêmes profondeurs. Elle ne peut d'ailleurs avoir la même universalité que les précédentes. Au surplus, elle tient à un aspect récent (et sans doute éphémère) de la machine, et à une idée toute moderne de la condition de l'artiste. La séparation entre arts et techniques était inconnue de l'Antiquité, et l'artiste souvent rapproché par elle des manœuvres. L'artisan faisait la liaison. Au moyen âge, les peintres sont rangés dans la catégorie des marchands de couleurs, eux-mêmes liés à la corporation des épiciers-droguistes : le sachant, on trouve moins surprenant que les auteurs dramatiques et les décorateurs en URSS soient inscrits aux syndicats des machinistes et des artisans de la scène. La coupure se fit au XVIIe siècle lorsque les peintres et sculpteurs du roi ne voulurent plus être confondus « avec des barbouilleurs, des marbriers et polisseurs de marbre en une mécanique société »¹⁵. Lié jusqu'alors au peuple par l'artisanat, la chanson populaire, l'église, le Mystère, le tréteau, l'art suit le destin de la cour et s'éloigne de la condition commune. La noblesse une fois découronnée, il erre sans maître ni racines, échoue dans l'âme romantique qui lui fait dire sa désolation oisive, son impuissance à sortir de son ambivalence affective : répugnance aux vulgarités de l'affairisme naissant, mais incapacité de courir contre lui, avec la machine et avec l'ouvrier, la grande aventure du monde moderne. Par malheur, au même moment, la première période industrielle, l'âge du charbon, est aussi l'âge de la crasse et des villes noires ; le primat du profit, avilissant la standardisation, établit le règne des quartiers anarchiques, des banlieues sordides, du toc, du bon marché populaire, du mauvais goût accrocheur. L'intimidation des constructeurs devant un univers de formes nouvelles les conduit à les camoufler de fantaisies baroques : locomotives à colonnettes, avions entortillés de ficelles, voitures qui n'arrivent pas à oublier leur cheval, ciments camouflés de faux-marbre, murs gondolés et machines à coudre précieuses comme des marquises.

¹⁵ Requête au Conseil, cit. par SCHUHL, *Philosophie et machinisme*. Presses universitaires.

Il est vrai, ces laideurs engendrées par la peur de la machine frappaient moins les fanatiques de l'antimachinisme que les signes qui déjà annonçaient la grande purification de la sensibilité moderne par la technique, comme les surfaces nues et la rigueur fonctionnelle. Elle encourageaient cependant les facilités de l'œil, la mièvrerie, l'illusion, le mensonge des matières et des formes, minces vertus, et d'une fécondité artistique douteuse. L'ascèse imposée par la machine à l'affectivité, si elle ne tue pas l'éternel besoin de grâce (le retour actuel du baroque dans tous les domaines, du livre au tableau et à la mode, suffit à en témoigner) est un sévère retour sur ces complications. Une sensibilité énervée par l'abus séculaire des subtilités de cour et des arabesques introspectives devait lui faire barrage, à tous les échelons. Le boutiquier réagissait avec son guéridon Louis XV, ses peintures en faux marbre et son jardin municipal rococo comme l'esthète avec ses sensations compliquées. Ce barrage est encore solide. Mais l'entre-deux-guerres a commencé à le disloquer. Le charbon recule devant l'électricité, demain devant l'atome. La lumière et la couleur reviennent à l'usine et à la ville, avec les métaux brillants, le verre, les matières plastiques. Après la nuit des villes enfumées s'annonce à l'usine une sorte de beauté claire comme un matin de soleil, nette comme un village suisse.

Mais le nouvel âge industriel (dont notre pauvreté paralyse les réalisations) fait plus que d'effacer la laideur morose de la cité des machines. À notre sensibilité contournée, il apporte, par le style de la machine comme par celui de ses produits, une purification analogue à celle que le grand âge classique, de saint jean de la Croix à Voltaire, de l'Escorial aux Invalides, de Malherbe à Racine, appliqua sur l'héritage baroque de la Renaissance. On ne saurait surestimer la portée de ce retour à l'essentiel. La machine a restauré la beauté fonctionnelle, celle du temple grec et de l'ogive, où se réunissent l'utilité, l'organicité et la perfection de la forme : par ce chemin, elle a détourné l'art de la dispersion du réalisme et de l'ornement, des impasses du bon et du mauvais goût, pour le ramener à cette recherche de l'unité intérieure où tout grand art se forme. On l'a -accusée d'abstraction : en multipliant les matières nouvelles, métaux et étoffes, verres et plastique, elle a multiplié notre gamme sensible de contacts et de reflets, et nous a donné le goût de la matière sincère ; en poussant l'analyse de l'objet, elle a développé un sens de l'observation que l'artiste avait perdu de-

puis le moyen âge dans une civilisation verbale et raréfiée : le roman même y a gagné. En télescopant les échelles, l'infiniment petit, l'humain et l'infiniment grand, elle a découvert des sources poétiques inouïes. Elle a domestiqué à nouveau la grandeur massive -gratte-ciel, grues géantes, stades, dans des proportions ignorées depuis l'ancienne Égypte, et la minutie - où retrouver mieux l'univers de Pisanello que dans une exposition de montres ? On la voit réhabiliter tour à tour la droite tête, impériale, et l'arabesque folle de vitesse, la surface sans mensonge et le volume sans placage. Ici elle plante un monde rude et calculé. Sitôt après, elle module sur la courbe, délicate comme une chair, de l'intégrale. À travers un bazar vieilli où le stable et le mobile, le réel et le factice ne trouvaient pas leur place, elle jette ses formes racées et sans équivoque, qu'aucun monde n'avait encore regardées : l'hélice, le fuseau, la spirale, mêlées à la redécouverte des formes-enfants les plus simples, les plus gentiment euclidiennes. Elle renouvelle la mélodie, la litanie, l'esthétique militaire dans la répétition rythmique de ses produits homogénéisés, que le music-hall lui a repris avec ses théories de girls, vivantes plaquées sur du mécanique. Elle a ramené parmi nous la simplicité et la solidité.

Elle n'est certes qu'un temps dans l'histoire de notre sensibilité. Elle aussi a ses limites, elle aussi a son pittoresque irritant et sa scolastique, et de multiples primaires à ses trousses pour en abuser. Mais la sensibilité publique commence à sentir qu'il n'est plus possible de lui attribuer un rôle purement négatif dans notre développement esthétique. Et là encore, nous voyons une résistance qui cède lentement.

III

Sous ces réactions qui portent l'héritage du passé, et un héritage daté ¹⁶, dont l'effet historique commence à faiblir, il en est à la fois de plus profondes, par les régions qu'elles remuent, et de plus actuelles.

¹⁶ Nous ne comptons point comme réactions psycho-sociologiques au machinisme des interdits purement intéressés, comme l'acte d'Elisabeth d'Angleterre interdisant la machine à fouler, ou l'interdiction en France jusqu'en 1684 du métier à tisser, pures décisions du protectionnisme économique.

L'antitechnicisme y prend un caractère presque religieux. Encore faut-il regarder de près à la qualité du sacré qu'il met en oeuvre.

Un leitmotiv revient chez tous ses apologistes : « Les lois de la nature sont éternelles ; sa voix tranquille, peu bruyante, que nous entendons au plus profond de notre coeur, nous ne la dédaignons pas sans que des maux terribles s'ensuivent » (CARLYLE, *Cathédrales d'autrefois*, L. III, ch. I). « La terre est notre Mère à tous... Le message de la nature veut être obéi » (do, ch. VIII). La première vertu de l'homme, selon Ruskin (*Fors clavigera*, Lettre LIII) « consiste dans la connaissance de notre nature inférieure, et dans la soumission aux lois de la nature supérieure ». Il y a ainsi, au haut comme au bas de notre activité, un « ordre naturel » dont l'arrangement est immuable. Toute l'activité de l'homme ne doit avoir d'autre ambition que de le connaître et de le suivre. Chaque génération est supposée le trouver égal à lui-même et le connaître de la même façon que les précédentes. Entre l'homme et cet ordre, un lien sacré subsiste. Comme toute réalité sacrée, il est intangible. Il ne peut faire l'objet que d'une extase, où l'homme se fond à l'unité divine partout répandue, en abandonnant la raison qui divise, et la pseudo-objectivité du monde qui n'est qu'une convention pauvre. À la connaissance positive et à l'activité technique qui la met en oeuvre, on reproche de désacraliser la nature et son rapport à l'homme, de désanimer, plus profondément il faudrait dire de dépneumatiser la création.

Le thème est banal à travers le romantisme. C'est de là qu'il est passé à Carlyle et à Ruskin. Il lui vient de la tradition occultiste, de Rousseau, du piétisme, par mille canaux. On se tromperait si l'on n'y voyait qu'un thème littéraire factice, une allégorie précieuse. Le mythe de la Nature-Mère est profondément fiché dans le symbolisme collectif le plus primitif. Elle s'identifie à la matière, à la mère selon le sang, au passé, à la tradition, à l'enfance. L'homme a besoin de sentir un derrière-soi, qui le porte et le soutienne, lors même qu'il croît. Il dit : la Nature, mais c'est sa Nature qu'il veut, une nature enveloppante et chaude comme le sein maternel, toute ramassée derrière lui pour l'adosser, non pas projetée devant lui vers l'inquiétant avenir ; une nature garantie qui n'imagine pas d'autres formes que les formes familières à ses yeux, qui soit animée de volontés analogues à ses plus communes volontés, et rassurante par ses permanences, - le retour indéfini

des jours et des saisons, des naissances et des catégories. Vous montrerez difficilement aux dévôts de cette nature que l'image qu'ils s'en donnent est la plus abstraite de toutes, qu'il faut pour la construire oublier la prodigieuse et dramatique histoire des mondes, effacer l'inquiétude des origines en même temps que celle de l'avenir, ne pas regarder la mort et la création mêlées, partout à l'oeuvre dans l'atome et dans le soleil, se fermer au vertige de l'infiniment grand et de l'infiniment petit. Vous ne les persuaderez pas plus que cette nature « éternelle » n'est ni la terrifiante nature des Grecs, ni l'imposante et instable nature des modernes, ni la mystérieuse nature des noirs et des jaunes, mais une image protectrice secrétée dans une bande d'histoire par deux ou trois générations d'une race effrayée de sa propre aventure. L'instinct est plus fort que l'évidence. L'humanité est plus proche qu'on ne le pense de sa vie utérine. Elle ne quitte pas volontiers les bras maternels, et se trouve à l'âge où l'on confond encore les chaînes de l'instinct et les liens religieux. Malgré toutes les justifications, la part de l'instinct est bien supérieure dans ce sentiment de la nature à l'apport tardif des religions supérieures. Celles-ci ont bien, comme le christianisme, renforcé le lien spirituel de l'homme à la nature. Mais en même temps, elles le dégageaient d'une adhérence trop immédiate. En déblayant l'animisme, le monothéisme a fait place nette pour la religion en esprit et en vérité, mais aussi pour l'analyse technique d'un monde que la raison dirige, dont les génies ne disposent plus selon leur fantaisie, et que Dieu a voulu laisser à sa propre aventure. C'est une mentalité magique toute à l'opposé de l'esprit religieux qui survit chez beaucoup de contemporains, religieux ou non par ailleurs. Cette Nature mythique qui est au fond de leurs attitudes, ils l'acceptent plus volontiers comme bonne. On retrouve dans leur sensibilité la théorie de Rousseau, qui est celle de Shaftesbury : Nature has no malice.

En même temps que cette puissance vague, la nature, dans cette mentalité, désigne aussi la campagne (si souvent identifiée, dans le symbolisme primitif, au corps maternel, ainsi que la mer). Longtemps les physiocrates résisteront aux activités manufacturières en proclamant que la terre est seule féconde et source de richesse. On retrouve une curieuse variante de cette affirmation chez Gina Lombroso ¹⁷. La technique, à l'entendre, volatilise les richesses naturelles. Les matières

¹⁷ La rançon du machinisme , 232 s.

premières, en effet, perdent de la valeur en se transformant : le charbon a plus de valeur que ses cendres, la cascade ne livre qu'une part de son énergie à la turbine, et le papier blanc vaut plus, comme papier, que le papier imprimé. On ne peut refuser plus paradoxalement de reconnaître la valeur transformatrice et créatrice de l'industrie humaine, affirmer à visage plus découvert une sorte de mystique de l'informe, de l'intact, de l'inhumain.

L'industrie rencontre le maximum d'opposition quand elle va défigurer chez elle cette déesse intangible. La forêt, avant l'agriculture, fut le premier milieu de l'homme primitif, et elle est restée dans la mémoire des hommes (voyez le folklore) le lieu sacré par excellence. Aussi quelle émotion quand la mine, premier aliment de la première machine, alla directement décimer les belles forêts de chêne anglaises ! Déjà, la reine Elisabeth, au XVIe siècle, avait interdit l'industrie du fer en Angleterre par ce qu'elle absorbait trop de bois ; et celle de la laine, parce que les moutons envahissaient les terres et chassaient le blé. Ailleurs joue le mythe courant de la supériorité des peuples pasteurs sur les peuples sédentaires. Les techniques leur viennent sous forme d'agriculture, de chasse ou de guerre, qui déciment leurs troupeaux et ruinent leur primauté. Peut-être n'est-ce pas un hasard que le ruskinisme français soit né, avec Duhamel, à propos d'une usine à dépecer le bétail...

La défense des paysages n'est qu'un moyen d'exprimer une angoisse profonde. L'homme a peur de se séparer de sa Mère, de la juger peut-être, de la corriger, fût-ce pour lier avec elle une société de qualité infiniment supérieure au lien instinctif immédiat. Il s'est créé une étrange défaveur, en certains milieux, autour de la notion d'artificiel. Sous prétexte que l'homme en effet, dans l'aventure multiple de son art, est parfois tombé dans le bavardage producteur, qu'il s'appelle baroquisme ou surproduction industrielle, que parfois il a brisé mortellement les rythmes de son existence, on tend à jeter le discrédit sur ce qui constitue le plus indiscutable de sa nature, sa vocation d'artifex : à priori, pour cet état d'esprit, le remède fabriqué est moins bon que le remède « naturel », la matière synthétique ne vaut pas le produit direct, et ainsi de tout. Il ne s'agit pas de fait (on y mettrait moins de passion), mais d'un réflexe préformé de la sensibilité. Une horreur sa-

créée intervient dès que l'ordre de l'homme commence à se substituer à l'ordre des choses.

On déclare alors inhumain ce qui précisément vient de l'homme, mais surgit, sans préparation de l'œil ou du sentiment, dans ce qui a été jusqu'ici l'entourage humain. Voyez l'obstination de la machine à vouloir dans ses débuts imiter la vie. Vaucanson fabrique d'abord des canards mécaniques, et le succès durable de l'automate vient de ce qu'il rassure plus qu'il n'inquiète, à la fois parce qu'il soumet le mécanisme à des formes connues, et montre avec évidence sa maladresse à les imiter : cette même foule qui rit, peut-être fuirait-elle en criant si l'automate, tout à coup, devenait parfait. Les formes de la machine et de ses produits cèdent longtemps à cette nostalgie des modèles naturels : l'ampoule mime la flamme, et parfois même l'imité, pendant des années, avant que l'on songe à l'éclairage indirect. L'avion s'obstine encore aux formes de l'oiseau. Or les machines les plus incommodes, es plus inefficaces, les moins riches en propriétés sont précisément celles qui offrent le minimum de différence avec les objets de la nature ; les plus admirables (et souvent les plus belles) sont au contraire celles qui ont trouvé la forme nue de leur fonction, la projection plastique d'un système d'équations. À leur apparition, elles effrayent comme un rêve, ou un délire. « Les engins à roues qui font des travaux, des gestes et des folies étranges, écrivait déjà l'auteur de la Chronique de Nuremberg (1398) viennent directement du démon ». Nos contemporains n'invoquent plus le démon, mais un malaise pareil les hante.

Un sentiment voisin est le sentiment de viol sacré, de sacrilège, qui s'associe pour certains aux recherches de la science et aux réalisations corrélatives de la technique. Le savant, l'ingénieur arrachent à la nature un secret auquel ils n'ont pas droit (pensez à ces trésors enfouis sous les fleuves, dans les grottes ou dans le ciel, aux malheurs d'Adam, des Titans, de Prométhée, de Siegfried). Ils l'abordent comme un séducteur brutal et non comme un fidèle, ils veulent la posséder au lieu de la gagner, ils la souillent et se souillent. Nous sommes en plein tissu sacré.

Mais parler de Sacré, ce n'est encore qu'imposer une étiquette à des constatations. Il est aussi sommaire d'attacher un coefficient systéma-

tiquement péjoratif aux manifestations du sacré, que d'en accepter les idéalizations les plus contestables. Nous avons évoqué l'ambivalence des réactions instinctives. L'instinct flaire ici un danger réel. Le machinisme révèle une complicité directe de la pensée et de la matière, par-dessus la vie. Or nous sommes des vivants : ni choses, ni purs esprits. La vie est inquiète d'être exclue de l'alliance : coupée d'elle, la pensée délire volontiers, et se brûle les ailes dans les régions raréfiées de l'angélisme ; à trop fréquenter la matière et sa géométrie, elle peut perdre quelques sens délicats qu'elle, la vie, lui a transmis pour les affiner : le sens de la durée, de la maturation, de l'échelle organique, des transitions, de la fragilité. Elle s'inquiète de l'union de deux mesures qui ne connaîtraient pas sa mesure. Ce n'est pas qu'elle ne connaisse que des rythmes moyens. Et quand Bernanos, du développement foudroyant de l'âge technique, nous dit qu'« il fait moins penser à la croissance d'un être vivant qu'à celle d'un cancer », il oublie la vitesse étourdissante du développement cellulaire de l'embryon. Mais à longueur de siècles la vie paraît avoir installé un rythme de production régulier, et le démarrage furieux de la machine déconcerte les images qu'elle nous donne chaque jour à notre échelle.

On oublie simplement qu'elle a mis quelques centaines de milliers d'années à établir et à consolider cet ordre : l'homme faiseur de machines a deux siècles. Toute force naissante surgit avec turbulence, et commence par s'opposer à son milieu. La vie a renversé l'ordre de la matière et de l'énergie : ce qui ne l'empêche point d'utiliser les structures physico-chimiques, et de rester liée aux grands rythmes astronomiques. Ainsi le règne de l'homme ne renie-t-il pas nécessairement ses attaches vitales parce qu'il bouscule à son tour les formes et les limites de la vie pour bâtir les structures de l'anthroposphère avec sa pensée et avec ses machines. Le mécanique ne s'oppose que dialectiquement au vivant. Il est plus pauvre que lui dans sa vie larvaire, qui se déroule sous nos yeux : mais le plankton qui flottait dans l'Océan primaire ne supportait guère plus brillamment la comparaison avec l'ordre des astres. Ces bourgeonnements de l'histoire universelle ne peuvent être appréciés que sur leur fruit. Deux cent millénaires de machinisme changeront sans doute nos jugements. La technique ne rompt avec la vie que sous la direction de l'esprit humain, pour faire passer notre condition d'une immanence esclave dans une nature inhumaine, proche de l'animalité, à la maîtrise réfléchie d'une nature humanisée.

Il fallait que notre fonction démiurgique descendît à des oeuvres sensibles pour que nous réalisions pleinement que la nature n'est pas seulement la matrice de l'humanité ; elle lui est donnée pour une opération dont les limites ne peuvent encore nous apparaître, mais dont le sens est clair : la nature s'offre à être recréée par l'homme. Du marxisme, son fondateur disait que « pour la première fois, il traite sciemment toutes les présuppositions naturelles comme la création des hommes passés, les dépouille de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis »¹⁸. Premier ou non, il n'est plus le seul. Traiter comme si n'est pas préjuger du résultat. L'expérience peut dessiner des limites, que de nouvelles épreuves déplaceront à leur tour : seule la fin du jeu pourrait fixer la règle du jeu. Il est certain que l'âge technique, c'est la nature entière remise en question, pour être remise en état. C'est la nature totalement engagée par l'homme dans l'aventure de l'homme. » Pour nous aujourd'hui, écrit Mumford, la nature n'est plus un absolu, ou plutôt nous ne regardons plus la nature comme si l'homme lui-même n'y était plus impliqué, et comme si les modifications qu'il apporte à la nature n'étaient pas elles-mêmes partie de l'ordre naturel pour lequel il est né... La nature extérieure n'a pas, en fin de compte, une autorité indépendante de l'homme : elle est un résultat de l'expérience collective de l'homme, et un sujet pour ses improvisations postérieures par le moyen des sciences, de la technique et de ses arts »¹⁹. « La nature qui naît dans l'histoire humaine, disait encore Marx, est la nature réelle de l'homme... »²⁰ Inversement, l'homme « agit, vis-à-vis de la matière naturelle, comme une force naturelle. Les forces naturelles de son corps - les bras et les jambes, la tête et les mains - sont mises en mouvement par lui afin d'assimiler, sous une forme utilisable pour sa propre vie, la matière naturelle. Par ce mouvement, il agit sur la nature extérieure, la modifie et modifie en même temps sa propre nature »²¹.

¹⁸ *Idéologie allemande*, Coste, Oeuvre phil., t. VI, 231.

¹⁹ MUMFORD, *Technics and civilisations*. 329. Traduction en préparation aux Éd. du Seuil (Collections Esprit).

²⁰ *Economie politique et philosophie*, DO, t. V, p. 36.

²¹ *Capital*, éd. Molitor, t. II, p. 34.

La machine n'est pas, comme l'outil, un simple prolongement matériel de nos membres. Elle est d'un autre ordre : une annexe de notre langage, une langue auxiliaire des mathématiques pour pénétrer, découper et révéler le secret des choses, leurs intentions implicites, leurs disponibilités inemployées. On peut reprocher au langage, en précisant l'idée, de la durcir et de l'immobiliser. Préfère-t-on l'inarticulé ? Le plaidoyer si lourd de sens de Gina Lombroso est un plaidoyer pour l'inarticulé, pour la richesse informe contre la richesse formulée : un plaidoyer pour la mort et la démission de l'humain. Le langage meurt aussi par la scolastique, il se régénère par les poètes. La machine sera mortelle chaque fois qu'elle pliera les hommes à ses banalités, à ses répétitions, à son dogmatisme primaire : autant et pas plus que les idées de nos philosophes. Mais elle peut être aussi la poésie bouleversante de nos mains. Pour reprendre à peu près la formule de Marx : renouveler le monde en nous renouvelant, c'est bien la fonction de la poésie. Nous ne savons pas par avance si la poésie l'emportera sur la scolastique, et sans doute l'histoire de la machine sera-t-elle faite, comme l'histoire des idées, des individus et des sociétés, d'une alternance de réveils poétiques et de décadences scolastiques. Telle est la pulsation de toute chose humaine. Il n'y a pas de quoi crier comme des sauvages à son moindre succès, pas de quoi non plus, comme des sauvages, hurler à la mort quand le dieu fronce le sourcil.

Le souci de sauvegarder la nature et notre nature couvre partiellement cette angoisse de l'avenir qui saisit l'adolescent lorsqu'après avoir vécu des années en héritier il doit prendre son existence en main. L'humanité devient adolescente. Jusqu'à un temps récent, elle vivait dans le monde en famille, le recevant à peu près comme il venait, se défendant seulement contre ses empiétements trop insupportables. L'homme se voit aujourd'hui appelé à devenir le demiurge du monde et de sa propre condition. La machine matérialise cette soudaine responsabilité : il y reporte l'angoisse qu'il éprouve devant la maturité qu'elle lui propose. Tout paraissait donné pour l'homme médiéval : un ordre surnaturel, un ordre des mondes, un ordre des états sociaux, un ordre de l'événement individuel. Il n'y avait rien à faire pour changer aucun d'entre eux, mais seulement pour se changer au milieu d'eux. Cette aventure spirituelle de l'individu était grandiose, et

la tradition si fortement cosmique de l'enseignement chrétien la liait bien à une aventure des mondes. Mais l'homme médiéval ne pensait celle-ci que globalement et eschatologiquement, il n'avait pas découvert encore la démarche historique et pratique de cette collaboration du monde à l'aventure de l'homme. Peut-être est-il dans la nature de l'homme de mettre ainsi tout destin en idées avant de le mettre en oeuvre.

Qu'il y ait dans l'antitechnicisme une réaction de recul et d'angoisse devant cette découverte, ses manifestations l'indiquent avec évidence si nous nous reportons à des schémas psychologiques connus. La réaction de repli apparaît à chaque page de Ruskin. « Je vous prie bien solennellement d'effacer de votre tête et de votre coeur cette idée de tout connaître dans les cieux et sur la terre. Nous ne pouvons connaître que peu de choses des moyens de la Providence ou des lois de l'existence... Soyez bien convaincu qu'au delà des besoins de notre pauvre existence, au delà des limites de ce petit royaume, sur lequel il a été prescrit que nous régnerions en maîtres sereins et calmes, celui qui augmente son travail augmente ses sources de folie, celui qui accroît son , savoir, accroît ses sources de douleur. ²² » Les lignes qui suivent condamnent la science pour ce qu'elle détruit la croyance qui fait de l'homme le centre du monde et le souverain de la terre. Elles donnent une image affolante de l'univers où tout n'est que froid et feu, terreur et hasard, sans trace de vie ni d'humanité. On pourrait noter depuis le début de l'âge industriel, significative de la même résistance, une longue série de conduites de repli : l'archaïsme romantique, son culte de l'histoire reconstitutive, la crise du primitivisme au début de ce siècle (art nègre, danses nègres, recherche esthétique de la maladresse), la fuite surréaliste vers le rêve et le délire, l'évasion scoutte vers la nature détachée de tout l'environnement humain, les mystiques de l'artisanat, de la terre, du folklore en 1940, aujourd'hui le mythe du retour à l'avant-guerre, le retour effectif à 1900 dans la mode et le style décoratif, etc.

Alors que la machine inaugurerait une aventure, on a essayé de l'appriivoiser en lui faisant promettre le bonheur. Elle ne l'a pas donné, la naïveté déçue le lui reproche aujourd'hui, comme si c'était là son rôle,

²² Eagle's nest, p. 94.

ou le rôle de quoi que ce soit au monde. Mais la déception est encore un refuge, un moyen de regarder en arrière. Il arrive à l'homme moderne d'avouer plus ouvertement sa véritable angoisse : alors que la machine lui propose de conquérir son royaume, mais dans la lutte et le risque, il redoute qu'elle lui arrache son empire, cette apparente souveraineté du monde qui n'était faite que de la longue immobilité des choses.

La machine lui apparaît déjà, à peine née, douée sur lui de supériorités incontestables : « elle est vive et alerte, quand l'homme est fatigué ; elle est lucide et calme quand il est stupide et obtus ; elle ne demande pas de repos, quand il doit dormir, ou abandonner ; toujours à son poste, toujours prête au travail, sa vivacité ne se relâche jamais, jamais sa patience ne cède ; sa puissance est plus forte que des centaines d'hommes combinés, et plus rapide que le vol des oiseaux » ²³.

Et si elle venait à s'affranchir de lui ? « Jusqu'ici, les machines reçoivent leurs impressions par l'entremise des sens de l'homme ; une locomotive jette à une autre locomotive un cri d'alarme déchirant, et l'autre s'éloigne sur-le-champ ; mais c'est par les oreilles du conducteur que la première a agi sur la deuxième : s'il n'y avait pas eu de conducteur, l'appelée aurait été sourde à la voix de l'appelante. Il fut un temps où il semblait hautement improbable que des machines apprennent à faire connaître leurs volontés par le son, même à travers des oreilles humaines ; ne pouvons-nous pas concevoir qu'un jour viendra où ces oreilles ne seront plus nécessaires, et où la communication se fera à la machine par les moyens délicats de sa propre construction, - où son langage se sera développé, du cri que poussent les animaux, à un discours aussi compliqué que le nôtre ? » ²⁴ Telles sont les réflexions qui menèrent la cité imaginaire d'Erewhon à la destruction générale de ses machines. Elles sont hantées par le mythe du robot, qui sera un des grands mythes de ce siècle. Dit-on, s'objecte le porte-parole de Butler, que les machines ne sont point vivantes tant qu'elles ne se reproduisent pas ? Mais il y a bien des manières de se reproduire : la nature les a-t-elle épuisées ? Ne peut-on déjà les voir sortir les unes des autres par un processus où l'entremise humaine ris-

²³ BUTLER, Erewhon, ch. XXIV.

²⁴ BUTLER, op. cit., III, 7.

que de n'être bientôt guère plus importante que celle de l'insecte transmettant le pollen de la fleur à la fleur ? Elles n'ont pas de spontanéité ? Et l'homme, est-il si libre dans le réseau étouffant des déterminations naturelles ? Donnez à la machine le temps d'évoluer aussi longtemps que la vie, et attendez. En vérité, conclut le scripteur dans la crainte et le tremblement, nous créons de nos mains nos successeurs à la suprématie de la terre. En leur confiant chaque jour plus d'habileté et d'automatisme, nous préparons des machines plus intelligentes que notre intelligence. Un jour l'homme ne sera plus qu'un parasite de la machine, « un puceron familier chatouillant les machines ». Le parasite sait à peine si son corps est cela qu'il se sent mouvoir ou cela qu'il parasite. La machine nous aliène plus encore. Pendant que nous parasitons un monde où elle ne nous laissera plus entrer, elle nous parasite, elle, de l'intérieur : elle nous a si bien asservis, informés, domestiqués, que si l'on supprimait d'un coup toutes les machines du monde, la race humaine s'éteindrait, impuissante, en six semaines.

Mais laissons le mythe. Regardons le fait. Toute l'action du machinisme apparaît comme la transplantation d'une espèce, l'espèce humaine, d'un univers dans un autre. Jusqu'à une époque récente, l'homme dans son ensemble vivait sous la servitude de l'entourage local. La machine l'en arrache d'invention en invention. L'imprimerie, la première, lui apporte la connaissance du lointain. La vitesse lui permet de s'y transporter de plus en plus fréquemment. L'invention du papier, remarque Mumford ²⁵, met fin à la nécessité du contact face à face pour une série d'opérations : contrats, emprunts, transactions, transmission de nouvelles, d'informations, etc... La planification de l'économie entraîne aujourd'hui, libres ou contraintes, de vastes migrations de main-d'œuvre. Nous touchons à la réussite des recherches astronomiques, et des savants impétueux envisagent déjà l'abandon de la terre par l'humanité, quand elle ne sera plus qu'un caillou sec, trop froid ou peut-être trop chaud. Nous appelions « échelle humaine » ce que l'homme arrivait à toucher de son action. Mais voici qu'il développe de plus en plus l'action à distance. Où est aujourd'hui l'échelle ? L'échelle humaine, est-ce autre chose que ce que l'homme peut maîtriser, et qui en sait les limites ? Nous assistons à une véritable universalisation physique de la présence humaine. Nous en avons le vertige.

²⁵ Op .cit., III. 7.

Autre bouleversement dans notre condition : l'humanité a vécu jusqu'ici dans l'âge du travail. Le travail, et même le travail astreignant est si bien l'armature exclusive de la plupart des personnalités que vous les voyez désorientées, vidées au moment du loisir. La machine va peut-être, nous le sentons, mettre fin à l'époque du travail : plus ou moins tôt, plus ou moins tard, peu importe, du moment où l'échéance paraît seulement possible. Chacun se demande avec angoisse, même s'il ne formule pas la question : « Que ferons-nous, quand nous ne ferons plus rien ? »

Nous avons plus haut parlé d'une langue nouvelle. C'est bien ainsi qu'apparaît le discours scientifique, et le discours mécanique qui le prolonge. Cette langue ne s'affirme pas seulement la seule efficace en matière d'agencement physique. Comme tout est corps, ou incorporé, c'est dans tous les rapports humains que le langage de la technique commence à détrôner le langage de la grammaire. Les époques qui désormais, apparaîtront comme l'âge primitif de l'humanité croyaient à un pouvoir magique automatique de la parole. Il ne faut pas remonter à la sorcellerie pour s'en assurer : beaucoup de parents se conduisent en éducation, beaucoup de politiques au Parlement comme si la chose dite avait immédiatement son effet. Le développement des techniques nous accoutume à admettre que les idées et les volontés les mieux intentionnées n'aboutissent à rien, ou à l'échec, sans embrayage technique suffisant. Les sciences de l'homme manifestent la nécessité d'un appareil technique même dans les démarches de la vie spirituelle. Quel plus grand désarroi que celui d'un homme qui s'aperçoit que subitement les mots qu'il prononce ne sont plus d'usage, et qui ne sait pas encore la langue qui lui permettra à nouveau de se manifester ?

La langue nouvelle nous assure, il est vrai, de nouveaux pouvoirs. Mais ce pouvoir lui-même sème en nous l'effroi. Les techniques militaires, jusqu'à la bombe atomique, nous ont fait mesurer sa force de destruction, les techniques d'État sa force d'oppression. Quand même il se soumettrait à une oeuvre de vie, faute de nous détruire, il apparaît si considérable qu'il doit bousculer nécessairement toutes nos habitudes, et là où nous étions faits à des vertus mesurées qui avaient établi ce modèle de modération : la vie civile, il nous oblige à voir de nou-

veau monter du fond de nous-mêmes les ardeurs titaniques, et à mener de nouveau des combats épuisants avec les dieux qui s'agitent en nous.

Enfin la machine est une grande pourvoyeuse d'insécurité. Celui qui possède, aujourd'hui, la richesse charbonnière peut être dépossédé demain par le maître des pétroles, des chutes d'eau ou de l'uranium. Une invention sortie d'un laboratoire de Chicago peut bouleverser la condition des ouvriers de Milan. Quatre ans de luttes, d'équipement, d'effort au travail dans le monde entier eussent compté pour rien si Hitler avait à temps fabriqué la bombe atomique. L'insécurité des collectivités est aussi celle des individus. À l'échelle artisanale, un individu se sentait à peu près responsable de sa vie par son travail ou sa paresse, sa prudence ou sa prodigalité. L'accident individuel se détachait nettement comme une catastrophe, étrangère au jeu, ou comme un coup dont les règles sont connues si l'échéance n'en est pas prévisible. Maintenant la catastrophe vient à l'individu des structures même de son travail, elle fond de partout et on ne sait d'où. jamais le sentiment de la fatalité et de notre impuissance n'a été plus fort que par ce monde qui nous offre les clefs de la puissance. Dans la sensibilité collective, la machine et ses colères (crises, guerres, oppression) ont pris très exactement la place qu'occupaient dans la sensibilité antique les caprices de l'atmosphère : celle d'une puissance accablante et fantaisiste qui sème indifféremment la ruine et la prospérité, dont la menace toujours imminente gâche les dons même qu'elle nous fait. Cette nature furieuse et insensible au désir humain qui, plus que les dialectiques de conscience, nourrissait les systèmes des philosophes d'Ionie, fut une première fois humanisée par le mythe : dieux et déesses faisaient de cet Étrange absolu un miroir qui renvoyait à l'homme indéfiniment sa propre image, rassurante, et le professeur Ptolémée lui avait dessiné un univers de confection où en s'éloignant de la terre, au lieu de s'enfoncer dans l'insondable et le terrifiant, on quittait au contraire le désordre du monde sublunaire pour un glacis de perfection protectrice. La résistance du folklore au monothéisme chrétien montre combien l'homme avait besoin de cette fraternité de l'univers pour lutter contre le vertige de ses dimensions et de son silence. Ce système protecteur a disparu sous les coups conjugués du monothéisme et de la science moderne. Depuis le XVIe siècle, l'univers est de nouveau un abîme. C'est à ce moment que l'homme est appelé par le mouvement de son invention à en prendre possession non plus mythiquement,

mais effectivement, par une conquête raisonnée et progressive. Dans le terrain découvert qui désormais l'entoure à l'infini, l'image de lui-même ne l'attend plus : il doit l'y imposer. La terreur que lui inspire cet inconnu, son désarroi devant une responsabilité soudain démesurée, c'est assez pour expliquer son ressentiment contre la machine qui le jette à cette aventure : une réaction d'enfant déconcerté.

Il ne faut peut-être pas trop médire des réactions protectrices. L'instinct est le gardien du grand nombre. Quand des hommes éprouvés aux hautes altitudes ont montré le chemin à suivre, il n'est pas indiqué de jeter la masse des autres à un vertige que tous ne peuvent supporter. Le procès de Galilée, indéfendable scientifiquement, était une protection disciplinaire des faibles en attendant que mûrisse la pensée des forts. On ne peut aujourd'hui attendre que l'humanité entre dans le monde de la machine, pour l'humaniser, avec la rapidité intrépide et lucide de ses précurseurs.

Au surplus, si la réaction antitechnique n'est pas sans déceler des dangers réels, parfois massifs, elle sert une fonction utile d'avertissement. On le verra sur un dernier point où elle nous apporte une inquiétude beaucoup plus positive que la plupart des précédentes : le monde nouveau, au lieu de réaliser l'hominisation de la nature par l'homme à travers la machine, ne risque-t-il pas d'entraîner la chosification de l'homme par la machine ?

La mécanique commence par une abstraction : elle ignore ce qui ne peut être mesuré. L'industrie commence par une abstraction : elle ignore ce qui ne peut être utilisé. L'échange des produits commence par une abstraction : il ignore ce qui ne peut être évalué. À force d'ignorer, on oublie, et à force d'oublier, on nie. Le technicien tend à être un homme pour qui n'existent que des rapports mesurables, des utilités, des évaluations marchandes. Pour Marx, cette aliénation est liée au régime capitaliste, et le socialisme doit introduire dans le monde technicisé une finalité humaine qui peut neutraliser ses puissances d'aliénation. Mais Marx ne connaissait que les débuts, encore modérés, de la fureur technique. Il n'avait pu mesurer ce que nous avons expérimenté depuis, une sorte d'accélération propre à l'organisa-

tion technique, de délire mécanique qui lui fait en route submerger par le débordement de sa propre activité les besoins qui l'ont déclenchée et les buts pour lesquels elle a été mise en œuvre. On se rappelle le mot de Ford, interrogé sur ses entreprises toujours plus nombreuses : « Parce que je ne peux m'arrêter. » On connaît ces historiens qui s'enlisent dans la bibliographie de leur sujet. On se grise de mécanisme comme on se grise de mots. C'est par un postulat gratuit que Marx bloque cette force d'aliénation avec l'aliénation capitaliste. Le développement des mêmes phénomènes dans des régimes très différents laisse à penser que la technique porte en elle une *hybris* indépendante des régimes qui l'utilisent.

Pour la localiser convenablement, il faut partir de son pouvoir d'abstraction. Le monde artisanal était un monde de présence physique et d'action manuelle. Toute force mise en jeu, il fallait qu'un homme fût là pour l'ébranler, et son effet n'échappait pas au regard de l'ouvrier. La machine, dans une zone de plus en plus large, rejette l'agent hors de champs, et l'effet hors de vue. Elle étire une distance plus grande que la portée du regard et parfois de l'attention entre la décision et l'exécution, entre l'homme et l'homme. Un villageois sait avec évidence qui est son client : mais le directeur de Citroën ? qui est son prochain : mais l'administrateur général de la Sécurité sociale ? Il est difficile de tuer, ou de haïr un homme qui vous regarde : il est commode de le, supprimer au crayon rouge, à la tête d'un appareil qui aboutira, quelque part, au tueur. La guerre au canon est plus légère à la conscience que la guerre au couteau. Si l'on présentait un à un, à tel journaliste, trois cent mille garçons et filles avec consigne de les avilir par tous les moyens, il aurait sans doute un recul : il n'éprouve, à s'y consacrer allégrement dans quelque gazette du dimanche, pas plus de scrupule que le délicat adolescent de nos guerres aériennes à massacrer cinq cents personnes de son poste de commande, en frôlant un bouton. Et cet entrepreneur tout chaud de passion patriotique et professionnelle, les yeux rivés à ses courbes, qui lui montrera, sous le papier finement rayé, les misères et les colères qui portent le léger trait rouge ? La machine à sauver l'humanité est d'abord une machine à oublier les hommes.

Oublier, le mot laisse croire qu'il ne s'agit que d'une attitude négative. Mais la psychologie nous montre ²⁶ que la négation d'autrui est dès le début un commencement d'homicide. Autrui est difficile et bouleversant. La conduite infantile normale, devant une adaptation incommode, est de détruire l'objet qui sollicite l'adaptation, réellement par l'attaque, ou idéalement par le rêve ou la rêverie, soit par cette négation intérieure qu'est l'oubli, l'indifférence ou la haine. La plupart des hommes sont des timides du meurtre et de la haine. De même qu'un timide exprime plus facilement par lettre que de vive voix les sentiments intenses dont il veut faire part, beaucoup qui répugnent au meurtre direct s'y prêtent légèrement à distance. La distance, c'est l'épaisseur d'une vaste usine, c'est un appareil politique, administratif, militaire ou policier, c'est un labyrinthe diplomatique, c'est un réseau mondial de production ou d'affaires, c'est un jeu de bourse, ce peut être aussi le lent écoulement du temps qui cache l'issue de l'acte. Il faut ici donner à la machine sa véritable extension, et joindre aux mécanismes dont les rouages sont d'acier découpé, les mécanismes dont les rouages sont d'hommes et de dossiers.

La machine ne favorise pas seulement l'oubli des hommes en multipliant entre l'homme et l'homme la distance isolante. Produit de l'abstraction de l'esprit et de l'impersonnalité des choses, elle habitue à des formes toutes faites et pauvres, de sensibilité, de pensée, d'expérience. Être, pour une machine, c'est s'identifier à une formule mécanique complexe, mais rigoureuse, qui en épuise l'existence : il est tentant de réduire l'existence humaine à un schéma de même nature, et de nier tout ce qui lui résiste : les facteurs individuels irréductibles, les subtiles mutations spirituelles, les enchaînements non rationnels, les expériences non systématisables comme l'amour, la pitié, l'angoisse, le pardon, l'espoir, l'admiration. Le schéma de la fabrication ou de la construction, depuis Condillac et Kant, a encombré les philosophes aussi bien que les politiques, et masqué la grande diversité structurelle des opérations de l'intelligence et de l'action. La machine est un être dont la puissance (ou le rendement) est proportionnelle à la force accumulée, à la vitesse d'exécution et à la régularité : elle déshabitude d'admettre que la faiblesse puisse avoir raison, que la fragilité à partir du vivant soit un signe de haute qualité, que la durée créatrice ait son

²⁶ Cf. E. DE GREEFF, *Les instincts de défense et de sympathie*, P.U.F., 1947.

rythme capricieux et indomptable, où la lenteur peut être plus féconde que la précipitation, la fantaisie que la ponctualité. La machine est parfaitement objective, tout entière exprimable, sans intériorité, sans secret ; c'est pourquoi la vitesse est sa loi : il n'y a rien à attendre d'elle, pourquoi ferait-elle attendre ? Théoriquement, elle se donne tout entière dans son jeu ; elle devrait d'elle-même avoir une vie instantanée, et ne dure que parce que dure le désir de l'homme : aussi bien soutient-elle, dit Bernanos, « une conspiration universelle contre toute espèce de vie intérieure »²⁷ ; elle porte en elle une disposition à chasser le silence et la patience, la méditation et le repos ; elle dévalorise l'inexprimable, et tend à digérer sa propre poésie à mesure qu'elle la produit : d'où ce côté toujours un peu court, malgré sa Pureté, de l'art abstrait. - La machine standardise, rationalise, elle tend à l'uniforme aussi essentiellement que l'homme à la diversité.

De toutes ses puissances, elle semble donc inhumaine.

L'expérience semble confirmer cette analyse. Il faudrait s'excuser d'évoquer des banalités si ces banalités n'étaient de plus en plus le poids même de nos jours : qu'il s'agisse de la machine économique ou de la machine de guerre où s'écrasent nos destins, de la machine administrative qui en tous pays brime et méprise, de la machine policière qui dans quelques-uns suffoque toute liberté, de la voiture ou du poste de radio qui tient son possesseur en esclavage ou de la grande usine qui engloutit et déglutit journallement sa masse de serfs pour la livrer, curarisée, à la presse du soir, de toutes parts, le premier univers de la machine broie cruellement la vie personnelle et pulvérise la liberté.

On peut discuter dans le détail sur les responsabilités de la machine et sur celles de son entourage. Il reste incontestable que certaines des menaces les Plus directes à la constitution d'un univers de personnes naissent du cœur même de l'univers technique. Ce n'est pas une facilité que la machine apporte aux hommes, ni le bonheur, c'est un drame nouveau, une provocation à sortir de leur sommeil naturel, à conquérir la royauté dont ils se flattent.

Le peuvent-ils ?

²⁷ BERNANOS, *op. cit.*

Si le pouvoir d'impersonnalisation de la machine était absolu et inexorable, on verrait mal où l'homme pourrait amorcer ses prises. Mais peut-être faut-il nuancer le tableau que nous avons laissé aller à un dessin un peu trop logique. La machine n'est pas tout à fait aussi abstraite qu'on le dit. L'abstraction pure exclut l'échelle, la forme, l'organicité. Or tout ingénieur sait la distance qui sépare l'épure de la réalisation. Les coefficients considérables de sécurité que l'on ajoute aux formules théoriques montrent assez que le technicien, s'il pense dans l'abstrait, travaille dans le concret. Il fait le passage à sa manière. On dit qu'un ingénieur français établit d'abord ses calculs, puis les adapte à la matière dont il dispose tandis que l'ingénieur américain se fait d'abord donner des échantillons de matière et calcule ce qu'il peut faire avec eux. Quoi qu'il en soit, la matière même avoue un coefficient d'individualité auquel la pensée technicienne ne peut rester étrangère. Ainsi encore, dans toute chose construite par la technique de l'homme, monument, groupe industriel ou appareil administratif, la notion de canon ou de module est essentielle. On a parlé pour les usines de « dimension optima » au delà de laquelle le rendement décroît. Le problème se pose aussi bien pour une administration. Il y a des rythmes et des temps optima pour les opérations mécaniques. Le système décimal, par, son expression, a voilé un peu ces vérités, mais elles s'affirment de jour en jour. Un des premiers théoriciens de la science des machines a pu montrer qu'elles se développent sur trois temps : imitation de la nature, abstraction, retour à la nature par l'introduction des mécanismes réflexes qui leur permettent de modifier automatiquement leur action sur indications reçues du milieu extérieur. Il a isolé des séries de machines analogues aux espèces et aux groupes, et noté que le développement des machines individuelles recapitule, comme en biologie, l'ordre phylogénétique de la série. Il relève des dégradations et des disparitions d'organes. Bref, conclut-il ²⁸, « derrière les formes même créées par nos mains il se cache, en quelque sorte inaccessible directement, quelque chose comme une vie palpitante ». Moins abstraite, la machine est moins appauvrissant qu'on ne le dit. Le kodak éduque l'œil et la sensibilité de milliers de jeunes gens ; la radio, intelligemment dispensée, peut former l'oreille et le goût d'un public bien plus vaste que les auditeurs de concerts ; la vi-

²⁸ LAFITTE, *La science des machines*, Bloud et Gay, p. 48.

tesse décantonalise les mentalités, et met la diversité du monde à la portée de tous. On a certainement exagéré l'uniformisation par la machine. De sa patiente enquête sur l'évolution des techniques, M. Leroi-Gourhan conclut qu'aucun signe n'annonce le nivellement des objets fabriqués, l'invention renouvelant et diversifiant non moins qu'elle unifie ²⁹. Pour le reste, ne demandons pas à un instrument de culture de se faire automatiquement culture : un dictionnaire latin ou la sagesse paysanne peuvent avilir aussi bien qu'une voiture ou un poste de radio, à la disposition d'un imbécile.

Pas plus que la pensée, la machine ne se détache donc tout à fait de la vie. Là même où elle tend à l'automatisme, elle ne joue pas seulement dans le sens de la dépersonnalisation. C'est un fait connu (voir l'usage du chapelet, de la mélopée, des exercices yogis) qu'un certain automatisme de gestes peut libérer l'esprit par ailleurs entraîné à la liberté spirituelle. L'activité artisanale, que chasse la première révolution machiniste, se reporte sur une classe d'ouvriers qualifiés ³⁰ et elle est appelée à recevoir plus tard de nombreuses heures arrachées au travail servile. S'il est vrai que « dans l'ordre de la technique un imbécile peut parvenir aux plus hauts grades sans cesser d'être un imbécile » (Bernanos), nous ne sachons pas que ni les cours, ni les diplomaties, ni les carrières politiques soient garanties contre ce danger.

En vérité, il faut dépasser ces appréciations encore extérieures, et juger au fond la fonction culturelle de la technique. Par la technique, l'homme objective son activité et s'objective lui-même, comme il le fait dans le Droit, dans l'État, dans les institutions, dans la connaissance scientifique et dans le langage. Ces médiations sont les moyens d'existence nécessaires à un esprit vivant dans un monde. Là où il y a médiation, l'aliénation guette. Elle guette le chrétien dans son Église et l'intellectuel dans ses documents aussi bien que l'ouvrier à l'usine ou le consommateur de confort. Il y a des sociétés que la technique pétrifiera comme il y a des sociétés que le droit, la théologie ou le pouvoir ont figées. Mais veiller à la pente de l'aliénation n'implique pas de refuser la médiation. Ou bien il faut renoncer à la condition même de l'homme, au langage, au mouvement, et revenir au mollusque fixé

²⁹ LEROI-GOURHAN, *Milieu et techniques*, p. 399.

³⁰ FRIEDMANN, *op. cit.*, 181 sq.

dans un coin de rocher. Il est facile de crier au nom de la personne humaine contre toutes les formes de l'impersonnel. Mais l'homme ne se construit ni dans la pure subjectivité, ni dans la pure objectivité. L'impersonnel lui est indispensable à la fois comme support de ses communications avec le dehors et pour renforcer sa propre solidité menacée de subtilisation subjective. Au moment où l'individualisme décadent poussait en effet l'homme occidental vers cette dissolution intime, le monde technique est venu nous offrir deux éléments importants de culture.

Il contribue d'abord à jeter hors de lui, et c'est tant mieux à une première étape, cet être éperdu de subtilités, ou bardé de défenses et de calculs, ou noyé de sentiments faux que nous a livré un siècle de bas romantisme et d'égoïsme confiné. Le second Faust, Solness, Eupalinos ne résument pas toute l'humanité possible, ils n'affirment pas moins la santé de l'homme devant René, Werther, Adolphe ou Rubempré. Nous avons évoqué l'épuration du baroquisme par la machine. Il faut élargir cette vue : l'activité technique, comme le travail, est une parade à Narcisse. De cela déjà l'humanisme naissant devrait la remercier.

Nous avons dit son *hybris* interne, sa puissance de débordement. Il est vrai. Mais ce débordement porte en lui-même un frein. La démarche technique place un système de régulation entre le désir et la satisfaction. Elle joue par là contre l'emballement du désir. Une ambition mue par de pures forces affectives (ressentiment, mythes collectifs, etc ...) peut délirer sans limite, Hitler nous l'a montré. L'impérialisme technocratique se règle, lui, à la mesure de l'efficacité : le technocrate le moins bien disposé fera le socialisme si l'organisation y trouve profit, le moins humanitaire hésitera à déclencher une guerre qui ne paie pas. Il y a ainsi dans la machine une sorte de raison contre sa déraison.

Sans doute est-ce peu encore. Mais le moyen de n'être pas dupé par la machine, c'est de n'en pas attendre ce qu'elle ne peut donner, n'en pas redouter ce qu'elle n'est point nécessitée de produire, en un mot : faste ou néfaste, l'arracher au fantastique. jusqu'à ce que l'équipement de l'humanité entière soit stabilisé, c'est-à-dire pendant toute la formation de ce corps collectif sans lequel nous n'avons pas réussi à trouver une âme collective, elle nous distribuera longtemps encore les

maladies infantiles, les crises de croissance et les fièvres malignes. Ainsi que chaque machine porte d'abord vers le gigantisme et la boursoflure avant de trouver sa forme économique discrète, l'inflation machiniste continuera de nous écraser pendant un temps inappréciable avant de céder à la loi de l'économie. Notre génération a la tâche la plus dure : celle d'espérer et de vouloir à contre-courant, sans espoir immédiat. Mais elle doit d'abord démystifier les problèmes, exorciser les sottises de la peur. Les problèmes de la machine nous offusquent, ils ne sont pas les plus redoutables qu'ait eu à résoudre l'humanité. Après tout, les machines ne sont que des machines : admirables, et banales. Quand je vois ce prophète impétueux tourner le dos aux villes et maudire la mécanique : « Hé là ! lui criai-je, vous emportez les plus subtiles machines du monde ! » Et comme il se retourne, je lui montre ses mains et ses jambes, et ce cœur infatigable. Ces ressorts ne l'empêchent pas de chercher la perfection. Pourquoi les autres s'y opposeraient-ils ?

LA PETITE PEUR DU XXe SIÈCLE

III

LE CHRISTIANISME
ET LA NOTION DE PROGRÈS

[Retour à la table des matières](#)

Déclin de l'Occident, nouveau moyen âge : nous avons bien entendu quelques sombres accents au lendemain de la paix de 19. Mais ils restèrent isolés. La bonne humeur un peu sottée du siècle dernier gardait encore à cette date une force vive. En créant la Société des Nations, les derniers prophètes de l'âge libéral, déjà Américains - à peine encore nationalistes américains - croyaient fermer la porte de l'histoire sur l'ère des conflits et entrer, par le presbytère de l'abbé de Saint-Pierre, sur les chemins de la paix perpétuelle. Les violences fascistes, l'univers concentrationnaire, la guerre totale menée sur Dresde et sur Hiroshima comme à Auschwitz et à Ravensbruck introduisirent enfin l'évidence de ce nihilisme européen que Nietzsche annonçait un demi-siècle plus tôt dans le désert d'un bonheur incrédule. « Le bonheur est une idée neuve en Europe », disait Saint-Just en regardant monter avec extase la jeune révolution bourgeoise. Cri trop prompt, triomphe étourdi de doctrinaire. Que dirait-il aujourd'hui ? Le désespoir est un état neuf en Europe. Un état, comme il y avait jadis la noblesse ou la bourgeoisie. Un état morne, résigné, presque indifférent sous l'habitude déjà prise. Sauf dans quelques îlots étranges, les hommes ne croient plus au bonheur, à peine à un avenir. Que dire du progrès ?

Que la naïveté déçue, qui attendait le bonheur de la science, de la machine et du confort, se retourne contre eux et vaticine, c'est un effet classique des déceptions, qui n'étonnera personne. Du moins peut-on s'attendre, dans ce désarroi, à voir réagir ceux qui ont dans le destin de l'homme une foi à l'épreuve des vicissitudes. Il reste en Europe deux groupes d'hommes en qui brûle cette foi : les marxistes et les chrétiens. Pour les premiers, leur position est nette : avec violence, ils dénoncent la littérature et la sensibilité de désespoir. Ils le font souvent en des termes qui blessent à vif cet homme qu'ils veulent sauver, ils semblent parfois (ou feignent) ignorer que l'organisation sociale ne supprime qu'un aspect du drame de l'homme. Ils n'en ont pas moins ici une réaction de santé spirituelle avec laquelle, avant les précisions nécessaires, un chrétien devrait se sentir spontanément accordé. Tous deux ont devant eux une tâche à la mesure du monde et des siècles ; quand même l'angoisse les visite-t-elle, il est une désolation et un désœuvrement qu'ils ne connaîtront jamais.

Mais le communisme est une Église jeune, il a l'unanimité de réaction des Églises jeunes. Le monde chrétien, comme un corps adulte, a son *germen* et son *soma*. Son *germen* vit d'une jeunesse éternelle. Son corps participe au vieillissement de l'Europe, et ses réactions sont parfois des réactions de vieillesse. C'est ainsi que nous y voyons tout un courant céder aujourd'hui à la mauvaise humeur philosophique de ceux qui échouent à dominer leur temps, et qui parlent de décadence pour ne pas s'avouer leur échec.

Les premiers signes de ce pessimisme chrétien ne sont pas d'aujourd'hui. je pense qu'il faut les chercher chez les apocalyptiques russes, dont Leontiev est le plus représentatif. Le mysticisme puissant de l'Église orientale devait ressentir plus que les Églises d'Occident la violence que les premières philosophies mécanistes (et non pas l'essor technique) ont fait subir à un univers de structure religieuse. Il faut ajouter qu'avant la révolution de 17, l'arriération de la vie matérielle en Russie prêtait aussi à confondre, avec les appels de la tradition mystique, les entêtements et les préjugés d'un peuple techniquement primitif. Il y a dans Tolstoï, à la fois de cette grandeur religieuse et de cet aveuglement paysan.

Le protestantisme, en mettant l'accent sur la coupure entre les oeuvres de chaque jour et une foi qui ne voulait plus de greffe organique dans ce monde, était incliné à deux positions extrêmes : tantôt il adoptait un optimisme de l'action sans défenses intérieures, qui servit longtemps de religion raisonnable et de spiritualité de rapport au libéralisme bourgeois ; tantôt il prononçait une condamnation absolue de l'histoire. Après deux siècles de libéralisme, qui menaçaient de dissoudre les rigueurs élémentaires du message chrétien, Karl Barth a réagi dans le sens de l'absolutisme antihistorique. Sa participation à la lutte contre le nazisme, et les précisions, qu'il apporta de ce fait, développèrent chez lui une attitude plus complexe. Le courant barthien chez certains extrémistes que j'ai entendu désavouer par leur maître, n'en a pas moins engendré dans le jeune protestantisme un antimodernisme réactionnel d'autant plus sévère qu'un certain optimisme dévot, qu'il trouvait en place, était plus irritant pour une conscience chrétienne.

Le catholicisme devrait être plus que tout autre protégé contre les excès du pessimisme historique par l'équilibre qu'il tente de garder entre la nature et la grâce. Il affirme au reste une Église visible et insérée, qui ne craint pas de s'engager dans les aventures de l'histoire, ni de déroger par là de sa mission surnaturelle. Mais il faut compter avec les effets de la naturalisation insensible qui affecte les positions chrétiennes depuis cent cinquante ans. D'un côté, une fraction du monde chrétien a embrassé les causes de l'âge bourgeois plus docilement qu'elle n'a suivi les exigences intérieures de la foi chrétienne. Elle subit aujourd'hui le désespoir de cette classe déclinante, comme hier elle partageait ses illusions, et on la voit glisser à cette philosophie du regret qui constitue proprement la pensée réactionnaire. Par ailleurs, et souvent chez les mêmes hommes (d'où l'ambivalence de leur pensée) une réaction authentiquement religieuse, analogue à celle de Barth, s'est formée contre l'optimisme primaire des premières philosophies du progrès et contre les gages grossiers que lui donnait le libéralisme religieux. Mêlant à des degrés divers cette langueur vitale, le raidissement nostalgique qui l'accompagne, et, à l'opposé, cette reprise du sens surnaturel, plusieurs courants, dans notre génération, dessinent les premières formes d'un néo-jansénisme qui se justifie comme l'autre par réaction contre un christianisme pléthorique, mais qui risque comme l'autre, au rebours de son intention, de stériliser pour long-

temps les sources vives du christianisme. Aussi, tout en veillant aux mêmes dangers qu'il veut détourner, ne saurait-on trop énergiquement le combattre avant qu'il ne se soit encore durci.

Je n'en relèverai, pour l'instant, que quelques traces. Il est paradoxal de citer Maurras aux origines d'un courant de pensée chrétienne, mais on sait combien il a marqué la génération de 1918.. Plus que tout autre il a contribué à consolider le mythe des trois R : Renaissance, Réforme, Révolution, considérés comme les trois étapes et les trois aspects, culturel, religieux, politique, de la décadence continue des temps modernes. Ce mythe, qui ne soulève quelques vérités qu'en brutalisant grossièrement l'histoire, nous le retrouvons chez le premier Maritain d'*Antimoderne et des Trois Réformateurs* (Descartes, Luther, Rousseau, autre visage de la trilogie) ³¹, et il n'y a pas si longtemps qu'avec le retard d'usage un philosophe belge, M. Marcel de Corte, dans sa *Philosophie des Mœurs contemporaines*, le restituait dans les formes alourdies qui pour une idée marquent le passage de l'état naissant à l'état doctoral. Portant l'attaque sur un autre plan, deux polytechniciens, dans une thèse qui fit plus de bruit qu'elle n'en méritait, prétendirent naguère localiser *more geometrico* le point d'impact de la faute originelle, à partir de laquelle non seulement l'histoire de l'homme mais les espèces vivantes elles-mêmes étaient entraînées dans la décadence d'une « évolution régressive ». La date du livre est significative : 1943. C'est le moment où des voix officielles prêchent à la France un masochisme vertueux et de nombreux « retours », à la terre, à l'artisanat, à la chevalerie, à la monarchie, qui sont autant de refus de foncer droit dans les énigmes actuelles, avec les forces vivantes. Plus discrètement, Gustave Thibon reprend les attaques du traditionalisme contre « le monde moderne », autre mythe, abstrait pour les besoins d'une thèse et peut-être d'une affectivité, de cent courants contraires. En termes voisins, René Guénon dénonce « le règne de la quantité ». Si lucide en d'autres points, Gabriel Marcel donne dans ce concert une note il est vrai pédalée, mais qu'il semble accentuer depuis deux ans. Bernanos y entre à sa manière, prophétique, cavalière et tumultueuse. On me permettra de douter que son dernier pamphlet contre le machinisme ajoute beaucoup à l'affection littéraire et à la

³¹ Il est superflu de rappeler que J. Maritain a depuis longtemps occupé de fort différentes positions.

reconnaissance spirituelle que nous lui devons tous. L'âge atomique a donné un coup de fouet à ce prophétisme morose. Plus obscur, mais écrit avec une entèreté dont tous n'ont pas le courage, un récent liminaire de *Dieu vivant* l'exprimait en termes provocants : « La Science se donne comme une messagère de vie et de joie, mais elle ne sait apporter que la mort et le désespoir ». Du « titanisme magique de l'alchimie » à « l'asservissement au matérialisme scientifique », la voici qui devient la concurrente directe de l'esprit de l'Évangile. Il n'y a pas si longtemps encore, poètes et mathématiciens aimaient à se dire frères dans le même secret ; Platon, bien avant ce pauvre monde moderne, lisait dans les mathématiques « un miracle du génie de Dieu », et tel grand analyste du siècle dernier y entendait le chuchotement des anges. Mais pour l'auteur de notre fougueux éditorial « la beauté des mathématiques est glacée comme l'intelligence synthétique à priori de Lucifer ». Diable ! si j'ose dire. Le frisson de Pascal ne fait pas moins de victimes que le sourire de Voltaire. Vous connaissez Ce frisson qui vint aux savants quand la science de Galilée eut éventré les espaces célestes, faisant battre toutes les portes de la cosmologie traditionnelle au vent des espaces interstellaires. Mais Pascal surmontait le frisson, en l'avouant, et ne l'érigait pas en principe de philosophie. Ce monde harmonieux et hiérarchisé, ce « cosmos liturgique », que l'on oppose aujourd'hui au cosmos scientifique et rationnel, on y mêle dans une même vénération l'essence éternelle de l'acte religieux, et des formes dépassées de représentation. Que ces esprits abrupts n'appliquent-ils leur zèle à sacraliser les nouvelles figures du monde avec autant d'imagination rédemptrice qu'en mirent leurs pères et leurs modèles à sacraliser le monde de Ptolémée et de Pline le jeune ! Ils ressemblent à ces admirateurs de nos cathédrales qui, parce qu'elles atteignirent un point de perfection unique, ne conçoivent pas que l'on puisse exprimer autrement la prière et le culte, et vouent l'artiste moderne à la copie, ou au néant.

Cet esprit apocalyptique, qui gagne de jour en jour, a fait à l'idée de progrès un procès rigoureux au nom du christianisme. Il s'accorde exceptionnellement ici avec un large secteur de la mentalité moderne, qui croit à leur incompatibilité effective. C'est ce procès qu'il nous faut maintenant réviser en appel.

L'idée de progrès en elle-même est fort confuse. On dit communément « le progrès » comme on dit « la civilisation ». Il est entendu qu'on évoque alors le progrès technique et la civilisation occidentale, en s'accordant implicitement qu'ils représentent le progrès et la civilisation absolus. Nous refuserons ce rétrécissement abusif. Cependant nous ne parlerons pas du progrès en soi. L'idée de progrès, telle qu'on la jette dans le débat, est une idée moderne, pensée dans des perspectives historiques modernes. C'est elle qu'il nous faut regarder, et non pas quelque abstraction si générale qu'elle ferait l'accord de tous les esprits. Elle s'analyse, semble-t-il, en quatre idées fondamentales.

La première, que l'histoire a un sens : l'histoire du monde, d'abord, et à sa suite l'histoire de l'homme.

La seconde, que ce mouvement dirigé de l'histoire va d'un élan profond continu vers un meilleur, même si des vicissitudes en compliquent le cours, et que ce mouvement est un mouvement de libération de l'homme.

La troisième, que le développement des sciences et des techniques qui caractérise l'âge moderne occidental et se répand aujourd'hui sur la terre entière, constitue un moment décisif de cette libération.

La dernière enfin, que dans cette ascension, l'homme a la mission glorieuse d'être l'auteur de sa propre libération.

On reproche souvent aux chrétiens, parfois à juste titre, de s'emparer après coup, devant son succès, d'un homme ou d'une idée qui se sont d'abord affirmés devant leur indifférence et parfois sous leurs sarcasmes. Ce n'est pas cette politique d'annexion qui nous inspirera ici. Elle est sottise, déplaisante et stérile. Nous tâcherons seulement de lever tout préjugé, et de jeter un regard honnête sur l'histoire : elle nous apprendra combien et en quoi ces quatre idées sont redevables au christianisme, sur quels points elles en divergent.

Il s'est produit au siècle dernier un étrange malentendu. Ce siècle a découvert l'histoire. Il l'a découverte *contre*, ainsi qu'on fait habituellement les découvertes. Contre quoi ? Contre une philosophie classique qui avait érigé tantôt les vérités éternelles issues du Verbe divin, tantôt les formes à priori de la raison indépendante, en une sorte d'Absolu intemporel que l'on prétendait soustraire au temps, aux sociétés, aux humeurs et aux conditions de l'homme. Dans le feu du combat les premiers restaurateurs de l'histoire ont professé un relativisme total. Poussé au bout de sa propre logique, il eût abouti à dissoudre l'histoire même, car comment parler d'histoire là où fait défaut un minimum de continuité ? La réaction était utile pour éveiller de leur sommeil dogmatique ceux qui confondaient éternité et intemporalité, et qui finalement, pour refuser d'actualiser l'éternel, éternisaient le provisoire. Mais ceux-ci ne s'éveillèrent pas du premier coup. Comme le dormeur dérangé, ils s'agrippèrent à leur sommeil. Et le point de vue de l'histoire en vint à leurs yeux à représenter le danger majeur qui menaçait la connaissance vraie. C'est ainsi que l'on vit la bonne masse des milieux chrétiens défendre désespérément le traditionalisme politique contre la démocratie, le fixisme biologique contre l'évolutionnisme et, en philosophie, une sorte de conservatisme du concept contre une conception plus souple des rapports entre la vérité éternelle et les systèmes de notions et de représentations qui, à chaque époque, essayent de l'exprimer. On vint à s'habituer dans cette longue polémique, d'un bout à l'autre faussée, à ce que christianisme fût synonyme de fixité et d'intemporalité.

C'était méconnaître, de part et d'autre, et les origines de l'idée d'histoire, et les structures fondamentales de la foi chrétienne.

L'idée d'une histoire dirigée d'un commencement à une fin, ou d'un mouvement indéfini mais orienté dans un sens continu, est étrangère à l'antiquité et aux civilisations non chrétiennes. Cournot déjà remarquait que les religions de l'antiquité ont des cosmogonies ou des mythes de genèse, mais qu'elles n'ont pas une histoire du monde. Si le mot d'histoire existe chez les Grecs, il ne désigne que des enquêtes, des répertoires ou des chroniques sur les événements contemporains ou passés. Mais pas une fois ne les effleure l'idée d'un plan de la tota-

lité des événements, d'une histoire universelle ³². Comment serait-elle possible ? Un plan suppose un commencement et une fin : or pour la pensée grecque il n'y a ni création ni consommation du monde. De toute sa force elle nie le temps et le mouvement. Ils ne sont qu'une apparence de l'éternité. Pour le temps qui se déroule, il n'y a qu'un moyen de se réduire à l'éternité, c'est de se dérouler en circuit fermé, revenant incessamment sur soi-même. Temps cyclique, mouvement circulaire sont l'opposé même de l'idée de progrès. La loi du monde est le Retour éternel. Les opinions des philosophes par exemple, pour Aristote, doivent réapparaître « non pas une, ni deux, ni un certain nombre de fois, mais à l'infini » ³³. Et il ne voit aucun inconvénient à ce que la guerre de Troie elle aussi revienne sans fin ³⁴. Même croyance chez les Pythagoriciens ou les Stoïciens : « Quand le cycle de la grande Année sera révolu, déclarait Chrysippe, Dion sera ici de nouveau, le même homme dans le même corps, sauf peut-être quelques détails, comme la verrue qu'il a sur le nez. » Cette verrue de Chrysippe est la soeur, si j'ose dire, du nez de Cléopâtre. Seul dans toute l'antiquité, Lucrèce, répétant sans doute Épicure, donne, dans son Ve livre, une description de l'histoire de l'humanité s'élevant peu à peu, depuis la brutalité primitive, à la vie en commun, au langage, à l'industrie, à l'ordre social, à la justice, aux arts. Voilà certes, cas unique, le dessin d'un mouvement ; mais ce mouvement n'a pas de sens, car seule commande la loi aveugle de la chute des atomes : ce monde finira résorbé par la chaleur ; il y a eu un commencement, il n'a pas d'accomplissement.

Ces vues apparemment très théoriques commandent des attitudes de vie : deux attitudes directement opposées à celles qui peuvent exprimer une philosophie positive de l'histoire : ou bien il faut s'évader hors de ce temps décevant et sans but, vers la contemplation de l'éternité immobile - et c'est la fuite platonicienne vers l'Idéal, le refus d'in-

³² Il est toujours possible, évidemment, de chercher des pressentiments d'une telle histoire. Ainsi le fait LIETZMANN : *Histoire de l'Église ancienne*, 11, 423. Il n'en conclut pas moins comme nous. Cf. aussi Christophe DAWSON : *Progrès et religion*, Plon, et GUITTON : *Le temps et l'éternité chez Platon et saint Augustin*, notamment « Conclusion ».

³³ *Met.*, I, III.

³⁴ *Probl.*, 1, 2. 3, 916-à 918.

sersion ; ou bien l'absence de tout espoir historique installe un pessimisme désabusé, le profond, le brûlant pessimisme grec. Nietzsche découvrit le premier ce sentiment de la misère, on dirait presque de l'avarice du cosmos grec, que Marc-Aurèle exprimait en des termes dont nous verrons tout à l'heure le contraste frappant avec le langage chrétien : « ... Tous ceux qui viendront après nous ne verront rien de nouveau, pas plus que ceux qui ont vécu avant nous n'ont vu quelque chose de plus. Dans un sens, l'homme de quarante ans, s'il a quelque intelligence, a vu, grâce à l'uniformité qui règne partout, tout ce qui a été et tout ce qui sera » ³⁵. Dans la mesure où l'humanité échappe partiellement aux cycles cosmiques (comme chez Platon et Plotin) c'est pour tomber sous une loi de décadence fatale (la corruption automatique des régimes dans la *République*), ou d'une chute continue (Plotin).

Il est important de remarquer dès maintenant que la notion du progrès historique et la notion du progrès spirituel individuel sont étroitement solidaires. Elles apparaissent et disparaissent ensemble. La notion d'une autobiographie personnelle liée, nous le savons par P. Janet, échappe aux peuples primitifs, aux enfants et aux arriérés. G. Misch ³⁶ nous montre de son côté qu'elle n'entre pas dans l'horizon ordinaire de l'esprit grec. Avoir une histoire, ce serait participer à la passion et à l'imperfection du monde sublunaire : l'homme parfait, pour Aristote, ne connaît ni souvenir, ni développement ; il se fige pour ainsi dire dans la contemplation du parfait. Le sage stoïcien ne progresse pas : du moment où la sagesse l'a illuminé, il subit une métamorphose intime et totale, qui le transmute tout entier en raison pure, en perfection sans degrés.

On ne peut nier à la pensée grecque la grandeur d'avoir arraché l'homme à l'aveuglement du sens et de l'éphémère, et d'avoir découvert l'éternité. Mais tout se passe comme si la découverte du temps, ou de l'éternité dans le temps, était une découverte plus grande encore, et qu'elle n'a pu atteindre.

Cette méconnaissance de l'histoire n'est pas un phénomène isolé de l'antiquité méditerranéenne. La théorie de la Grande Année et du Re-

³⁵ XI, 1.

³⁶ *Geschichte der Autobiographie*, Teubner, 1907- Cité par Guitton.

tour éternel ont leur origine probable dans les civilisations mésopotamiennes. En Extrême-Orient le Tao, le chemin du ciel, est fixé définitivement depuis les Ancêtres, et tout le monde jaune regarde vers la coutume passée comme vers le modèle et la vérité éternellement immobiles. On sait comment la pensée et la spiritualité de l'Inde font du désir, du temps, de l'action, de l'histoire, de l'existence cosmique même une illusion de l'homme. Les Grecs se soucient des choses humaines, mais ne les organisent pas dans le temps. Les Hindous se désintéressent de la matière même de l'histoire.

Dans toute l'antiquité, à cette époque des religions mondiales qui marque le premier millénaire avant Jésus-Christ, un seul peuple, une seule religion introduit avec rigueur et insistance l'idée que le monde a une histoire une et universelle, c'est la religion et le peuple juifs. C'est en même temps les seuls qui professent un monothéisme absolu : il est impossible de ne pas voir le lien de l'une à l'autre profession. Fait d'autant plus extraordinaire, on l'a remarqué souvent, que ce petit peuple était un peuple sans philosophes, et que son histoire politique précaire comptait de manière insignifiante dans les grands mouvements des empires. Cette histoire universelle, on la connaît : commencée avec la chute d'Adam, renouvelée par l'alliance d'Abraham, elle est l'histoire de la longue préparation du royaume messianique. Contrairement à tous les dieux antiques, Iahweh est le Dieu de tous les hommes ; créateur du ciel et de la terre, il prépare son règne sur la terre comme au ciel. L'histoire n'est plus livrée au hasard ou au retour cyclique, elle a un dessin moral et spirituel. Elle est soudée, objectivement et subjectivement, par une grande espérance collective, l'espérance messianique.

Telle est la tradition que le christianisme devait reprendre et porter à son accomplissement. L'empire du Dieu juif sur l'histoire humaine est encore un empire de puissance, un empire hautain, éloigné. Au sens le plus rigoureux du mot, le christianisme va greffer l'histoire humaine au cœur même de la vie divine par la médiation du Christ incarné. Par là il soude indissociablement les trois unités théologiques : unité de Dieu, unité de l'histoire, unité du genre humain. Dans ces trois unités solidaires, nous tenons l'armature de l'idée du progrès collectif de l'humanité.

L'unité de Dieu semblait acquise par la tradition juive, dont le christianisme hérite. Mais encore faut-il constamment la réaffirmer contre les hérésies renaissantes. Le courant gnostique fera sentir plus que jamais combien elle est essentielle à l'unité de l'histoire et à celle du genre humain. Pour la gnose, le premier grand adversaire du christianisme, il n'y a plus un seul Dieu, créateur de l'univers entier, mais un Dieu bon, éloigné du monde, avec lequel il ne communique que par intermédiaires, et un démiurge, créateur de ce monde inférieur. Ce Monde, avec ses désordres et Ses maux, est un monde illusoire, analogue à celui que pensent les Hindous. S'il comporte du divin, ce n'est que par parcelles emprisonnées qu'il faut dégager de son emprise. Voici donc deux Dieux, deux histoires, deux humanités, Le monde terrestre sera consumé par le feu, et avec lui les hommes matériels qui se seront montrés incapables de salut. Seuls se sauveront les « spirituels » qui seront instruits de ce message savant, et encore, en eux, le salut ne concerne-t-il que l'âme, car le corps est périssable par nature. Il s'obtient par une « migration de l'esprit vers le ciel », dont le Christ n'est qu'un des médiateurs parmi d'autres éons. Ainsi la dislocation de Dieu disloque l'histoire, disloque l'humanité et abandonne hors des voies du salut toute la vie quotidienne, le labeur de l'homme et du monde. La gnose fut une tentative d'hybrider avec le christianisme les thèmes helléniques et les thèmes orientaux. Ce fut la première hérésie, le suprême effort du syncrétisme de la basse antiquité pour résorber le message chrétien. Mais celui-ci ne répugnait à rien plus qu'à cette distillation qui, sous prétexte d'en extraire l'essence, en vidait la substance.

Écoutons-le. Point par point, formule par formule, il s'oppose à l'immobilisme et à l'anhistorisme antiques. Par le Christ, disions-nous, il soude l'unité de l'humanité à l'unité de Dieu. Cette unité de l'humanité est la condition première d'une histoire universelle ou progressive. Je dis bien unité de l'humanité. Il faut ici nous détacher des représentations individualistes qui depuis un siècle ou deux ont dévié la perspective chrétienne. « Cette goutte de sang que j'ai versée pour toi » - je n'irai pas jusqu'à dire que ce souci émouvant n'exprime pas un aspect de l'aspiration chrétienne, mais un aspect seulement, et un aspect relativement second. Henri Bremond a fait justice de cette piété individualiste qui, au XVIIe et au XVIIIe siècle, préparant l'effusion romantique, a fait oublier que la parole de Dieu est une parole de plein

air, qu'elle s'adresse à l'Humanité comme tout autant qu'à chacun de nous, qu'elle annonce un Royaume, c'est-à-dire une libération collective, et non pas une consultation pour cures d'âme. Or cette idée d'Humanité, avec un grand H, que d'aucuns aimeraient abandonner aux abstractions, pressentie par les stoïciens, elle a reçu du christianisme sa consécration totale et définitive. L'Homme nouveau, qui domine la théologie paulinienne, le P. de Lubac l'a montré³⁷, s'y présente toujours sous un aspect collectif. Il est le corps du Christ. Lequel est comme le corps glorieux de l'humanité sauvée, tandis que la nature humaine collectivement prise lui sert en quelque sorte tout entière de corps charnel³⁸. Saint Hippolyte écrit que « le Fils de Dieu nous appelle tous à former, dans la sainteté, un seul homme parfait ». Le chemin vers Dieu, lisons-nous dans saint Cyrille d'Alexandrie, ne peut être trouvé que si tous les hommes se rassemblent en un seul homme collectif, (En grec dans le texte)(on pense à la *Gesamtperson* de Scheler) dont le Christ est la tête. Grégoire de Nysse parle de la vie de l'humanité,(en grec dans le texte),comme de celle d'un être un. Il va presque jusqu'à dire que pas plus qu'on ne parle de trois Dieux on ne devrait jamais parler d'hommes au pluriel. La vie du genre humain, dit encore saint Augustin³⁹, est comme celle d'un seul homme depuis Adam jusqu'à la fin des siècles. Aussi Dieu l'éduque-t-il de même qu'un seul homme, l'élevant par périodes et âges successifs du temps à l'éternité. Le christianisme est bien une religion de salut, mais de salut collectif, et même cosmique, la « gloire » est l'achèvement de l'unité reconstituée. Le jugement dernier est un jugement collectif : aussi, longtemps la tradition chrétienne a-t-elle hésité à donner aux élus, avant cette consécration collective, la jouissance de la pleine vision béatifique. Telle est la perspective première de toute la pensée patristique : il y a une unité naturelle du genre humain (l'expression de *genus humanum* apparaît chez les Pères) renforcée par son unité mystique de vocation, dans le Corps du Christ : et cette seconde unité n'est pas de figure, ou simplement morale ; c'est une unité physique, comme on disait au moyen âge. Le péché n'est pas principalement une souillure de l'individu, il est d'abord une déchirure de l'unité humaine par sa séparation d'avec Dieu, on pourrait presque dire, ajoute le P. de

³⁷ *Catholicisme*, 20.

³⁸ Nombreux Pères, cités par do, 13-14.

³⁹ *De vera religione*, XXVII, 50-4 ; *De civ. Dei*, X, 14.

Lubac, au sens péjoratif du mot, par une individualisation. C'est saint Augustin qui écrit joliment que par le péché, Adam (on sait qu'il désigne un collectif dans la Genèse) est tombé, et, se brisant en quelque sorte, a rempli de ses débris le monde entier. Le Christ n'est pas d'abord l'ami de l'âme retirée, il est d'abord le Rassembleur de cette humanité dispersée. A l'image antique d'une ascèse individuelle de sphère en sphère où l'âme s'évade de la prison de ce monde, image qui reste encore celle des évasions spiritualistes, le christianisme substitue l'image d'une marche collective d'âge en âge de l'humanité entière, qui entraîne le monde physique avec elle dans la Rédemption. J'ai prononcé le mot de spiritualisme : des vues que je rappelle à celles de Marx il y a plus d'affinités profondes, sans doute, qu'avec les formes d'inspiration idéalistes et platonisantes qu'évoque habituellement le spiritualisme. En ce sens on pourrait dire aussi bien qu'il n'y a pas pire adversaire du spiritualisme que le christianisme.

Pascal n'aura qu'à puiser dans saint Augustin et dans les Pères cette image de l'humanité semblable à un seul homme qui croît continuellement, et à l'étendre, du progrès de l'humanité vers sa fin surnaturelle, à l'acquisition progressive de ses connaissances. Il fait ainsi la transition entre l'idée médiévale et l'idée moderne.

L'humanité une et solidaire se meut dans un temps qui a un sens. L'histoire désormais ne se résout plus en lois intemporelles ou en mythes cycliques. Elle est clouée à un événement : l'Incarnation. Il *récapitule*, comme disaient les Pères, toute l'histoire antérieure, qui en est la lente préparation. Il inaugure et dirige toute l'histoire postérieure. Cet événement est unique, il introduit la notion, si étrangère à des esprits de formation hellénique, de l'« une fois pour toutes » (en grec) « Que Platon qui, dans un certain siècle, dans Athènes, dans une école appelée l'Académie, a formé des disciples - dans la même cité, dans la même école, devant le même auditoire, doive reproduire à l'avenir, pendant une infinité de siècles, les mêmes enseignements, loin de nous cette croyance insensée ! Car le Christ est mort une fois pour nos péchés, et ressuscité d'entre les morts, il ne meurt plus ». ⁴⁰ Nous avons évoqué le désespoir de l'homme antique, le « Rien n'est nouveau, tout se répète » de Marc-Aurèle. Il s'était, par des influences ex-

⁴⁰ Saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XII, 13.

térieures, infiltré jusque dans l'Ecclésiaste : « Qu'est-ce qui a été ? Ce qui sera. Qu'est-ce qui s'est fait ? Ce qui doit se faire encore. Rien de nouveau sous le soleil ». Mais la promesse du Christ introduit au contraire dans l'étoffe du temps une nouveauté inépuisable et continue. C'est saint Augustin qui dit encore, dans ce même chapitre où il s'attaque à la croyance du retour éternel : « Si l'âme s'élève sans retour à la vie éternelle, il survient donc dans le temps quelque chose de nouveau qui ne finit point dans le temps ». Retenons ces termes. C'est Maurras, je crois, qui disait : quand des imbéciles créent quelque chose, ils y accolent le mot *nouveau*. Sous prétexte de réagir contre cette sottise, certains prennent l'habitude de ricaner quand on parle d'homme nouveau, de temps nouveaux. Or, pourrait-on dire, avec le christianisme l'idée de nouveauté est nouvelle dans le monde. L'office du Vendredi saint parle de « l'erreur de vétusté ». Pour l'homme qui ne renie pas sa vocation, le temps chrétien est à chaque moment substantiellement nouveau, tout en étant fidèle, parce qu'il est baigné d'éternité. Péguy a remarquablement dégagé sur ce point la parenté chrétienne du bergsonisme. Nous tenons là une des intuitions de fond que des philosophes du progrès ont transcrites des perspectives chrétiennes.

Je n'ai parlé jusqu'ici que de l'histoire humaine. Mais avec l'histoire humaine et derrière elle, il y a une autre histoire, plus vaste, celle de l'univers. Une grande force est venue aux théories progressistes du XVIIIe de la découverte, au XIXe, du fait de l'évolution. Le monde et l'homme se rangent dorénavant sur la ligne d'une même grande aventure montante qui s'enracine au fond des âges. Quelque réserve que l'on puisse faire sur la manière dont on interprétait ce mouvement, on s'étonne que la première réaction de nombreux chrétiens, devant cette perspective, ait été une réaction boudeuse ou hostile. L'idée d'une solidarité entre le sort de l'univers et le destin de l'homme est une idée familière aux Pères de l'Église. Le monde a été dispersé, brisé en même temps que l'homme par le péché de l'homme ; il sera rassemblé avec lui par le Récapitulateur. A la notion de l'homme nouveau répond celle de la « nouvelle terre », que nous trouvons déjà dans Isaïe (LXV, 17 ; LXVI, 22) et dans l'Apocalypse (XXI, 1). Ce monde que nous aimons, ces travaux et ces peines, ces paysages et ces ouvres, ne seront pas détruits comme dans les apocalypses hindoues ou néoplatoniciennes, mais transfigurés au-delà de la mort. Si le Royaume commence dès cette heure, il est donc loisible de penser que le cosmos

aussi est histoire, et comporte une histoire sacrée liée à l'histoire de l'œuvre humaine. On connaît les efforts d'Edouard Le Roy et du P. Teilhard du Chardin pour dégager une interprétation chrétienne du fait de l'évolution. Ils ne font pas ainsi oeuvre d'accommodateurs brouillons, comme, certains le leur ont reproché, mais, du moins dans l'intention générale de leur tentative, ils rejoignent la plus ancienne tradition chrétienne. L'apport central du P. Teilhard, dans les rares fragments qu'il nous a jusqu'ici donnés de sa pensée, est d'avoir rétabli les perspectives cosmiques du message chrétien. Le progrès humain et le mouvement de la vie sont, pour lui, en continuité : « Nul phénomène n'est plus préparé, plus axial que l'homme ». Ils ont la même figure et le même sens : ils marchent vers une double ouverture à plus de spontanéité et plus d'organisation. Plus de spontanéité - et c'est le mouvement, déjà décrit par Bergson, qui va de l'accumulation d'énergie instable, par la concentration des centres d'initiative, au courant de personnalisation. Plus d'organisation - et c'est le grand mouvement vers l'unification des centres personnels dont nous commençons seulement peut-être, en ce XXe siècle, à éprouver l'amplitude. Il est de l'essence même de ce mouvement, quelles qu'en soient les vicissitudes, d'être progressif : car il manifeste l'esprit, et l'esprit est par nature irréversible, il ne reculera jamais. On sait que la matière, pour la physique moderne, se caractérise par la loi de dégradation continue. On voit mal comment fonder, sur cette seule réalité défaillante, une théorie du progrès. Si l'on peut être à la fois progressiste et matérialiste, c'est que, s'évadant de la conception purement scientifique de la matière, on réintroduit dans la représentation de la matière cette puissance de création et d'irréversibilité que, peu importe le nom, d'aucuns nomment l'esprit.

Ainsi donc, l'idée de développement progressif, loin de répugner à l'essence du christianisme, en est le produit direct. Elle n'est pas contradictoire à l'idée d'éternité. L'éternel chrétien est à la fois transcendant et immanent, il est transcendant par émergence et incomensurabilité intime avec le monde, non par séparation d'avec le monde. Dans le monde comme dans l'individu, le Dieu chrétien est à la fois Celui que le monde ne touche pas - *noli nie tangere* - et Celui qui lui est plus intime que lui-même - *intiinius intinio suo*. Il n'est pas seulement un principe immobile d'aspiration, il est le pédagogue qui

« amène la créature par degrés de perfection »⁴¹, et le fait, suivant l'expression du P. de Lubac, par une sorte d'« évolutionisme surnaturel », qui entraîne dans son jeu toute l'œuvre de la nature. L'Incarnation n'a été retardée que pour attendre que l'homme ait fait une longue et multiple expérience de la misère, et senti le besoin d'un Rédempteur, pour qu'il se soit en même temps, par la voix des Prophètes et même des Sages, comme « accoutumé à la Divinité » selon la formule audacieuse de saint Irénée⁴² » qui plus audacieusement encore ajoute que le Verbe devait aussi en quelque sorte s'accoutumer à nos usages. Il y a retard à la Parousie parce que l'homme doit assimiler progressivement et pour ainsi dire développer le Christ. Aux étapes du progrès spirituel il y a donc des conditions spirituelles de réalisation non moins que des conditions économiques et sociales. Toute cette vision se tient dans une parfaite cohérence.

Le christianisme ne baptise pas pour autant toutes les hypothèses, toutes les philosophies qui se sont introduites dans les théories modernes du progrès. Entre l'histoire significative du chrétien et le progrès indéfini tel qu'il a été souvent pensé, il y a des différences de structure ontologique dont les conséquences pratiques sont notables.

D'abord, le progrès de l'univers, pour le christianisme, n'est pas indéfini, mais en un sens fort il est rigoureusement *défini*. Le Christ est venu, il a donné son sens à l'histoire. Le monde ne joue pas son avenir aux dés : il est déjà sauvé, et les conditions de ce salut lui ont été révélées. L'histoire n'est pas éternelle, il y a une fin de l'histoire, du monde, et du temps. Le christianisme n'est pas dépassable. En d'autres termes, il n'est pas seulement progressif, il est eschatologique. Progressif *et* eschatologique : toute la complexité de l'exégèse historique chrétienne réside dans cette liaison. On entend souvent aujourd'hui opposer à une conception progressiste de l'histoire un retour au sens apocalyptique de la foi. Il semblerait que l'on doive choisir entre un monde qui avance par degrés vers la perfection, et un monde qui serait comme suspendu dans une éternité plus immobile que ses mouvements, plus menaçante que ses espoirs, où l'angoisse de la fin à chaque seconde imminente aurait plus de valeur que la promesse toujours of-

⁴¹ Saint IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, 4, 38.

⁴² Cit. par DE LUBAC, *op.cit.*, 196.

ferte des jours. C'est disloquer l'antinomie vivante qui est précisément le nœud de la conception chrétienne d'une histoire eschatologique.

Il faut aller plus loin. La conception d'un progrès indéfini, si on prend le mot à la rigueur, s'annule proprement elle-même. Le progrès n'est que s'il est défini. Que peut bien vouloir dire progrès indéfini ? Progrès sans finalité, porté par l'automatisme de la matière ou par les variations fortuites de l'évolution ? Mais parler de progrès, sur ces bases, c'est se payer de mots. Le temps homogène et perpétuel de l'univers physique, s'il a une direction, n'a pas de sens, ou s'il a un sens, c'est, par la loi d'entropie, de se dégrader. L'affirmation du progrès dans un tel cadre, mécaniste ou darwinien, peut être un pari volontaire, mais il faut, ou bien renoncer à le fonder dans la philosophie de la nature que l'on professe, ou bien abandonner une philosophie qui est radicalement étrangère à l'orientation et à la signification. Se tournant de la structure des choses vers l'avenir du monde, veut-on dire, en parlant de progrès indéfini, que le progrès n'aura pas de fin ? Mais revenons à la référence sans laquelle l'idée de progrès n'a plus de sens. Progrès vers quoi ? pour qui ? Nous parlons de progrès quand il y a progrès *pour l'homme*, accroissement chez l'homme d'être, de bonheur et de justice. Mais un progrès indéfini dont tous les hommes de l'histoire ne connaîtraient pas les fruits serait pour des générations innombrables le triomphe de la mort et de l'injustice : chaque initiative postérieure y renvoie au néant toutes les initiatives antérieures ; de tout le passé souffrant et laborieux de l'humanité, il ne reste plus dans les générations successives que des souvenirs démodés et périssables ; des hommes s'y sacrifient totalement à des grandeurs de l'homme auxquelles ils ne participeront pas. Si tel était le destin de l'humanité, il y aurait à l'œuvre, au cœur de sa démarche, une véritable et massive aliénation historique que le progrès développerait automatiquement au lieu de la résorber. L'histoire se résoudrait dans la création continue et onéreuse d'une caste finale d'héritiers. Le christianisme la sauve de cette aliénation en annonçant l'assomption générale de toute l'humanité et de tous ses travaux dans le Royaume accompli. Mais cette assomption n'est possible que s'il y a une fin du progrès et une fin du monde, où tout effort est justement jugé et reçoit récompense.

On voit le rôle essentiel joué par la mort dans la notion chrétienne du progrès. La mort du monde donne au progrès son être et sa justice,

la mort individuelle son impulsion incessamment renouvelée. Il faudrait analyser de près comment cette fin du progrès commande ses structures. Le progrès n'est pas ici un processus d'accumulation régulière, dont l'automatisme ramènerait l'éternisme des Grecs sous forme d'une sorte d'immobilité expansive, de fatalité mécanique. Péguy voyait dans cette conception automatique du progrès une généralisation cosmique de la capitalisation bourgeoise, de la mystique de l'épargne. Il en dévoilait ainsi l'âme. Le progrès du chrétien n'est pas une accumulation d'avoir (biens, puissance, confort) mais une marche à la perfection de l'être. Si je meurs, c'est parce que cette perfection veut le dépouillement de l'esprit d'avoir, et que la mort est ce dépouillement même. Le progrès de l'histoire selon le christianisme n'est pas un processus d'accumulation continue, comme le progrès technique, dont la loi est beaucoup plus sommaire. Il est ascèse, et suit, dans l'humanité comme dans l'individu, la loi de toute ascèse : sacrifice, résurrection, transfiguration. Il comporte donc essentiellement, et non à titre d'accident, des pertes irréversibles, des déchirements, des retours, des nuits, des crises. Il ne peut se ramener à ces critères de commodité, de sécurité, d'agrément somnolent qui servent généralement à définir le bonheur. Il ne peut ignorer que travaille dans le monde, à travers l'épanouissement du Royaume de Dieu, une puissance positive de Mal, qui remporte ses victoires provisoires et parfois durables. Pour l'acteur du progrès, qui n'en a pas la perspective totale, ce chemin heurté lui masque souvent le sens de la marche : mais c'est précisément à cette seule condition que le progrès est un fait humain et divin, une foi à embrasser et un risque à courir, et non pas une opération comptable.

Nous touchons le point où le progrès chrétien est mystère, et non pas seulement lumière. Il est pourtant aussi besoin de lumière, et comme on a dit, progrès des lumières. Il est dangereux pour l'authenticité du témoignage rendu de présenter l'espérance chrétienne, ainsi qu'y tendent certaines formules de M. Gabriel Marcel, comme un recours miraculeux qui se présente au point où la technique défaille et laisse une sorte de vide devant l'action. Il y a une technique des plus hautes voies spirituelles, et quelque onde de mystère enveloppe l'invention la plus élémentaire. Mais s'il appelle sans cesse les lumières et l'organisation, le progrès chrétien ne s'épuise pas en lumières et en organisation.

S'il est donc faux de lui reprocher, du côté rationaliste, de noyer l'effort humain dans l'appel mystique, il n'est pas moins injuste de considérer, comme l'existentialisme athée, qu'en donnant une fin à l'histoire, il supprime cette ouverture totale à tout le possible qui fait la grandeur tragique de l'aventure humaine. Certes, tout n'est pas possible dans un univers dont le destin spirituel est arrêté. Mais quand ce destin est attaché à la quatrième dimension d'une libéralité infinie, on est en droit de penser que ses réalisations dans les dimensions de l'existence sont elles-mêmes infinies en possibilités, au sein de leur double conditionnement surnaturel et empirique. L'indéfiniment est remplacée, en perspective chrétienne, par une indéfinité ou mieux par une infinité de surabondance, pour qui accepte de se placer dans les conditions de la surabondance. Dès lors, qu'en un sens les jeux soient déjà faits avec l'Incarnation du Christ ne dissout pas la valeur réelle de la durée, son coefficient d'incessante nouveauté. Il faudrait que la transcendance du Christ soit une transcendance figée et avare pour que l'histoire, après Lui, n'ait plus rien à apporter de substantiel, comme tendent parfois à le soutenir les affirmations barthiennes. Il est venu pour que « nous ayons la vie, et que nous l'ayons surabondante ». Quand Il dessine le champ de l'histoire, Il ne limite donc pas, Il libère, Il n'arrête pas, Il féconde.

Au surplus, le cours de l'histoire sacrée est semblable au fil de ces eaux lentes dont nous savons qu'elles coulent, et vers quelles mers, mais dont nous n'arrivons pas à percevoir, en les fixant sur un point, dans quel sens elles coulent à ce point. Les paysages se confondent, les valeurs se masquent, les ombres ironisent à travers les lumières, les significations immédiates se dérobent. Celui qui a la foi ne connaît jamais la déréliction absolue de la conscience absurde. Mais il se donne assez d'obscurité par l'audace même de son enquête pour que chez lui ne soient pas éliminés l'angoisse créatrice et les combats dans la nuit. Ils le rendent fraternel à tout homme qui cherche passionnément le secret de l'homme.

Il nous a été difficile de dissocier les deux premières composantes de l'idée de progrès : l'idée d'une direction de l'histoire, et l'idée d'une direction heureuse. Réfléchissons maintenant de plus près sur la seconde.

Certains courants chrétiens se joignent ici à plusieurs courants antichrétiens pour rabattre le christianisme sur un pessimisme historique qu'il rejette dans sa fibre même.

Cette tradition est très ancienne dans le champ même balayé par le christianisme. Elle devait fatalement parasiter, chez des fanatiques, les déclarations évangéliques sur l'action de l'esprit du mal dans l'histoire du monde et sur la force du péché dans les actes de l'individu. On sait combien la sensibilité manichéenne pesait sur la basse antiquité, et quel mal saint Augustin encore eut à s'en débarrasser. Le monde païen décadent, il est vrai, n'offrait pas un spectacle très réconfortant. Enfin, une foi jeune et entière devait tendre normalement à noircir la créature pour glorifier le Sauveur. On est plutôt étonné que le pessimisme théologique, dans ces conditions, ne soit qu'exceptionnel aux premiers siècles de l'Église. Car il le fut, et l'Église est née, s'est développée dans un tout autre climat. Les Pères grecs, avec leur sens inné de la splendeur du monde créé, n'y donnèrent jamais. On le trouve dès le ne siècle chez un Taticien, le Barbare fanatique luttant en Barbare autant qu'en chrétien contre le naturalisme grec ; chez un âpre fils de l'Afrique, Tertullien, l'inventeur, dit-on, du *credo quia absurdum*, qui pros- crit la pensée et les livres, parce qu'après Jésus-Christ la science est inutile. Il est significatif que l'un et l'autre soient isolés dans l'antiquité chrétienne, et qu'ils aient l'un et l'autre fini dans l'hérésie. Leur esprit se retrouvera au cours des âges sur le flanc raide du christianisme : saint Pierre Damien, saint Bernard, les Réformés, le Jansénisme. Sans doute ces théologies austères furent-elles d'heureux contrepoids à certaines tentations. Mais dès qu'elles systématisent le pessimisme historique, elles se mettent en dehors de la grande poussée chrétienne. Au sixième jour, dit la Genèse, Dieu se retourna vers toutes les choses qu'il avait faites, et il vit que cela était bon. Tous les Pères regardent vers ce texte pour s'opposer aux spiritualismes de l'époque, qui veulent que ce monde soit le résultat d'une chute ou d'une erreur de l'être, et qui se présentent déjà comme des religions plus pures, seules gardiennes de la transcendance divine. Justin, dans sa Première Apologie, souligne que le genre humain participe tout entier à la Rédemption, donc que le Christ assume toute l'antiquité et toute l'histoire à venir, et non seulement le groupe de ses fidèles présents ou à venir. Il montre une sympathie chaleureuse pour cette philosophie grecque qui fera

dire à Clément d'Alexandrie qu'il y a deux anciens Testaments : la sagesse grecque et la Bible. Il exprime sa pensée sur la Sagesse du monde à travers le symbole des deux femmes d'Abraham : Sarah (qui veut dire la sagesse), épouse d'Abraham le juste, n'avait pas d'enfant de lui ; il fallut que le juste s'unît d'abord à la Science du monde, symbolisée par Agar l'Égyptienne, pour engendrer Isaac et sa postérité, qui descend jusqu'au Christ. Puis l'Église lutte contre l'hérésie monophysite, qui a failli la dévorer, parce qu'en faisant de l'Incarnation une simple apparence, elle implique un mépris inacceptable du monde en même temps qu'elle détruit le sens même de la Rédemption. Saint Augustin refuse contre Plotin d'admettre que la matière, créée par Dieu, puisse être mauvaise en soi. Ce sera la position constante de la pensée médiévale⁴³. Elle ne s'exprime pas seulement par les philosophies, mais par les hymnes et les cantiques, jusqu'à leur couronnement dans les *Laudes* de saint François, où toutes les réalités de la terre sont entraînées dans le Royaume de Dieu.

Vient, après l'époque des principes, l'époque du savoir. Bien que ce fût sa tentation fréquente, car l'humanité n'avance pas d'un bloc sur tous les fronts, tout le moyen âge n'a pas méprisé la science de la terre. Albert le Grand, le maître de saint Thomas, produit vingt et un in-folios de recherches encyclopédiques, maniant lui-même, évêque, les fourneaux et les creusets, laissant derrière lui une réputation scientifique mondiale. Le franciscain Roger Bacon lance à la méthode d'auto-rité tous les sarcasmes que les modernes croient avoir découverts, et fonde la science expérimentale, trois siècles avant le second Bacon. Un autre franciscain, Raymond Lulle, jette les premiers fondements de cet « art combinatoire universel » qui, avec les mathématiques et la logistique, deviendra le langage même du monde. Duhem a révélé la grande école de mathématiciens et de mécaniciens de l'Université de Paris qui, du XIIe au XIVE siècle, nous donna la première notion de la force vive avec Buridan, le premier visage des coordonnées (dites cartésiennes) avec Nicolas Oresme. On oublie trop communément que la Renaissance fut une réaction contre Aristote et la scolastique, non contre le christianisme, sauf un très petit nombre d'athées. Vinci, Galilée, Descartes, l'abbé Copernic, Pascal, le prieur Mariotte, Leibniz,

⁴³ Cf. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1re série. Chap. sur l'optimisme chrétien.

médiateur de l'oecuménisme, Newton, tous les novateurs de la science moderne sont en même temps des penseurs chrétiens. Si nous passons au plan social, c'est en chrétienté que naissent les premières collectivités organisées à structure égalitaire : confréries, communes et ordres religieux, germes de la société moderne.

De la vision médiévale, l'idée d'une humanité progressive suit des chemins qu'il faudrait dégager, mais dont nous voyons les traces dans la Renaissance catholique et chez les sectes protestantes non conformistes, la première menant à Descartes et à Pascal, la seconde aux ministres non conformistes, Prince, Priestley, puis à l'optimisme religieux du libéralisme anglais, où nos Philosophes puisèrent largement. jusque-là, notamment en Angleterre (qu'on pense au caractère de sa franc-maçonnerie), elle ne s'est nullement formée en opposition au christianisme.

Certes l'histoire n'a pas manqué d'académies ecclésiastiques pour condamner les novateurs. Mais je ne sache pas que les académies laïques leur soient plus ouvertes. Le christianisme est un trop large fleuve pour ne pas charrier un courant de boue, d'immondices, et d'arbres morts. N'oublions pas que jusqu'à une date récente à l'échelle historique, il a inclus toute la culture et toute la société civile. J'ai seulement voulu montrer que dans la ligne d'une religion qui centre toutes ses perspectives sur l'Incarnation, le sens de la terre ne peut être un sens maudit. Ceux qui, au nom du christianisme, lui jettent l'anathème, traînent encore à leur insu, du fond de l'histoire, les spiritualismes d'évasion qui furent le seul recours de l'homme intérieur jusqu'à ce que Dieu mît les deux pieds sur terre, et plantât l'arbre de la Résurrection au cœur des civilisations.

Laissant l'histoire pour la doctrine, on évoquera peut-être les condamnations classiques de la chair ou du monde. Mais ici comme en littérature les classiques sont ce que l'on connaît le plus mal. La « chair » selon saint Paul n'est ni le corps opposé à l'esprit, ni la terre opposée au ciel ; c'est la tendance au péché, la résistance à la transfiguration ; cette tendance frappe l'esprit comme le corps ; de plus, elle n'est venue au monde qu'accidentellement, par un fait historique, que la Rédemption proposée à l'Histoire peut effacer, si l'homme le veut, dans l'histoire même. La chair, c'est le vieil homme opposé à l'Homme

nouveau ; mais l'appel à l'Homme nouveau est adressé à chaque instant à tous les hommes, et le vieil homme n'est pas une fatalité de la nature. Du moins pour les deux traditions catholique et orientale, les sources de la nature n'ont pas été souillées par le péché originel, ses puissances n'en sont que gravement blessées. Toute l'activité naturelle reste bonne, bien qu'entravée par ses blessures, et elle est appelée à se transfigurer dans l'œuvre surnaturelle. Saint Augustin accentue cette perspective paulinienne. La corruption vient de la décision du pécheur, et non pas d'une malédiction de sa chair : « Ce n'est point la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, mais l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible. » Et le péché, même s'il connaît dans l'humanité une sorte de continuité radicale, ne sort pas d'une fatalité de la nature, il y entre par une orientation égocentrique de l'amour de soi : « Ce n'est point en tant qu'il est dans la chair, où le diable n'est point, mais en tant qu'il est selon lui-même, que l'homme devient semblable au diable » ⁴⁴.

Même contre sens sur le « monde ». Le Christ « ne prie pas pour le Monde », « le monde est déjà jugé », le Diable est le « Prince de ce monde ». Mais il est aussi écrit dans l'Évangile : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son fils unique », le Christ « est venu pour sauver le monde », il « ôte le péché du monde » ; il est nommé sauveur du monde, *Salvator mundi*. Le monde désigne ainsi est tantôt le lieu du conflit entre le Christ et Satan, sur le théâtre de l'humanité, tantôt l'ensemble des forces historiques qui se mettent au service de l'Antechrist. C'est sur ce dernier « monde » seul que tombent les paroles de condamnation. Le premier reçoit, s'il triomphe de l'autre, les promesses de vie et de salut.

Aussi bien ne voyons-nous pas dans la première société chrétienne, si farouche pourtant chaque fois que sont en jeu l'intégrité de la foi ou des mœurs, cette sorte de mauvaise humeur contre la vie profane qu'ont inventée des âges moins sûrs de leur foi et moins pleins de sa lumière. La conduite d'un chrétien de IIe siècle ne se distingue pas essentiellement de la conduite d'un homme moral de son temps. Comme le conseille l'Évangile, c'est intérieurement qu'il cultive le détachement, et pour le reste, il sait aimer les joies simples de tous les

⁴⁴ *De civit. Dei*, XIV, 2-3.

hommes, entretenir avec les païens une sociabilité sans gêne. C'est le farouche Tertullien lui-même qui leur déclare « Nous ne sommes ni des brahmanes, ni des fakirs hindous et nous n'habitons pas dans les bois, loin des hommes. Nous ne méprisons aucun don de Dieu, mais nous en usons avec intelligence et raison. Notre vie en ce monde a besoin, elle aussi, de votre forum, de vos halles, de vos bains, de vos magasins et de vos ateliers, de vos auberges et de vos marchés, et de tout ce qui sert à votre vie économique. Comme vous nous allons sur mer, nous sommes soldats ou laboureurs ; nous échangeons des marchandises avec vous, et ce que nous produisons dans l'art et l'industrie, vous l'utilisez » ⁴⁵.

Résumons-nous et avançons ici à pas précis. Car nous frôlons les terres favorites d'un certain optimisme religieux où le christianisme n'a pas laissé moins de substance que dans la crise janséniste, soit au cours de la Contre-réforme, soit dans les deux siècles du libéralisme. Nous tenons jusqu'ici deux vérités constitutives d'une perspective chrétienne.

La première, qu'il n'y a dans le monde, dans la nature, dans la chair, dans la matière, et par suite dans l'*opus humanum* aucune déchéance essentielle, aucun mal absolu qui frapperait l'histoire d'indignité et lui tracerait à l'avance un lit d'irréremédiable décadence. L'œuvre humaine est *encore bonne*, malgré le péché, sous certaines conditions rigoureuses il est vrai, mais qui nous offrent une telle surabondance de vie que cette rigueur ajoute, aux grâces de la nature, des grâces supplémentaires. Telle est du moins la perspective catholique, que certains Réformés n'admettront pas, mais qui me semble indispensable pour que l'Incarnation garde sa plénitude. C'est ce que j'appellerai le principe de l'humanisme chrétien.

Il s'appuie à une seconde perspective, moins négative, plus essentielle, celle de la générosité divine. Si l'optimisme à prétentions religieuses n'est trop souvent que la justification d'une humeur facile et une manière de s'arranger dans la banlieue de l'aventure chrétienne un petit pavillon de tranquillité spirituelle, trop de pessimismes, trop de catastrophismes n'avouent à première analyse, sous une sorte de jouis-

⁴⁵ Cité par LIETZMANN, *op. cit.*, 11, 42.

sance mauvaise et d'avarice agressive, que le transfert d'un désarroi personnel, une sorte de rancune sauvage contre une joie que l'on n'a pas su trouver. Cette sorte de sadisme théologique, cette volonté d'humilier la condition humaine, comment pourrait-on les attacher à un Dieu de surabondance et d'amour ? Il semble parfois, à entendre ces voix, que l'humanité ne réalise pleinement le dessein de Dieu qu'en s'embrouillant ridiculement dans ses œuvres, comme si Dieu avait de sinistres joies de raté s'exaltant à multiplier les ratés autour de lui. Aussi bien que la jovialité spirituelle, l'esprit de catastrophe peut être une projection de notre pauvreté intérieure. Il faut en déblayer le sentiment tragique du christianisme, comme il faut débarrasser la joie chrétienne de ceux à qui Job criait déjà : « Vous êtes tous d'insupportables consolateurs ! ».

Cette perspective chrétienne, que parfois du côté de Barth l'on définit comme un pessimisme actif, j'ai préféré, pour exprimer la même paradoxale antinomie qui réside en son cœur, la nommer un optimisme tragique. Si pour elle l'histoire monte en fin de compte, elle ne monte pas par des chemins simples. On connaît le schéma de Pascal : « La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc. ... » Il figure ce progrès en dents de scie ; chaque trois ou quatre dent la courbe pousse ses pointes un degré plus haut, dans l'intervalle elle est aussi brisée que l'on veut. Il faudrait ajouter, pour déterminer entièrement la vision chrétienne, que la série progressive de ces sommets nous est cachée dans l'inconnu du mystère de l'histoire. Nous savons seulement que le mouvement va de l'avant, et parfois nous le percevons en gros. Mais nous ne pouvons en prédire les voies, les pauses, les retours. Il y a donc une parenté incontestable entre l'optimisme chrétien et l'optimisme humaniste qui se défend aujourd'hui contre l'image d'un monde insensé. Mais il y a une distance qu'on ne saurait atténuer entre l'optimisme historique qui se donne le schéma linéaire d'une humanité avançant automatiquement avec le progrès de son organisation dans une durée monocorde, et l'optimisme tragique du chrétien, pour qui le sens du progrès n'est jamais entièrement représentable, ne se définit pas hors du paradoxe de la Croix, et n'exclut pas qu'à travers lui se déchaînent jusqu'au dernier jour les catastrophes des puissances infernales.

Dans cette perspective totale, un certain pessimisme historique retrouve une place. On ne peut pas dire que le royaume de Satan progresse à proprement parler, car il n'a pas les promesses de vie ; déjà vaincu par l'Incarnation, s'il n'est encore dépossédé, il est en perte de ressources. Mais il peut se consolider, s'étendre, et il semble bien selon l'Apocalypse que ses derniers spasmes, comme les dernières détentés du fauve à l'agonie, doivent être d'une violence inouïe. Comme personne ne lit jusqu'au bout les secrets de l'histoire, les hypothèses que nous formons sur ces vicissitudes peuvent être plus ou moins se-reines, plus ou moins sombres. On oublie combien nos humeurs participent à notre vision du monde dans sa phase irréfléchie, la poussent au noir ou au beau. Ces systèmes affectifs n'ont guère d'intérêt, et il est si facile de leur plaquer une belle construction philosophique ou théologique ! Il est plus difficile de s'en libérer et d'embrasser dans ses contrastes déconcertants la dialectique de la lumière et de la nuit dans l'histoire. Rien de moins chrétien que cette sorte de masochisme de l'inquiétude ou de l'angoisse qui installe depuis quelque temps une sorte de nouveau romantisme philosophique sur un nouveau mal du siècle. Mais que ses outrances ne nous fassent pas oublier certaines structures de l'expérience. Tous les progrès techniques ont commencé par des oeuvres de destruction. Tous les progrès spirituels partent d'une souffrance et d'une crise. De même qu'en jetant sur le monde des lumières de plus en plus vives et précises, la science, *en même temps et du même mouvement*, débusque des mystères et de nouveaux problèmes en nombre au moins égal aux clartés qu'elle distribue, de même, à mesure qu'elle multiplie ses réalisations et développe ses promesses, l'humanité, en même temps et du même mouvement, s'entoure de nouvelles tentations, de nouvelles menaces, rend sa condition plus dangereuse en même temps que plus ouverte. Cette dialectique en clair-obscur de l'histoire ne doit pas céder à je ne sais quelle image sulpicienne du progrès. Il importe seulement que nous ne transformions pas en visions prophétiques nos humeurs et nos découragements, et que nous ne paraissions pas prendre le Dieu de charité pour un monteur de catastrophes : nous risquons alors de ne plus le reconnaître dans ses triomphes sans éclat sur la route quotidienne qui va de Jérusalem à Emmaüs.

J'entends bien que ce progrès des desseins de Dieu sur l'univers, qui sont pour un chrétien le progrès, ne passionne guère une part importante de nos contemporains. Ils me ramèneront ici à la notion plus commune du progrès, celui des sciences, des machines et de l'organisation de l'homme sur terre, et ils me demanderont si en fin de compte le christianisme est pour ou contre.

Il est habituel ici de répondre, quand on essaye de parler sans préjugé : ni pour, ni contre. Le progrès matériel (comme on dit, bien qu'il soit l'effet des plus extrêmes subtilités de l'esprit) serait un instrument neutre, qui serait utilisable pour le meilleur ou pour le pire. Cette neutralité me semble une abstraction confortable, et cette réponse un académisme stérile. Il faut dire au contraire que le danger constant, et la chance constante du progrès technique, c'est qu'il n'est jamais neutre ; et s'il peut aller au pire, c'est précisément parce qu'il est voué au meilleur, qu'il fréquente les grands chemins où la vie ne passe qu'avec le risque et de drame.

Je ne doute pas qu'il faille prendre ici, au moins jusqu'à ce que l'hypothèse se soit révélée fautive, le contre-pied de l'attitude que beaucoup de chrétiens gardent encore, sous l'effet du vieux dualisme, en face du progrès technique, et plus généralement des rapports de l'homme avec « la matière ». Nous avons vu se développer sous nos yeux un nouveau prophétisme ruskinien contre la science et la technique. Or, la machine n'est que l'extension du corps de l'homme dans le corps du monde. Sur elle se croisent les feux de deux manichéismes, l'ancien qui ne maudissait que le corps naturel, et le nouveau, qui s'étend à ce corps artificiel et déconcertant que l'homme s'est donné depuis peu. La machine est au surplus le produit direct d'une intelligence nouvelle, née ou réveillée en Occident, après une longue éclipse, vers le début des temps modernes : l'intelligence mathématique. Elle n'a encore pénétré, et pénétré de ses mœurs, qu'une très mince pellicule de la noosphère. Il est stupéfiant de constater combien nous pensons encore massivement le monde sous des formes rudimentaires et plus proches des cosmogonies du VIIe siècle avant J.-C. que des vues qui chaque jour s'imposent au savant. Toutes les forces de routine font bloc pour accuser cette intelligence et ses produits de complot contre l'homme. Le christianisme a-t-il quelque raison interne de se lier à elles ?

La manière dont toute la haute tradition chrétienne, nous l'avons vu plus haut, a protégé le sens de la terre, va nous guider ici. Quittant les généralités théologiques, saint Augustin le premier définit nettement les perspectives du chrétien dans l'organisation terrestre de cette terre, et ses rapports avec l'ordre spirituel. L'ordre spirituel n'est pas un principe métaphysique séparé aspirant l'homme hors de sa situation terrestre, mais une force dynamique qui se manifeste dans les sociétés humaines. La cité de Dieu et la cité terrestre sont mêlées et confondues ⁴⁶ pour tout « le temps depuis le jour où commence jusqu'au jour où s'arrête la génération des hommes ». Elles ne diffèrent que par leur orientation, l'une vers l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, l'autre vers la glorification de l'individu sur soi. Comme s'il craignait même ainsi d'accentuer un dualisme matériel là où l'opposition est en esprit et en vérité, saint Augustin divise intérieurement la cité de la terre : l'une de ses figures accumule l'œuvre du péché, l'autre sert de symbole à la cité du ciel ⁴⁷. Les citoyens de la cité céleste font usage de tout ce qui n'est pas en contradiction avec la loi de Dieu... « La cité du ciel use donc, en cet exil, de la paix de la terre, en ce qui touche aux intérêts de la nature mortelle, autant que la piété est sauve et que la religion le permet, elle protège et encourage l'union des volontés humaines, rapportant la paix d'ici-bas à la paix céleste » ⁴⁸. Ainsi la vie de religion ne comporte plus seulement une extase et des rites, comme l'y engageait le pseudo-Denys, père de la mystique, bien que la vie spirituelle et le culte aussi soient essentiels : elle comporte des *tâches*.

Telle est la direction que, sans renoncer à sa dimension mystique, allait prendre l'Église d'Occident. L'œuvre immense des moines pour fonder la société médiévale village par village, l'œuvre séculaire des papes pour asseoir les structures publiques de la chrétienté puis pour harmoniser et limiter les États naissants, ne sont pas d'une religion qui méprise l'organisation de la terre. Un des plus rigoureux spirituels, saint Bernard, écrivait à des moines, dans une lettre qu'il m'est déjà

⁴⁶ *De Civil. Dei*, XI, I XV, I.

⁴⁷ *Do*, XV, 2.

⁴⁸ *Do*, XIX, 17.

arrivé de citer, tant elle me semble importante ⁴⁹ : « Comme nous sommes charnels et que nous naissons de la concupiscence de la chair, la cupidité, c'est-à-dire l'amour, doit commencer en nous par la chair ; mais si elle est dirigée dans la bonne voie, elle s'avance par degrés, sous la conduite de la grâce, et ne peut manquer d'arriver enfin jusqu'à la perfection, par l'influence de l'esprit de Dieu : car ce qui est spirituel ne devance pas ce qui est animal ; au contraire, ce spirituel ne vient qu'en second lieu : aussi, avant de porter l'image de l'homme céleste, devons-nous commencer par porter celle de l'homme terrestre ». Rousseau disait-il autre chose quand il écrivait, au livre III de *l'Emile* : « Il faut avoir longtemps étudié les corps pour se faire une véritable notion des esprits, et soupçonner qu'ils existent. L'ordre contraire ne sert qu'à établir le matérialisme ».

Dans toute cette tradition, nous voyons beaucoup plus qu'une réhabilitation du corps et de la matière, que la négation d'une négation. Corps, matière, n'apparaissent pas comme un milieu neutre, qui ne serait ni maudit ni spirituel, un esclave passif du bien ou du mal. Ils sont intérieurement annexés au développement vivant du Royaume de Dieu. Si l'Incarnation est complète et la Résurrection totale, l'Homme nouveau est en même temps appelé à faire une terre nouvelle, le monde des corps doit collaborer de toute sa puissance non seulement à raconter, mais à construire la gloire de Dieu.

Le moyen âge a pensé cette vérité chrétienne sur le monde corporel tel qu'il le connaissait : sur le corps de l'homme, « temple du Saint-Esprit », et sur cette sorte de chaude matrice que lui constituait l'univers clos de Ptolémée. Au lieu de répéter ses formules à travers quelques lieux communs moraux que notre expérience déborde de toutes parts, n'est-il pas temps de nous demander ce que signifie le corps pour un homme moderne, et si la science moderne ne nous donne pas le monde physique et son rapport à l'homme dans une situation beaucoup plus ouverte à cette humanisation, et par là à cette divinisation de la nature qui sont au coeur d'une théologie de l'Incarnation. Pour le physicien prémoderne, le corps restait proprement un corps étranger dans l'univers chrétien, une existence opaque, obscure, rivée à son lieu

⁴⁹ Lettre XI, à Guigues, prieur de la Grande-Chartreuse, et aux religieux de cette maison.

et à son inertie de nature. C'est peut-être Robert Grosseteste, le maître de Roger Bacon, qui le premier ressentit une gêne théologique insupportable de cette conception, quand il alla chercher le secret de la matière dans la lumière, qui semblait offrir un pont avec la transparence, l'instantanéité, l'ubiquité des choses spirituelles. Roger Bacon, deux siècles avant Descartes, affirme qu'« il est impossible de rien connaître aux choses de ce monde, si l'on ne sait pas les mathématiques ». Et l'on peut dire en effet que ce sont les mathématiques qui vont délier les chaînes de l'univers, dissiper son opacité, et cette matière que l'on imaginait jusqu'ici comme une immobilité sombre, une absence terreuse à l'intelligence du monde, ce sont elles qui vont nous la montrer de plus en plus semblable à l'esprit, vive, animée, universelle comme lui. J'entends bien ici que certains de nos Cassandre ne lui reprochent plus d'être matérielle et lourde, mais au contraire trop subtile. Ils gémissent sur la fin de l'intelligence charnelle, de l'homme incarné, ils accusent, comme ils disent, la complicité du rationalisme et du matérialisme pour dissoudre l'univers appétissant d'Aristote, et perdre l'homme dans ces froides abstractions qui ne sont plus à l'échelle du salon familial, de l'atelier de potier et du gouvernement direct. On est surpris de voir cette critique qui se veut philosophique confondre le rationalisme logique et son formalisme dévitalisant avec le rationalisme scientifique, ce qui n'est plus guère pardonnable après les travaux de Léon Brunschvicg. On est plus surpris encore des solidarités théologiques qu'elle essaye de consolider. On dirait vraiment que le palpable et le clos sont les valeurs suprêmes de la théologie, que l'Incarnation tout entière s'est consommée pour aboutir à l'exaltation du potier, que pour un homme fait à l'image de Dieu il n'y a de valeurs qu'à longueur de bras. Si je manquais de mesure je demanderais si dans ces régions de l'esprit l'on ne tend pas à confondre la Charité avec la chaleur animale.

Constatons donc que la matière du XXe siècle nous apparaît comme infiniment plus divine que la matière de la connaissance pré-mathématique, et qu'à cette lumière nouvelle, l'unité de l'univers a gagné une évidence jusqu'ici inconnue. Le corps de l'homme s'est considérablement agrandi. Ce ne sont plus seulement nos muscles et nos nerfs, c'est tout l'univers de la machine auquel il faut avoir aujourd'hui l'audace d'appliquer la formule de saint Paul : il est lui aussi, ou du

moins il est fait pour être le temple du Saint-Esprit. Il n'y a pas de péché originel d'une civilisation, il n'y a pas un péché de machinisme.

Certains, il est vrai, au lieu de voir dans cette promotion de la matière et de son usage un acte proprement religieux, qui découvre progressivement la gloire de Dieu dans l'univers, y dénoncent une indiscretion sacrilège de l'intelligence humaine. Le vieux mythe de Prométhée ressort à ce moment sous la spiritualité chrétienne, comme s'il ne traduisait pas le quant-à-soi de l'Olympe, et pouvait trouver place dans un univers où Dieu lui-même est venu apporter à l'homme le feu sacré de sa divinité. Ce complexe d'indiscretion, que l'on théologise après coup, est-il autre chose qu'un aspect de notre pusillanimité devant l'ampleur de la christification ? Il marque un affaissement aujourd'hui courant d'une perspective théocentrique où la mission de l'homme est mesurée à la grandeur des choses divines, sur une sorte de moralisme anthropocentrique, où elle est rabattue sur les carences de notre imagination, érigées en vertus. Certes, chaque fois que l'homme approche des dimensions divines de sa vocation, le guette l'orgueil ou la suffisance lucifériennes. Mais l'orgueil ne réside pas dans l'audace de la tâche, il est dans l'attitude de celui qui la réalise. Si la foi soulève les montagnes, le saint soulève une montagne avec un cœur simple, tandis que l'homme vain marche déjà comme un insensé. L'homme est créé pour faire violence à Dieu. S'il se fait violence à lui-même pour se diviniser dans l'imitation et le prolongement du Christ, comment ne pourrait-il faire violence à la nature pour la diviniser à son tour ? La joie de Dieu est manifestement de lutter avec sa création. Si l'un de nos rôles est d'entraîner l'univers matériel dans le sillage de notre divinisation, la loi de conquête du Royaume s'étend à lui comme aux combats spirituels : *Violenti rapiunt illud*.

Si de la représentation du monde qui s'est introduite avec l'âge moderne, nous passons aux suites pratiques du progrès technique, nous n'y trouvons pas moins de sens spirituel positif dans les perspectives de l'histoire chrétienne.

Je crains que les anathèmes que l'on lance vers la machine, on ne les prononce dans l'héritage de ce très ancien mépris du travail ' et spécialement du travail manuel, qui a pénétré la sensibilité occidentale pendant des siècles, jusqu'à des temps récents. Il s'est souvent justifié

pour une interprétation à contre-sens de la malédiction biblique. On se scandalise de ce qu'une libération de la servitude du travail annulerait cette malédiction. Mais la Rédemption, qui a racheté le péché, serait-elle impuissante à disperser les suites du péché ? Le travail des hommes est encore pris entre l'ancienne loi et la nouvelle, il mêle aux eaux troubles de la faute originelle les eaux victorieuses de la Résurrection. À force d'insister sur la spiritualité pénitentielle du travail, on a laissé dans l'ombre sa spiritualité ascétique et glorieuse. Cet immense effort pour libérer l'homme du travail par le travail est la promesse donnée pour la première fois à tous les hommes de pouvoir, dans un délai historiquement mesurable, être suffisamment disponibles pour les vocations maîtresses de l'homme ; il est la première étape, l'étape nécessairement première de la libération spirituelle si, comme le veut saint Bernard, « ce qui est spirituel ne devance pas ce qui est animal ».

On aime à souligner les facilités que la machine donne à l'imbécile. On en peut dire autant de la parole, de la beauté physique, et de bien d'autres facteurs « naturels ». Pourquoi ne pas parler de l'extrême rigueur avec laquelle elle sollicite le sens de la responsabilité : jamais, avant elle, la distraction ou la négligence n'étaient aussi lourdes de suites, jamais la malice n'eut de tels moyens de nuire. Pourquoi ne pas se souvenir combien elle a contribué à nettoyer les complications baroques, à introduire depuis cinquante ans la netteté dans le style de notre vie, depuis l'architecture de nos maisons jusqu'à la ligne de nos modes et à l'allure de nos rapports ? Combien elle répugne à la tricherie, et éduque une sorte d'honnêteté élémentaire, de loyauté virile. On évoque son inhumanité : je demande à savoir où il y a le plus d'humanité puissante et saine : dans un équipage de ligne ou dans un salon provincial, chez un chauffeur de rapide ou chez Madame Bovary.

Je ne me dissimule pas que je ne fais ici que situer le point de départ d'une réflexion dont nous ne voyons encore que de rares amorces. La théologie de la science moderne, de la technique moderne et du travail moderne sont à bâtir. Le christianisme ne peut y manquer. Il est tout de même impressionnant de voir coïncider l'aire d'extension du christianisme et celle de la civilisation technique. À ceux qui veulent, de cette dernière, faire la figure même de l'Antéchrist, ce simple fait, un des plus troublants de l'histoire universelle, ne devrait-il pas poser quelque difficulté ? Au lieu de jeter un anathème facile, un anathème

d'enfant maladroit et crispé, ne pourrait-on se demander si tout au contraire de ce que l'on pense, ce progrès technique ne développe pas un des aspects essentiels de l'Incarnation et n'achève pas, à un certain plan, le Corps même du Christ ? C'est Bergson qui déjà écrivait : « Le mysticisme vrai, complet, agissant, aspire à se répandre, en vertu de la charité qui en est l'essence... Comment se propagerait-il, même dilué et atténué, comme il le sera nécessairement, dans une humanité absorbée par la crainte de ne pas manger à sa faim ? L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique » ⁵⁰. Vous entendez bien : la mystique appelle la mécanique. je connais, sur notre sujet, peu de mots qui aillent aussi loin. Il ne suffit plus maintenant de montrer le progrès comme une réalité neutre et ambivalente, il faudrait dire avec un des rares théologiens que nous ayons vus aborder le problème ⁵¹ que le progrès technique et social est « un aspect *intrinsèque* du Christ total, et la lente élaboration mystérieuse des cieux nouveaux et de la terre nouvelle ». Qu'il puisse être capté en cours de route par des forces démoniaques, cela n'est point étonnant : ce serait même un signe de sa destination surnaturelle, s'il est vrai que Lucifer, pour séduire, se serve toujours de la lumière. Les fameuses valeurs de vie et de concret dont on languit la saveur sur le ton de scandale attendri avec lequel Duhamel regrette la civilisation des trois cents fromages, échapperaient-elles au satanisme ? Il n'y a pas plus de quelques années, un autre satanisme s'en est emparé, et a dupé des millions de cœurs jeunes avec le chantage à la résurrection de l'homme charnel. Allons-nous pour autant abominer la vie et l'enthousiasme ? Le parti pris est trop évident, et je ne saurai y voir, sous l'apparence des mots, qu'une réaction de faiblesse vitale, de repli infantile devant l'avenir, le mouvement, vieux comme l'humanité, de retour au sein maternel qui se produit chaque fois que l'humanité ou l'individu enregistre un échec à son progrès, et déprécie le monde d'autant. Le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'il y a dans ce mouvement une démission de l'*opus divinum*, de l'œuvre divino-humaine, par laquelle nous avons à déchiffrer

⁵⁰ *Les deux sources*, 334.

⁵¹ L. MALEVEZ, dans une courte note : *La philosophie chrétienne du progrès*. Nouvelle revue théologique, avril 1937.

chaque âge du monde, devant nos pas, et à y recommencer la Rédemption sur de nouveaux calculs.

En parlant d'œuvre divino-humaine, j'ai engagé le dernier élément du dialogue que j'esquisse entre la pensée chrétienne et la pensée progressiste. Les philosophies du progrès, face aux philosophies religieuses, se sont affirmées, au sens combatif du mot, comme des protestations humanistes. Elles opposaient, à une humanité dont le destin était fixé à l'avance par une décision hétéronome, une humanité qui se faisait elle-même à la force de son propre génie. Elles apparaissaient ainsi liées au mouvement d'affranchissement social où l'homme collectif conquiert sa dignité et son autonomie.

La grandeur de cette revendication n'est pas niable. Mais ne serait-elle pas une fois de plus le resurgissement d'une source chrétienne ? L'humanité *fara da se*. Qu'est-ce là, sinon la revendication d'un attribut de la divinité ? Et que dit le Christ aux hommes : Vous serez des dieux, participant à la vie intime de Dieu, à la seule condition de reconnaître le Dieu qui se plaît à communiquer sa surabondance et à multiplier les dieux autour de lui. Rappellerai-je l'image de la Sixtine ? Un homme appelé au niveau de son Dieu qui d'un doigt à l'autre, sans appareil autoritaire, lui communique le souffle divin. Un acte d'adoration intérieure, aussitôt transformé par celui qui le reçoit en acte d'affranchissement. Des créatures qui deviennent des coopérateurs, et plus encore des participants à la réalité infinie du Créateur. Peut-on offrir à l'homme plus « éminente dignité » ?

De fait, toute la théologie des Pères est, peut dire justement Dawson, un long panégérique de l'humanité. Eusèbe loue dans l'homme le constructeur de cités et de savoir, la seule créature qui puisse prévoir les mouvements des corps et percer le secret des choses. Saint Grégoire de Nysse y voit la parfaite image de Dieu, et l'intermédiaire par lequel tout le monde matériel se spiritualise et s'unit à Dieu, si bien qu'aucune partie de l'univers n'est privée de la présence divine. L'homme n'humanise plus seulement la nature, comme chez Marx, il la divinise en recevant lui-même la participation de la divinité. Roi de la nature par l'ordre de la création, il reçoit par l'ordre de la Rédemp-

tion à la fois cette promesse de divinisation et cette mission de divinisateur. Fils du Christ, il est à son tour comme le Christ du cosmos. Plusieurs allusions des Écritures lui donnent aussi une mystérieuse destination à remplacer sur l'univers entier la régence qui a été enlevée non seulement aux anges déchus, mais à tout le règne angélique, par la défection de ses chefs ⁵². Voilà quelque peu bousculés ces embouteillages savants que l'on se plaît à faire avec les « communautés intermédiaires » sur les grandes routes de l'aventure chrétienne. Cet homme qui porte au creux de ses mains le destin de l'univers entier, non pas seulement pour en tirer des antennes plus puissantes et des avions plus confortables, mais pour l'entraîner dans une oeuvre divine dont il sera la roi, est-ce un homme diminué ?

Nous tenons ici l'erreur fondamental du progressisme athée sur l'essence de la religion. Nul ne l'a mieux exprimée que Feuerbach. - Ses formules ont été cent fois reprises. Dieu ne peut gagner sa puissance ou sa gloire qu'aux dépens de l'homme, parce qu'il est fait de la substance de l'homme, il n'est qu'une projection dans l'azur de l'aliénation de l'homme. Rappelez-vous ces formules de Bakounine, frappées en relief : « La religion, c'est l'appauvrissement, l'anéantissement et l'asservissement systématiques, absolus, de l'humanité au profit de la divinité ». Aussi bien, « il ne reste plus qu'à opter entre deux positions :

« Dieu est, donc l'homme est esclave.

« L'homme est intelligent, juste, libre - donc Dieu n'existe pas ». « Un chrétien n'est pas un homme dans ce sens qu'il n'a pas la conscience de l'humanité, et que, ne respectant pas la divinité humaine en soi-même, il ne peut la respecter en autrui » ⁵³.

L'aliénation exprime bien certaines attitudes religieuses, mais précisément ces attitudes de fuite, ces religions du pur esprit contre les-

⁵² Cf. Louis BOUYER, *Le problème du mal dans le christianisme antique, Dieu vivant*, 6. Une tradition veut aussi que la désobéissance des anges ait été un refus d'accepter l'incarnation et la dignité de la matière.

⁵³ BAKOUNINE, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme*. Œuvres, 1. 623. *Dieu et l'État*, do 180.

quelles nous avons vu le christianisme s'élever dès ses origines. Elle est la négation même de l'Incarnation, et à ce titre l'antithèse même du christianisme authentique. Le christianisme donne vraiment à l'homme toute sa hauteur, et plus que la hauteur d'homme. Il l'appelle à être un dieu, et il l'appelle dans la liberté. C'est là la dernière et suprême signification pour le chrétien de l'histoire progressive. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé la nature et l'homme dans un état de perfection instantané ? Pourquoi l'évolution ? Pourquoi la marche hésitante de l'histoire ? Le christianisme répond : Dieu est Père, il n'est pas paternaliste. Il a voulu que la libération de l'homme fût le fruit du travail, du génie et des souffrances de l'homme, qu'elle eût un jour le goût non pas d'une aumône écrasante reçue du ciel, mais de ses espoirs, de ses peines, de ses épreuves, de ses amours. L'humanité *fara da se*, lentement, progressivement. Comment, dans la béatitude, participerait-elle, si imparfaitement que ce soit, à l'aséité de Dieu, si en quelque façon elle n'avait préparé son triomphe de ses mains ? Le progrès est toujours pensé comme mouvement en avant, mais il comporte aussi une attente, un retard. Chaque chose ne vient qu'à son temps. Cet envers de la durée historique n'a de sens que si le temps est à la fois la patience de Dieu et la gloire de la liberté. On conviendra que cette perspective convient mieux à la gloire d'un Dieu de bonté que l'image d'un Dieu ricanant de notre impuissance et se plaisant à notre enlèvement.

Nous assistons ainsi à travers l'histoire à l'aventure paradoxale d'une notion historiquement inaugurée par la pensée chrétienne, et contre laquelle elle semble s'être depuis deux cents ans retournée. Le cas n'est pas isolé. Ce n'est pas attenter à la vérité essentielle du christianisme que de constater que le monde chrétien occidental - qui ne coïncide avec le christianisme ni dans le temps, ni dans l'espace - s'est laissé déborder par le mouvement de découverte scientifique, d'organisation technique et de libération sociale qui s'est développé dans cette aire de culture depuis deux siècles. Un chrétien qui constate ce fait n'a pas pour autant, comme on le croit parfois, à céder à on ne sait quelle panique philosophique ou spirituelle, à amenuiser le message chrétien ou à perdre toute faculté critique devant les produits du monde moderne. C'est en faisant appel au contraire, du christianisme déficitaire qui a manqué tant d'occasions de présence, à une tradition

plus riche et plus rigoureuse qu'il rejoindra tout ce qui naît de valable dans le monde moderne, et trouvera des raisons moins fragiles qu'on n'en voit parfois employer, pour y purifier ce qui doit être purifié.

Mais je viens de parler de déficit. Et l'on peut se demander si ces échecs du christianisme moderne à garder l'initiative de l'histoire ne participent pas à l'ambivalence que nous relevions tantôt, et n'ont pas eux-mêmes une signification positive dans le cheminement de la caravane humaine. Faisons la part des incidences certaines, sur la chrétienté européenne moderne, depuis cent ans, des forces de décadence collective qui ont frappé d'autres zones de notre civilisation. Nous restons insatisfaits de cette explication. Ce désordre - je dis désordre, car s'il est dans l'ordre qu'il y ait une-tension permanente entre le christianisme et l'histoire, il n'est plus dans l'ordre qu'il y ait rupture - ce désordre nous semble trop puissant, trop vivace pour ne pas recouvrir quelque ordre plus profond. J'ai essayé de mettre en valeur les audaces du sens chrétien de la liberté. Il réserve sans doute plus d'une surprise encore à ceux mêmes qui en font la doctrine. Il semble parfois que tout se passe aujourd'hui comme au temps de Paul et de Pierre quand, la communauté juive et une partie de la communauté judéo-chrétienne se refusant à lancer le christianisme sur les grandes routes du monde, la conduite du Royaume de Dieu leur fut retiré au profit des Gentils. Le Christ ayant planté définitivement l'arbre de l'Église, ce n'est pas la conduite des affaires de Dieu qui peut être enlevée aujourd'hui à l'Église militante, fût-elle, comme les apôtres à Gethsémani, assoupie au lieu de veiller. Mais on peut se demander si, sur un autre plan, la raideur et l'indifférence pharisiennes des fidèles aux conditions terrestres du destin spirituel de l'homme n'a pas pour suite providentielle de les déposséder pour un temps et sur ce plan de l'initiative libératrice, jusqu'à ce qu'ils comprennent leur faute, par la réflexion ou par la persécution, ou par la réflexion à travers la persécution.

De nouveaux Gentils, peut-être de nouveaux Barbares, sans doute à travers des erreurs et des souffrances nombreuses, fraieront peut-être les voies que le chrétien moderne n'a pas su ouvrir. Il n'y a qu'une histoire, disais-je tout à l'heure. De même qu'y sont étroitement unies l'aventure mystique et l'aventure technique, une collaboration mystérieuse noue perpétuellement l'œuvre des fidèles à celles des infidèles. Fidèles, infidèles, langage bien approximatif. L'homme sans Dieu

n'est rien. Mais où est Dieu ? L'Évangile du verre d'eau, qui est l'Évangile du jugement, nous dit qu'il se trouve souvent là où on ne le nomme point et où l'on serait tout étonné de le savoir présent. Il semble que Dieu n'aime pas les fidèles trop conscients de leur fidélité, et du peuple juif à la chrétienté médiévale et aux modernes bien-pensants qu'Il se plaise, quand les fidèles sont trop sûrs de leur vertu, à les humilier avec les vertus des infidèles ; quand ils sont trop bien installés dans leurs civilisations, à leur expédier les Sarrazins. Tels d'entre eux, à l'évocation d'un progrès ou d'une libération de l'humanité, aiment parler de l'orgueil de l'homme sans Dieu. Si nous parlions un peu de l'orgueil de l'homme avec Dieu ? Ils se valent. Certes, qui évacue le tragique de, l'histoire, en évacue le christianisme. Mais c'est une autre manière, non moins superbe, de le liquider que d'oublier les promesses de Pâques dans le désespoir du Vendredi saint. L'optimisme était hier la philosophie des satisfaits : il fallait au christianisme alors des Pascal, des Kierkegaard et des Bloy. Nos pays dévastés de lassitude demandent plutôt des bâtisseurs de tâches et d'espérances. Qu'au bout de cette vue triomphante de l'histoire que j'ai développée parce qu'elle est la vue chrétienne de l'histoire, les chrétiens pléthoriques ne se sentent toutefois pas plus satisfaits que les chevaliers de l'anathème et du mépris. Peut-être demain, pires que de vrais Barbares, des Babitts porteurs de croix d'or, de dents d'or et de coeurs d'or viendront-ils nous prêcher à grands moyens leurs nouvelles théologiques : l'optimisme, la bonne humeur et la philanthropie, vertus, chacun le sait, qu'un bon dentifrice, une gaine ajustée et un stylo Parker distribuent avec plus de sûreté que la Parole de Dieu. Alors nous ferons appel aux grandes voix sombres. Mais aujourd'hui, de ce côté-ci de l'Océan, dans notre Occident européen, la tentation dominante du monde chrétien est autre. Il est subtilement tenté de fuir un monde dont il n'a pas trouvé la clef dans les déserts intérieurs de la spiritualité exaspérée en vase clos, puisque les autres déserts sont aujourd'hui eux aussi sillonnés de machines. Cette chrétienté prête à abandonner la terre à l'Apocalypse, prête à fuir vers l'Église invisible, prête à désertier le Corps du Christ, jamais nous ne lui crierons assez fort, aujourd'hui, ici, jusqu'à nouvel ordre, le sens de la terre, le sens de la tâche, le sens de l'histoire, qui sont tous ensemble - respirez ce mot avec son odeur de sol - le sens moderne de *l'humanité*.

Ramènerons-nous pour autant le christianisme à se faire l'introduit et le servant du bonheur de l'individu et de l'organisation des sociétés ? Loin de nous cette sottise. C'est précisément parce que sa tâche est tout autre qu'il doit vouloir que des automatismes délivrent l'homme des inquiétudes élémentaires excessives dont il est encore paralysé afin qu'il puisse, que tous les hommes puissent se livrer à l'essentiel. Le christianisme comme tel n'a pas à donner des solutions aux problèmes de la terre, il ne trahit rien ni lui-même en n'en donnant pas, tel n'est pas son rôle. Mais il a à former au sens de la terre suffisamment de ceux qui lui sont fidèles pour que, parmi les autres, ils aient le goût de chercher, de trouver et de réaliser les solutions voulues par chaque lieu et par chaque temps. Un christianisme élevé n'est pas un christianisme évasif. Un christianisme tragique n'est pas un christianisme morose. Un christianisme rigoureux n'est pas un christianisme réactionnaire. je faisais allusion tout à l'heure aux essais de diversion des théologiques. je ne sache pas qu'elles s'appellent non plus désormais : amertume, désespoir, repliement. J'en proteste pour une religion qui a su porter Pascal et François d'Assise, Jean de la Croix et François de Sales, qui n'oubliera jamais la colère du Père, mais moins encore l'amour du Fils, jamais la malédiction, mais moins encore la Rédemption, jamais l'ombre dure de la Croix, mais moins encore le pacte d'amitié divine. Chaque jour, il est dit du Christ dans toutes les Églises : « Et Il se fit homme ». À ce moment, les fidèles s'inclinent. Du chrétien d'aujourd'hui qui prétend à faire l'ange en fuyant l'homme et en le maudissant, il n'y a rien de plus à demander : qu'il se fasse homme, pleinement homme ; qu'il ait la passion que de chaque homme sans exception on puisse dire qu'il a pu se faire homme, pleinement homme. C'est très peu, apparemment. C'est beaucoup plus difficile que de pousser de grands cris en ameutant les âmes sensibles autour de quelques engrenages sans autre malice - que la nôtre.

LA PETITE PEUR DU XXe SIÈCLE



[Retour à la table des matières](#)

Si confuse est la mêlée de nos problèmes qu'il est bon de saisir celui-ci, puis celui-là, de l'isoler de trop d'ombres trompeuses et de reflets suspects, et pendant que nous le tenons sous le regard, de le pousser à la lumière la plus crue, pour qu'il tranche de ses vérités fondamentales les modelés complaisants de l'esprit. Mais aussitôt après, faut-il baisser les feux, et rendre à la vie la vérité libérée d'abord des mensonges de la vie. C'est alors qu'il faut commencer à la nier pour l'affirmer pleinement.

A trois reprises et sans préméditation, nous avons senti le besoin de bousculer cet esprit de catastrophe qui sous des allures tranchantes exprime la grande faiblesse de l'esprit européen, et prolonge, en la dénonçant, la terreur servile de l'univers concentrationnaire. Ce romantisme orgueilleux de l'histoire, ce besoin d'avilir en mélodrame notre drame collectif, ce goût des grandes ombres de la peur, qu'on les barbouille de mysticisme ou de désespoir, je voudrais que mon époque le débarrasse de ses mensonges et lucidement, modestement, y reconnaisse les signes d'une âme et d'un corps malades.

Mais cette volonté de nettoyer une région malsaine de notre sensibilité ne saurait être interprétée plus faussement qu'en cherchant le remède à l'esprit d'amertume dans la sérénité de ces esprits florides

qui nomment foi et humanisme la ruse de l'instinct pour leur cacher qu'ils vivent à l'âge de Büchenwald et d'Hiroshima, des procès de Moscou et du ghetto de Varsovie. Le contraire du pessimisme n'est pas l'optimisme. C'est un indescriptible mélange de simplicité, de pitié, d'obstination et de grâce.

Malheureux qui parviendrait aujourd'hui à se délivrer de cette compassion qu'une seule vie ne peut plus épuiser !, Mais ce n'est pas la chasser que d'écarter les cris vulgaires qui l'entourent comme des mouches, ceux de l'éloquence, ceux de l'émotion et de la peur, ceux de la sensiblerie, ceux de la fausse dureté, tout ce mauvais théâtre, ce grotesque solennel, cette ridicule émeute d'humeurs qui se croient sacrées. Nous voici, hommes et non surhommes, hommes et non sous-hommes, faits pour un destin glorieusement plus humble que tout leur fracas, amours quotidiennes, longues familiarités avec l'effort ou la détresse, joies brèves, miraculeuses, sans mots, œuvres communes, tâtonnantes, lent dégagement de l'animalité toute proche encore. Derrière cette toile sans éclat scintille une grande aventure, un drame au delà de toute mesure, mais qui précisément, pour n'être pas mesurable à nos effets, est plus transparent au silence qu'au tapage, aux mots quotidiens, père, pain, joie, mort, amour, péché, qu'aux mobilisations dramatiques des nerfs. Tout l'enseignement chrétien tient entre deux de ces mots : travail, bonne volonté. L'un prononcé au seuil de l'humanité, sur nos membres encore frais de la terre originelle, l'autre au seuil des temps nouveaux, sous la lumière fragile de la nuit de Noël. Travail : effort patient, progressif, appliqué. Bonne volonté : disposition souple et docile d'un cœur qui se cherche et s'essaye. J'aime à penser que le divin, c'est peut-être le moins visible plus que l'invisible ; le murmure plus que le silence ; la discrétion plus que la catastrophe. Peut-être les trompettes de Jéricho ne seront-elles qu'une parole bouleversante chuchotée à notre oreille. L'éclat du jour se fera un peu plus vif. Le pommier prendra l'air plus heureux, le chêne plus éternel, et sur chaque visage, la grâce des jours uniques deviendra quotidienne. Peut-être. Dieu n'est pas expressionniste. Il n'a pas le goût du malheur.

Je ne pense pas qu'il aime les heureux non plus, ou les optimistes ; mais les simples, qui ont pitié, et travaillent sans user leur pitié, ni s'en régaler. Les autres, ceux que le progrès des robinetteries exalte jusqu'à

combler les vœux de leur cœur et les délivrer de tout fantôme, ils peuvent lancer des croisades contre le désespoir. Ils traînent déjà dans leurs fourgons le désespoir de demain, celui qui ne laisse plus de recours, fût-ce le goût des abîmes, les abîmes devant être supprimés par décret, puis par terreur, puis par habitude. Et cette fois, les vrais avec les faux.

Fin du texte