

ROMANO GUARDINI

LA FIN DES TEMPS MODERNES

Traduit de l'Allemand par Jeanne ANCELET-HUSTACHE

EDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VIème

La version originale de cette œuvre a paru au Werkbund-Verlag, à Würzburg, en 1950, sous le titre DAS ENDE DER NEUZEIT.

AVANT-PROPOS

A L'ORIGINE, les trois chapitres de ce livre avaient pour but d'introduire un cours sur la conception du monde et de l'homme chez Pascal. Un long commerce avec la pensée de ce grand physicien, psychologue et philosophe de l'existence chrétienne, m'avait fait comprendre sa situation particulière dans les temps modernes : sa pensée et sa vie sont parmi celles qui en présentent l'accomplissement, mais tandis qu'un Descartes, par exemple - le grand contemporain et adversaire de Pascal - s'y réalise complètement, Pascal les dépasse. Et non seulement parce qu'il développe des pensées et adopte des attitudes qui ne révéleront qu'à notre époque toute leur importance, mais parce qu'il prend à leur égard une position critique, alors qu'ils sont encore en pleine évolution. De là est venue la question sur la nature de l'époque où il vécut. Que se passa-t-il quand le moyen âge déclina pour laisser place aux temps modernes, et comment Pascal s'est-il adapté à cette fin et à ce devenir ? C'est ainsi que j'ai tenté de montrer en larges traits la conception du monde au moyen âge, le passage aux points de vue et au mode de pensée des temps modernes, puis l'image de l'existence qui s'ensuivit. Je crus ce dessein d'autant plus réalisable que les temps modernes ont pris fin quant à l'essentiel, et que la physionomie d'une époque devient complètement visible seulement au moment où elle disparaît. Ainsi, la perspective s'offrait à moi de tracer mon esquisse sans tomber dans l'admiration ou l'aversion à l'égard de mon sujet.

Je fus ainsi tout naturellement amené à tenter de jeter aussi un regard sur l'époque qui vient et qui n'a pas encore reçu de nom, de montrer à quel point tend à se resserrer l'encerclement qui se produit partout et quelles tâches il impose. Et tandis que Descartes ne me paraissait pas trouver sa place dans ces temps qui viennent, je croyais discerner que Pascal était proche d'eux de façon vivante et même secourable.

Or il ne sera pas question ici de Pascal. Il pourrait donc paraître déplacé de présenter isolément ce qui avait été prévu comme introduction à un cours sur lui. Mes amis et mes auditeurs ont été cependant d'avis que cette étude pourrait rendre service, même sous cette forme, et je suis leur conseil.

Mais - et je voudrais insister sur ce point - il s'agit seulement d'essayer d'y voir clair dans la situation compliquée et encore très mouvante de notre époque. Ainsi, les réflexions qui suivent ont à tous points de vue le caractère du provisoire.

D'autre part, malgré tout le travail qui a suivi, la structure interne est demeurée ce qu'elle était primitivement. Le lecteur ne trouvera donc pas ici un traité, mais une suite

de conférences données d'abord à l'Université de Tübingen pendant le semestre d'hiver 1947-48, puis à l'Université de Munich au cours de l'été 1949.

Je voudrais encore signaler que les idées présentées ici se rattachent à celles qui sont développées dans : *Welt une Person* (Monde et Personne), 1950, et *Freiheit, Gnade, Schicksal* (Liberté, Grâce, Destinée), 1949.

Munich, Juillet 1950.

SENTIMENT DE L'EXISTENCE ET IMAGE DU MONDE AU MOYEN ÂGE

I.

POUR esquisser l'image que l'homme médiéval se fait du monde, peut-être convient-il de commencer par ce qui lui est commun avec l'homme de l'antiquité. A l'un et à l'autre fait défaut la représentation, qui nous est familière, d'un tout infini, coordonné dans l'espace et le temps. La vision et, ce qui est plus important encore, le sentiment qu'ils ont tous deux du monde, sont ceux d'une structure limitée, de forme précise et, pour employer une image, d'une sphère.

Mais des différences importantes se manifestent à l'intérieur de ces affinités.

L'homme de l'antiquité ne dépasse pas les limites du monde. Son sentiment de la vie, son mode de représentation et de pensée se situent à l'intérieur de cette structure et ne s'inquiètent pas de savoir ce qui pourrait exister en dehors ou au-dessus d'elle.

Il y est invité d'abord par une involontaire limitation à lui-même qui craint de franchir certaines frontières ; par une volonté, profondément enracinée dans son éthique, de s'en tenir à ce qui lui est assigné. Mais aussi et surtout par le fait qu'il ne possède pas, hors du monde, le point fixe dont il aurait besoin pour une telle tentative. Le monde est pour lui le tout, - absolument - sur quoi le dépassement s'appuierait-il ?

On pourrait répondre : sur l'expérience d'une réalité divine qui transcenderait ce tout, qui, par conséquent, serait « en dehors » de Lui et qui offrirait à qui la reconnaîtrait un point fixe par rapport au monde. Mais l'homme de l'antiquité ignore une telle réalité. Sans doute, par sa foi religieuse, il connaît un « Père suprême des dieux et des hommes » mais celui-ci appartient au monde, tout comme la voûte du ciel dont il est la divinité. Il sait que la puissance du destin est souveraine, même des dieux les plus grands, qu'une justice établie et un ordre rationnel règlent et dirigent tous les événements. Cependant, ces toutes-puissances ne se situent pas en face du monde : elles constituent son ordre suprême.

En tant que philosophe, il essaye bien de penser un absolu divin dépouillé de toute imperfection. Mais même ainsi, il ne dépasse pas les limites du monde et même, au fond, il n'en a absolument pas la volonté. Plus exactement, il ne peut pas le vouloir, car, pour ce faire, il devrait déjà avoir anticipé sur le dépassement, et tel n'est pas le cas. L'être pur de Parménide, par exemple, qui paraît détaché de tout le concret: du monde, ramène la multiplicité des faits d'expérience à un élément suprême permanent, constitue une protection contre le caractère éphémère des choses qui a tant de pouvoir sur l'homme grec et le remplit d'une si profonde angoisse. Malgré le puissant élan de sa pensée, Platon ne sépare pas de l'univers le Bien, fin véritable qu'il découvre encore à l'arrière-plan des Idées et qui en reste l'élément éternel : un au-delà à l'intérieur du Tout

suprême. Le moteur immobile d'Aristote qui, lui-même immuable, provoque tous les changements dans le monde, n'a son sens qu'en rapport avec l'être universel de ce même monde qui se transforme constamment. Quant à ce qui transcende l'Un de Plotin, résultat de l'effort le plus extrême pour parvenir au delà de l'univers des choses et de l'homme, il est encore avec l'univers dans un rapport qui ne l'en sépare pas. C'est la source d'où jaillit nécessairement la multiplicité de l'existant et, d'autre part, le but auquel elle retourne par l'Eros et la purification.

L'homme de l'antiquité ne connaît pas, par conséquent, de point extérieur au monde : il ne peut donc pas tenter de le considérer et de lui donner forme à partir de ce point. Bien plutôt, il vit en Lui par son sentiment et sa représentation, son acte et son œuvre. Tous les mouvements qu'il accomplit, même les plus hardis, qui le conduisent dans les domaines les plus éloignés, se déroulent à l'intérieur du monde.

On objectera peut-être que, pour pouvoir représenter ce monde comme une forme donnée, il faut déjà l'avoir regardé, et ceci impose un lieu d'où l'on ait le recul nécessaire. Mais, si je ne m'abuse, ce n'est pas exact pour l'homme de l'antiquité. Il ne contemple pas le monde « du dehors », en un sens quelconque de ce mot, mais « du dedans ».

L'image qu'il s'en fait est la conséquence d'une limitation à lui-même qui écarte l'infini chaotique et renonce à ce qui le dépasse, la conséquence aussi d'un sentiment de l'harmonie pour lequel ce qui existe est un « cosmos » soumis à la beauté d'un ordre.

Pour cette raison, l'homme de l'antiquité ne tente pas de faire ce qui est caractéristique de la volonté médiévale : reconstruire le monde comme un tout et y assigner à chaque être un lieu qui ait de quelque manière sa nécessité. La vie demeure libre dans ses mouvements.

On le constate avant tout dans le domaine religieux.

Pour l'homme de l'antiquité, le monde a un caractère divin. Il procède d'une « arche », il a une origine intérieure et parcourt le chemin que la loi et la destinée lui prescrivent, mais cette origine et cette destinée lui appartiennent en propre. Il est le Tout-Existant, la Toute-Plénitude, la réalité absolue, non seulement de nature empirique ou historique, mais aussi et surtout de nature divine. Le divin est l'élément premier et mystérieux du monde en qui est l'homme et qui est dans l'homme. En faire l'expérience et l'affirmer, tel est le rapport religieux fondamental.

Les entités et les puissances diverses du monde sont également divines. Le mythe naît de cette expérience. Les mythes sont des formes et des événements qui interprètent le monde, ses éléments, et de même l'homme qui, par le pouvoir de son esprit, se pose en face de ce monde et pourtant lui appartient. Ils donnent donc à l'esprit humain une possibilité de s'orienter dans l'existence.

Sans doute, ces mythes forment-ils une unité qui, cependant, n'est pas systématique et rationnelle, mais vivante. Ils sont sans cesse en mouvement, ils se développent, dévient, se confondent, se transforment.

Avec le temps, le sentiment religieux se détache de ses fondements mythiques, s'unit à des motifs philosophiques et à des fins éthiques, mais il garde un caractère d'indépendance. Toute prétention au caractère total et définitif lui fait défaut. Selon le point d'où part la pensée, il prend une détermination différente. La religiosité d'Empédocle n'est pas celle des Pythagoriciens, celle de Parménide est autre que celle de Socrate. Platon et Aristote, le stoïcisme et Plotin - tout nouvel apport exprime bien une conviction, mais laisse le champ libre à d'autres, de sorte que l'on a

l'impression que l'esprit religieux s'essaye dans les diverses possibilités que l'esprit philosophique lui ouvre en des perspectives toujours nouvelles.

L'effort scientifique fait preuve de la même mobilité. L'esprit grec se pose sans cesse des questions. Il veut savoir ce qu'il en est du monde. Rien n'est ferme; tout reste ouvert. Il n'est rien qui porte un caractère dogmatique. Toute façon de considérer les choses est possible et peut rivaliser avec toute autre, dans la mesure où ne l'interdisent pas certaines limites données avec le caractère fondamental de la cité. (Voir, par exemple, le procès d'Anaxagore ou celui de Socrate.) Ainsi, il cherche, il étudie, il expérimente en partant des prémisses les plus différentes, non seulement jusqu'à ce qu'enfin il ait acquis une grande quantité de connaissances, mais aussi jusqu'à ce qu'une véritable typologie de toutes les attitudes et de toutes les conceptions possibles ait été créée.

Des phénomènes analogues se révèlent dans la vie sociale et politique.

Ils produisent les institutions les plus variées dans les différents Etats grecs, selon les données géographiques et ethniques. Il va de soi que l'individu trouve sa place dans la cité, ce qui s'allie avec un jeu d'ambition politique qui va également de soi. Des rivalités et des luttes constantes poussent à l'extrême les formes contenues dans les points de départ historiques, mais pour s'user rapidement par là même. Que les Grecs n'aient pas, il est vrai, réussi à grouper toute l'Hellade en une organisation politique unique, qu'au fond ils ne l'aient sans doute pas voulu du tout, même pas alors qu'ils eussent trouvé là leur seule possibilité de durée historique, mais que, bien plutôt, ils se soient déchirés dans des luttes absurdes jusqu'à ce que les Macédoniens à demi barbares eussent établi une sorte d'unité - c'est là, contre leur forme d'existence, une objection que l'admiration ne prend pas assez au sérieux.

On pourrait encore citer beaucoup d'autres faits, et toujours la même image se présenterait : une liberté aussi féconde que dangereuse du mouvement culturel qui se développe sur la base des phénomènes primitifs de leur existence et de leur pensée. Pour une seule réalisation de l'antiquité, on serait peut-être tenté de parler d'une construction totale de l'existence : l'Etat romain. Il entreprend réellement d'organiser l'« *orbis terrarum* ». Mais la pensée romaine est si réaliste, si hostile à toute théorie, absolument ennemie de toute métaphysique et, malgré toute sa dureté quand il y va de la nécessité politique, si ouverte en face de la vie, que, même dans ce domaine, elle ne supprime pas la liberté de mouvement de l'antiquité.

II.

Au moyen âge, l'attitude et l'image du monde se transforment radicalement.

L'homme croit à la Révélation biblique. Celle-ci le rend certain d'une réalité divine extérieure et supérieure au monde. Sans doute, Dieu est-il aussi dans le monde, car c'est lui qui l'a créé, qui le maintient et qui lui apporte son accomplissement, mais il n'appartient pas au monde, il est souverain vis-à-vis de lui. Cette indépendance a ses racines dans le fait qu'il est vraiment l'Absolu et que son être a un authentique caractère personnel. Le Dieu absolument personnel ne peut être contenu par aucun monde, mais il existe en soi, maître de lui-même. Il aime le monde, mais il n'en dépend pas. Les divinités mythiques ont partie liée avec le monde qui est leur domaine, et les êtres absolus de la philosophie avec l'ensemble de l'univers. Dieu n'a besoin du monde à aucun point de vue. Il existe en soi et se suffit à lui-même.

Cette souveraineté se manifeste de façon fondamentale par la création. La pure notion d'une création qui, par le Verbe souverain, pose le monde dans son être et sa réalité à partir du néant, sans aucune nécessité intérieure ni aucune donnée extérieure préalable, dans la liberté de la toute-puissance - cette notion de création ne se trouve que dans la sphère de la Bible. Partout ailleurs la représentation de la formation du monde a un caractère mythique : la divinité primitive se transforme en monde, ou bien une puissance divine formatrice façonne un chaos également divin. Selon la Révélation biblique, au contraire, le monde est créé par le Dieu qui, de son côté, n'a en aucune manière besoin du monde ou d'un élément du monde pour exister ou pour créer. Croire signifie alors faire confiance à la Révélation que ce Dieu donne de lui-même et lui obéir, accepter son appel qui fonde la personne finie et rapporter à lui sa propre vie. Par là est établie une nouvelle base d'existence qui ne peut être obtenue ni par l'élément mythique ni par la pensée philosophique. La relation mythique de l'homme avec le monde est rompue. Une nouvelle liberté se manifeste. Un nouveau recul permet de jeter sur le monde un regard, de prendre en face de lui une position qui sont l'un et l'autre indépendants des dons personnels et de l'état de la culture, ce qui était refusé à l'homme de l'antiquité. Mais par là aussi devient possible une construction totale de l'existence à laquelle on ne pouvait penser auparavant.

En outre, l'afflux germanique prend une grande importance pour l'attitude spirituelle du moyen âge. A notre point de vue, ce qui caractérise particulièrement celui-ci, c'est le dynamisme intérieur, l'aspiration à l'infini, tels qu'ils s'expriment du point de vue religieux dans le caractère de la mythologie nordique et, historiquement, dans les migrations et les expéditions militaires incessantes des Germains. Cette aspiration se manifeste également à l'intérieur de la foi chrétienne et c'est ailleurs que s'accomplit le puissant mouvement médiéval de dépassement du monde.

Il ne peut s'expliquer uniquement par les rapports chrétiens avec Dieu, car les premiers siècles chrétiens ne le connaissent pas encore. En eux, la limitation à soi-même, caractéristique de l'antiquité, continue à se manifester et fait que l'expérience de la réalité transcendante de Dieu s'exprime davantage par la liberté intérieure et le sentiment d'être responsable de l'existence. La nouvelle attitude se dégage seulement après que, au cours des grandes migrations et des siècles qui ont suivi, le ferment germanique a pénétré le monde européen. Elle monte en un mouvement puissant qui dépasse le monde pour aller jusqu'à Dieu et, à partir de lui, se retourne vers le monde pour lui donner forme.

A cela s'ajoutent la tendance également germanique à l'absolu, qui veut tout saisir, la volonté d'embrasser le monde et de le pénétrer. On comprend ainsi comment a pu se réaliser la construction du moyen âge, le système de son ordre cosmique et existentiel. Nous allons l'examiner sous quelques-uns de ses aspects.

L'image du cosmos extérieur, bien que la pensée ait continué à l'élaborer, reste l'ancienne image de Ptolémée. Mais elle reçoit de l'enseignement biblique sur la souveraineté de Dieu, premier principe, créateur et maître du monde, un caractère nouveau et de nouvelles valeurs symboliques, religieuses et métaphysiques.

L'ensemble du cosmos apparaît comme un globe. Au centre se trouve la terre, également en forme de globe. Autour de celle-ci tournent les sphères, immenses coupes faites d'une substance indestructible, qui portent les astres. Elles sont nécessaires, parce que l'antiquité et le moyen âge ignorent les lois de la gravitation et, pour cette raison, ne

peuvent avoir l'idée d'un mouvement libre des corps cosmiques dans l'espace. Les sphères sont au nombre de neuf. La dernière, le « primum mobile », termine le monde. Autour d'elles se trouve l'empyrée qui brûle en donnant de la lumière. Il n'est pas possible de le représenter parce que « le monde » constitue la totalité du créé. Mais, d'autre part, ce monde est fini, de sorte qu'il doit exister quelque chose qui lui soit « limitrophe ». Par là, l'image astronomique aboutit à une image religieuse ou, plus exactement, à une absence d'image de caractère religieux : l'empyrée est le séjour de Dieu. Dans cette assertion, l'élément « séjour » ne peut pas plus être établi que l'élément Dieu », et cependant, le sentiment religieux doit les maintenir l'un et l'autre. Si l'empyrée constitue le « séjour de Dieu », à l'extérieur et en haut, la transcendance au delà du monde, son antipode est le centre de la terre, son point intérieur le plus profond. Cette donnée aussi prend un caractère religieux, soit négativement en s'unissant aux représentations antiques du monde souterrain, au sentiment de la réprobation et de l'horreur : alors le fond de la terre est le lieu de l'opposition à Dieu, l'enfer (cf. *La Divine Comédie* de Dante). Ou bien alors positivement, de telle sorte que ce centre est placé non pas dans le cosmos physique, mais à l'intérieur de l'homme, dans la sphère du cœur : c'est « le fond de l'âme ».

Que l'on ne puisse non plus se représenter ce séjour intérieur de Dieu, l'esprit le comprend lorsqu'il pénètre jusqu'au fond de cette pensée, c'est-à-dire jusqu'à la limite de la « finitude intérieure ». En soi, elle est tout aussi inaccessible que celle de largeur ou de hauteur, mais si on affirme qu'elle existe, comme le fait l'image médiévale du monde, elle exige de l'esprit qu'il pense aussi ce qui se trouve « de l'autre côté », c'est-à-dire ce qui est situé vers l'intérieur : quelque chose qui n'est pas et qui, cependant, est, le passage à l'intérieur du monde, c'est-à-dire l'immanence. Là aussi, Dieu « séjourne ». Dans l'empyrée, il le fait selon le mode de la grandeur ; dans le fond de l'âme, selon le mode de l'intériorité. Dans ces deux cas, un « lieu » qui échappe au monde, au delà des pôles de l'existence, vers le haut et vers l'intérieur.

Entre ces pôles plane le monde. Aussi bien dans son ensemble que dans chacun de ses éléments, il est l'image de Dieu. Le rang de toute chose existante est déterminé par la valeur et la mesure de la ressemblance qu'elle a avec lui. Les différents domaines de l'être sont, à leur tour, en rapport l'un avec l'autre et constituent ainsi l'ordre de l'être : celui des choses inanimées, des plantes, des animaux. Dans l'homme et dans sa vie, l'univers se concentre pour s'épanouir en un nouvel ordre : celui du microcosme dans la plénitude de ses degrés et de ses significations.

Toute cette représentation est réfutée par l'astronomie, mais elle exprime l'image de la vision directe ; ainsi, elle a une force symbolique extrêmement pénétrante et, du point de vue existentiel, elle demeure encore exacte.

Que signifient pour le moyen âge la connaissance et son résultat, la théorie ?

Il est capital, ici aussi, qu'en dehors et au-dessus de toutes les données de l'existence cosmique, il existe un point d'appui absolu : la Révélation. Elle est formulée en dogme par l'Eglise et reçue par chacun dans la foi. L'autorité, l'Eglise, représente une obligation, mais d'autre part, elle rend possible de s'élever au-dessus du monde et du moi propre, pour parvenir à une liberté de vue qui n'est accessible que de cette façon. On médite la vérité de la Révélation par les méthodes de la logique analytique et synthétique, on la développe en un grand ensemble : le système théologique.

Le moyen âge connaît à peine l'étude scientifique du monde, au sens moderne de ce mot. Sous ce rapport aussi, le point de départ est donné par une autorité : les œuvres de l'antiquité, surtout celles d'Aristote. Les rapports du moyen âge avec l'antiquité sont très

vivants, mais d'autre nature que ceux de la Renaissance. Réfléchis et révolutionnaires, ceux-ci ont besoin de donner leur adhésion à l'antiquité, moyen pour eux de se détacher de la tradition et de se libérer de l'autorité ecclésiastique. Les rapports du moyen âge, au contraire, sont naïfs et constructifs. Ils voient dans les œuvres de l'antiquité l'expression directe de la vérité naturelle, élaborent leur contenu et continuent à le développer. Les contradictions entre ces œuvres et la Révélation sont encore vivement senties à la fin du XII^{ème} siècle et dans la première partie du XIII^{ème}, mais après que la première méfiance a disparu, on considère la parole des anciens philosophes comme simplement « donnée ». Elle apparaît comme la servante naturelle de la Révélation, au même titre que la nature, comme une nature au deuxième degré, pour ainsi dire. Lorsque Dante nomme le Christ « sommo Giove », il fait comme la liturgie quand elle voit en lui le « sol salutis ». Il n'y a donc là rien de semblable à l'attitude d'un écrivain de la Renaissance quand il désigne des figures chrétiennes par les noms de la mythologie antique. Ici, la manifestation du scepticisme ou tout au moins d'un discernement défectueux; là, une expression de la conviction que le monde appartient à ceux qui croient au Créateur du monde. Une interprétation conciliante rétablit d'ailleurs l'harmonie quand les diverses affirmations de l'antiquité sont en désaccord entre elles ou avec la Révélation.

Tout cela trouve son expression dans les synthèses où le moyen âge consigne son travail d'investigation, sommes dans lesquelles se rejoignent théologie, philosophie, doctrine sociale et art de vivre. Ce sont de puissantes constructions qui déroutent l'esprit moderne jusqu'à ce qu'il ait compris leur intention la plus profonde : non pas scruter empiriquement l'inconnu du monde ou en expliquer les faits par la méthode rationnelle, mais construire « le monde » d'une part avec le contenu de la Révélation, d'autre part selon les principes et les notions de la philosophie antique. Elles contiennent un monde construit par la pensée, un ensemble dont les différenciations infinies et l'unité grandiose peuvent être comparées à une cathédrale dans laquelle tout, en plus de sa réalité immédiate, a aussi un caractère symbolique, rend possible à l'homme la contemplation religieuse et lui ouvre un refuge.

Naturellement on a ici forcé l'accent en raison du point de vue où se placent ces réflexions et il convient de ne pas interpréter faussement. Il ne faudrait pas croire que le moyen âge ait travaillé seulement avec les matériaux que lui apportait une pensée étrangère, ou même qu'il n'ait pas attaché une grande importance à la connaissance. D'une part, l'observation du monde dans l'antiquité apporte beaucoup de vérité authentique ; c'est déjà acquérir une connaissance que de se l'approprier et, une fois qu'elle l'a faite sienne, la pensée l'élabore et la transforme par ses moyens propres. Aussi bien, le penseur médiéval, lorsqu'il pense, se trouve-t-il devant les phénomènes eux-mêmes qui lui sont transmis par l'expérience des choses, la contemplation de l'être, sa situation dans la vie et l'ensemble de l'existence. Il acquiert ainsi une quantité de vues valables aujourd'hui encore. Considérée dans ses fondements comme dans son ensemble, l'anthropologie médiévale est supérieure à celle des temps modernes. Son éthique et sa morale considèrent l'être dans une plus grande plénitude et portent à des réalisations plus hautes. La théorie du droit, celle de la société, embrassent et organisent la vie en commun telle qu'elle est donnée dans le temps et contiennent des connaissances fondamentales importantes.

Ce qui manque au penseur du moyen âge, c'est la volonté de connaître la nature avec une exactitude empirique. Si donc il se laisse conduire par les autorités de l'antiquité, il court le danger de répéter leurs pensées en aliénant sa liberté. Mais d'autre part, une construction intellectuelle est ainsi rendue possible, que les temps modernes, individualistes, ne connaissent pas. Cette possibilité est d'autant plus grande que, si l'on

y réfléchit, il ne s'agit pas seulement de l'individu, mais aussi des rapports de l'école et de la tradition. C'est là que résident les chances d'approfondissement et d'affinement qui peuvent conduire jusqu'à la perfection.

En ce qui concerne les institutions de la vie en commun, c'est-à-dire l'Etat et la société, elles sont dominées par deux grandes idées : celle de l'Église et celle de l'Empire, incarnées dans le pape et l'empereur. Elles aussi remontent à des données transcendantes, à savoir la grâce et l'instauration divines et elles déterminent, à partir de là, la vie en ce monde. Le pape porte la triple couronne et détient les clefs de Pierre ; l'empereur est vêtu, lors du couronnement, du manteau bleu brodé d'étoiles qui symbolise la voûte du ciel, et il tient la pomme d'Empire qui représente la terre. En rapport avec ces garanties transcendantes, les institutions de la vie en commun sont, elles aussi, rigoureusement construites de haut en bas et de bas en haut, en symboles, charges et fonctions, états et événements de la vie.

Au-dessus des deux structures terrestres soit de la communauté, soit de l'ensemble du monde, se situe l'ordre céleste des êtres purement spirituels, les anges. L'ordre céleste, l'ordre terrestre et, à l'intérieur de celui-ci, l'Église et l'Etat, se trouvent vis-à-vis l'un de l'autre dans un rapport de multiples concordances et l'idée qui les régit est celle d'une grande unité : la hiérarchie.

Entre l'Église et l'Etat, de profondes tensions ont libre jeu ; elles déterminent toute l'histoire du moyen âge. Mais le sens de la lutte entre l'empereur et le pape est plus profond qu'il ne se révèle au premier coup d'œil. Il ne s'agit pas là seulement de puissance politique extérieure et, en dernière analyse, ce n'est pas du tout celle-ci qui est en question, mais bien l'unité dans l'ordre de l'existence. Grâce au droit féodal, les empereurs tentent de se soumettre l'Église et, sous la pression du chaos qui fait toujours sentir ses effets depuis la migration des peuples, ils y réussissent d'abord. En raison du caractère de leur fonction spirituelle, les papes pensent qu'elle leur accorde un privilège, exigent la soumission du pouvoir impérial et, sous Grégoire VII, puis sous Innocent III, l'unité est réellement établie sur cette base pour un court laps de temps. Une troisième théorie tire les conséquences de l'expérience et édifie toute cette structure sur deux principes qui ne se rencontrent que dans leur commun fondement en Dieu. Mais, à l'arrière-plan de ces diverses tentatives, se retrouve la même pensée : toute la structure de l'existence humaine doit être créée et organisée par la souveraineté transcendante de Dieu.

La hiérarchie de l'Église et celle de l'Etat, au-dessus desquelles se situe celle des anges, confèrent à la multiplicité de l'existence son ordre en même temps que sa construction architecturale, mais il existe également un ordre dans la succession de l'histoire. Il réside dans l'idée des périodes du monde, telle que saint Augustin surtout l'a développée dans sa *Cité de Dieu* (XV-XX), en prenant pour point de départ des pensées de l'Ancien Testament (prophétie de Daniel, VII-XII). Le moyen âge reprend ses théories et les développe.

De nouveau se fait jour ici la représentation fondamentale d'un ensemble très vaste, il est vrai, mais limité, visible du fait que la Révélation place le croyant dans une perspective et dirige ses regards de telle sorte qu'il peut voir plus haut que l'existence immédiate. Cet ensemble s'ouvre avec le commencement de la création, culmine dans l'incarnation du Fils de Dieu - « la plénitude des temps » - et se termine avec la fin du monde et le jugement. Le temps intermédiaire est divisé en périodes, les époques du monde, qui, de leur côté, sont mises en parallèle avec les jours de la création. La

naissance du Christ introduit notre période - la dernière - remplie par l'attente de son retour et du jugement.

Ces considérations sont approfondies dans des œuvres théoriques comme les *Considérations sur l'Œuvre des six jours*, de saint Bonaventure, et développées pratiquement dans de nombreuses chroniques. Ces dernières insèrent dans ce grand ensemble les événements de l'histoire dont on se souvient encore jusqu'à l'époque du chroniqueur. Par là, les événements éveillent un sentiment caractéristique : ils sont encadrés par un commencement clair et une fin déterminée, placés, pour ainsi dire, sous une rubrique dans la marge, et ils trouvent leur ordre à partir de là. On éprouve ainsi le sentiment que le moment présent de l'existence a sa place précise dans le cours du temps humain, place d'autant plus importante que, dans la vie de chaque homme racheté, l'incarnation de Dieu, avec son rapport de temps et d'éternité, devient effective et transforme le simple moment présent en un « instant » qui décide de l'existence.

Partant d'un point de vue directement religieux, une structure d'ensemble de l'existence prend naissance dans le culte. Par des formes symboliques, celui-ci renouvelle sans cesse, à chaque instant de l'histoire, l'événement du salut éternellement valable. Sa forme spatiale, architecturale, est l'édifice de l'église, surtout du siège épiscopal, la cathédrale, qui se trouve à l'égard des autres églises du diocèse dans un rapport de supériorité et de primauté. De leur côté, celles-ci étendent leur domaine dans la campagne par les cimetières, les chapelles, les croix des chemins, etc., et créent l'ensemble du pays sanctifié. En ce qui concerne l'édifice même de l'église, le rite de sa consécration montre qu'il symbolise l'ensemble du monde. Mais, à l'intérieur également, tout, de la direction de son axe à chacun de ses accessoires, est saturé de significations symboliques où les images élémentaires de l'existence s'unissent intimement à celles du salut. Il faut y ajouter les innombrables représentations figurées par la plastique, la peinture et les vitraux, de personnages et d'événements qui se rapportent à la rédemption. De tout cela naît un ensemble qui présente aux yeux de celui qui le contemple le monde de la foi dans sa réalité.

Il en est de même dans la succession des fêtes et des « temps » de l'année liturgique. Cette dernière unit l'année solaire avec ses rythmes, l'année de la vie avec ses saisons, et la vie du Christ, cycle du « sol salutis », en une unité inépuisable, doublement enrichie encore par les fêtes des saints qui s'ajoutent aux fêtes du Christ et dans lesquelles se résume en quelque manière l'histoire chrétienne. Cet ensemble s'accomplit d'année en année dans la liturgie de chaque église et constitue le rythme périodique de la paroisse. Mais parce que les événements de la famille et de la vie individuelle, la naissance, le mariage et la mort, le travail et le repos, les labours humains des saisons, les semaines et les jours, s'incorporent dans le cours de l'année liturgique, l'ordre de celle-ci agit jusque dans le plus lointain mouvement de la vie.

Outre cette forme spatiale et temporelle, le culte a aussi une forme littéraire. Autoritaire et de style noble dans le pontifical et le rituel, le missel et le bréviaire, populaire dans des livres familiaux très répandus comme la *Légende dorée*.

Les différents domaines du monde et de la vie, avec leurs degrés et leurs phases, ont les uns avec les autres des correspondances abondamment développées selon leur origine première et leur répétition, leur base et leur développement, leur fin et leur retour - rapports qui, d'autre part, concernent les choses éternelles, de sorte qu'un symbolisme universel pénètre toute l'existence.

Cette plénitude du monde, constituée en unité, trouve peut-être son expression la plus puissante dans la *Divine Comédie* de Dante. Elle naît à la fin du haut moyen âge à un instant où la structure de celui-ci commence à se défaire, apparaît pour cette raison avec d'autant plus de netteté, est aimée avec d'autant plus d'ardeur, représentée avec une splendeur d'autant plus rayonnante.

III.

Pour se faire une idée exacte du moyen âge, il faut se libérer de tous les jugements de valeur déterminés par la polémique, dont l'origine remonte à la Renaissance et au siècle des lumières, et qui déforment son image jusque dans notre temps - mais il faut, il est vrai, se garder également des glorifications dues au romantisme, qui donnent au moyen âge un caractère pour ainsi dire canonique et ont empêché plus d'un esprit d'entrer sans préjugé en contact avec le présent.

Jugé avec le sentiment qu'ont du monde les temps modernes, le moyen âge apparaît facilement comme un mélange de primitif et de fantastique, de contrainte et de dépendance. Mais cette image n'a rien à voir avec la connaissance historique. La seule mesure valable qu'on puisse appliquer à une époque est la question de savoir jusqu'à quel point l'existence humaine s'y épanouit dans sa plénitude et y parvient à sa véritable signification, compte tenu des particularités et des possibilités qu'offre cette époque. Or ceci a eu lieu au moyen âge d'une manière qui le place parmi les époques les plus hautes de l'histoire.

Nous ferons ressortir ici particulièrement (et dans certains cas pour la seconde fois) quelques traits de son caractère général.

Le moyen âge foisonne d'une religiosité aussi profonde que riche, aussi puissante que délicate, aussi simple dans l'essentiel qu'originale et multiple dans les réalisations individuelles. Il va de soi que c'est précisément dans la force et la spontanéité de la vie religieuse que se trouvent aussi les possibilités les plus diverses d'erreurs et d'égarements.

On peut à peine surestimer le rayonnement religieux des nombreux cloîtres et de même l'influence qu'ont eue tant d'orants, de pénitents et de mystiques sur la conscience de l'époque. De ces sources jaillit un courant continu d'expériences, de sagesse et de certitude religieuses qui pénètre toutes les formes et toutes les couches de la vie. Une puissante exigence pousse l'homme médiéval à rechercher la vérité. Rarement autant qu'alors - à l'exception peut-être de la culture chinoise classique - une telle importance a été donnée à l'homme de la connaissance, au savant.

Mais la volonté de connaissance n'a pas la forme moderne de la recherche. Elle ne poursuit pas la réalité de la nature ou de l'histoire pour la fixer empiriquement et pour la dominer par la théorie. Mais elle se plonge dans la méditation de la vérité et, à partir de là, construit spirituellement l'existence. Les bases de la vérité elle-même lui sont données par l'autorité : autorité divine dans l'Écriture et la doctrine de l'Église, autorité naturelle dans les œuvres de l'antiquité. On développe ces principes fondamentaux qui permettent de comprendre les données de l'expérience et d'acquérir ainsi une foule de connaissances nouvelles. Mais l'attitude de la recherche proprement dite fait défaut. Lorsqu'elle se manifeste, elle donne facilement le sentiment d'être étrange, voire inquiétante. Il est caractéristique qu'Albert le Grand, bien qu'il soit considéré comme un saint, ait pris dans la légende le caractère d'un magicien.

Il faut encore ajouter que, pour la conscience élémentaire, l'existence est remplie de symboles.

L'homme médiéval en voit partout. Pour lui, l'existence n'est pas faite d'éléments, d'énergies et de lois, mais de formes. Les formes ont une signification propre, mais elles désignent au delà d'elles-mêmes quelque chose de différent, de plus haut et, en dernier lieu, la grandeur en soi, Dieu et les choses éternelles. Ainsi, chaque forme devient un symbole, elle dirige les regards vers ce qui la dépasse. On peut dire aussi, et plus exactement, qu'elle provient de quelque chose de plus haut qu'elle, situé au delà d'elle. Ces symboles se retrouvent partout : dans le culte et dans l'art, dans les usages populaires et dans la vie sociale. Ils font sentir leur effet même dans le travail scientifique ; on peut assez fréquemment remarquer, par exemple, que l'explication d'un phénomène ou le développement d'une théorie est influencé par un symbolisme des nombres, qui ne se découvre pas dans la chose elle-même, mais dans le développement formel de la démonstration. Dans les sommes philosophico-théologiques, on trouve non seulement les systèmes de ce qu'« est » l'existant, mais aussi de ce qu'il « signifie ». Et cette signification ne se rencontre pas seulement dans le contenu exprimé mais aussi dans les formes du développement.

Ici se révèle déjà un quatrième élément de la volonté fondamentale du moyen âge : l'élément artistique.

La formulation n'est pas seulement une façon de présenter un sujet, souhaitable, il est vrai, mais, en dernière analyse, accessoire, qui s'ajoute au fond, seul vraiment important : la recherche de la vérité est indissolublement liée à celle de la forme. Une « *quaestio* » étudie un problème : sa construction prouve qu'il est clairement posé, que le pour et le contre ont été bien pesés et les rapports avec le travail intellectuel des époques antérieures convenablement pris en considération. Mais en même temps, elle a aussi une valeur esthétique, comme un sonnet ou une fugue. Elle est non seulement une vérité énoncée, mais une vérité qui a pris forme. La forme en soi a quelque chose à nous dire sur le monde, tout au moins que la nature de celui-ci peut être exprimée sous une telle forme. Mais l'ensemble, édifié au moyen d'« articles », de « questions », de « parties », la « Somme », présente un ordre qui offre un refuge à l'esprit - non pas uniquement un livre de doctrine, mais une sphère d'existence, ample, profonde et ordonnée, de sorte que l'esprit s'y trouve chez lui, s'exerce à une discipline et s'y sent à l'abri.

Quant à l'autorité, il est non seulement courant, mais faux, de parler de manque de liberté. Le sentiment qui dicte ce jugement a pour origine l'expérience d'autonomie des temps modernes, acquis de haute lutte contre le mode de penser autoritaire du moyen âge, et aussi le ressentiment de ces mêmes temps modernes qui savent que la révolution est devenue pour eux un état permanent. Ainsi sous beaucoup de rapports, ils vivent des effets de la destruction, ce qui, à la longue, peut conduire à la barbarie. Et comme l'autorité est un élément fondamental non seulement de la vie humaine au temps de sa minorité, mais de toute vie humaine en général, même de la plus mûre, qu'elle est non seulement un secours pour le faible, mais aussi l'incarnation essentielle de la grandeur, la destruction de l'autorité doit engendrer sa caricature, c'est-à-dire, la violence.

Tout le temps que le sentiment de l'existence garde son unité (chez l'homme du moyen âge, celui-ci a le sentiment que l'autorité est non pas une entrave, mais une relation avec l'absolu, une permanence dans la vie terrestre. Le style de l'univers qu'elle lui permet de construire est d'une telle grandeur, sa forme d'une telle densité, ses structures vitales sont si multiples que, en comparaison, notre existence lui paraîtrait sans doute extrêmement primitive.

Mais tout ceci change de caractère lorsque, dans la seconde moitié du XIV^{ème} siècle et au cours du XV^{ème}, le sentiment de la vie se transforme. C'est alors que naît l'exigence de liberté individuelle de mouvement et, par là, le sentiment que l'autorité est une entrave.

FORMATION DE L'IMAGE DU MONDE DANS LES TEMPS MODERNES

I.

LA structure médiévale du monde, de même que l'attitude culturelle et humaine qui en est la base, commence à se désagréger au cours du XIV^{ème} siècle. Ce processus se poursuit pendant le XV^{ème} et le XVI^{ème} siècle et se condense au XVII^{ème} en une image aux contours précis.

Pour le comprendre, jetons de nouveau un regard sur les différents secteurs de la vie et de l'activité. Il est vrai que, ce faisant, nous ne devons pas considérer l'un des facteurs comme « cause » et les autres comme des effets - pas plus que nous n'avons le droit de le faire dans la description que nous avons précédemment donnée de l'image médiévale du monde. Il s'agit bien plutôt d'un ensemble où chaque élément porte et détermine chacun des autres ; il s'agit de l'existence, par conséquent, du sentiment de l'existence, de la façon de la comprendre et de la forme à lui donner.

Le mieux est sans doute de commencer par les origines de la science moderne.

Comme nous l'avons précédemment exposé, la science représentait exclusivement pour l'homme du moyen âge la recherche du vrai par l'étude des sources qui font autorité. Il le pénétrait, l'élaborait et il construisait l'image du monde avec les éléments qu'il trouvait là. Dès la seconde partie du XIV^{ème} siècle, et très nettement au XV^{ème}, un changement intervient. Le désir de connaître va directement à la réalité des choses. L'homme veut voir de ses propres yeux, examiner avec sa propre intelligence et parvenir à un jugement fondé par la critique, indépendamment des modèles antérieurs. Tel est le cas pour la nature : ainsi naissent dans les temps modernes l'expérimentation et la théorie rationnelle. Tel est le cas pour la tradition : ainsi naissent la critique humaniste et la science historique qui se fonde sur les sources. Tel est le cas pour la vie sociale : ainsi naissent la doctrine de l'Etat et le droit des temps modernes. Devenue domaine autonome de culture, la science se détache de l'unité, précédemment déterminée par la religion, que formaient la vie et l'œuvre, et elle se considère comme indépendante.

Un processus identique se déroule dans la vie économique. C'est même là qu'il se produit d'abord, dès la fin du XIII^{ème} siècle en Italie. Jusqu'alors, le commerce était lié à l'idée de condition sociale, ainsi qu'aux prescriptions corporatives, et l'interdiction canonique du prêt à intérêt avait rendu impossible ce que suppose toute activité d'entreprise économique, c'est-à-dire le crédit ; maintenant, le désir du gain devient libre et a en soi son propre sens. Ses limites ne se situent plus que dans une morale très élastique et dans les prescriptions d'un ordre juridique qui admet la concurrence économique.

De là naît le système économique capitaliste qui permet à chacun de posséder autant qu'il est capable de gagner, à condition de respecter les prescriptions du droit en

vigueur. Ses réalisations sont importantes dans la production comme dans la distribution des richesses. La propriété fait éclater les institutions sociales traditionnelles, ouvre l'accès à des situations et à des fonctions jusqu'alors réservées aux privilégiés. On voit se développer un domaine de culture autonome plus étendu : l'économie qui obéit à ses propres lois.

En ce qui concerne la politique, une transformation a lieu dans les attitudes fondamentales qui la soutiennent comme dans les normes qui la déterminent. Toujours la politique avait été la lutte entre des unités historiques puissantes, la conquête et l'organisation du pouvoir. Toujours aussi, elle avait été liée à l'injustice. Mais au moyen âge, elle s'était insérée dans l'ordre général, religieux et moral, dans l'interdépendance de l'Empire et de l'Eglise, l'un et l'autre expression de l'autorité divine qui soumettait ainsi les actes politiques à ses jugements de valeur : lorsqu'une injustice était commise, c'était avec une mauvaise conscience. Là aussi, un changement se produit. L'action politique paraît désormais, et toujours davantage, ne porter ses normes qu'en elle-même. Les buts qu'elle se fixe - non seulement pratiquement, mais encore par principe - sont exclusivement la conquête du pouvoir, le maintien et l'organisation du pouvoir. A son service, l'injustice s'accomplit non seulement avec une conscience tranquille, mais avec l'étrange sentiment d'un « devoir ». Machiavel exprime le premier ce caractère moral de la politique. D'autres le suivent. Le contemporain de Pascal, Thomas Hobbes, édifie une théorie de l'Etat qui fait de celui-ci le maître et le juge absolu de la vie humaine, considérée, quant à elle, comme un combat de tous contre tous. Ces idées ont pour bases pratiques les guerres sans fin entre les souverainetés nationales qui apparaissent partout, d'où, peu à peu, naissent les Etats nationaux modernes. La vitalité naturelle des peuples, la conscience qu'ils prennent de leur caractère et de leurs tâches propres, finissent par l'emporter sur les anciennes structures d'ensemble, la nouvelle mentalité politique étant le moyen autant que le résultat de ce processus.

Comme la transformation dans l'image générale du monde, celle qui s'accomplit dans les conceptions cosmologiques va très loin.

Selon l'ancienne représentation, le monde était une grandeur limitée. Mais sa finitude dans l'étendue était composée par son infini en intensité, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est-à-dire par un contenu symbolique absolu qui se manifestait clairement partout. L'ensemble du monde avait son archétype dans le Logos. Chacune de ses parties réalisait un aspect particulier de cet archétype. Les symboles particuliers étaient en rapport les uns avec les autres et formaient un ordre aux articulations multiples. Les anges et les bienheureux dans l'éternité, les astres dans l'espace cosmique, les choses de la nature sur la terre, l'homme et sa structure intérieure, aussi bien que les couches et les fonctions diverses de la société humaine - tout cela apparaissait comme une imbrication de symboles qui avaient une signification éternelle. Un ordre également symbolique dominait les différentes phases de l'histoire qui se déroulait entre son véritable commencement, la création, et sa fin tout aussi véritable, le jugement. Les divers actes de ce drame - les époques de l'histoire - se rapportaient les uns aux autres et, à l'intérieur de chaque époque, tout événement avait son sens.

Désormais, le monde commence à s'étendre et à faire éclater ses contours. On découvre qu'il se prolonge de tous les côtés. La volonté d'avoir affaire à des formes limitées, qui, auparavant, déterminait le caractère de la vie comme celui de l'activité, disparaît pour laisser place à une autre volonté, à laquelle ces dimensions élargies donnent uniquement

l'impression d'une délivrance. L'astronomie découvre que la terre tourne autour du soleil et, par là, la terre cesse d'être le centre du monde. Giordano Bruno expose dans ses fougues ouvrages la philosophie d'un monde infini, voire d'un nombre infini de mondes, et il met en question l'importance unique du monde donné.

Or l'apport de la nouvelle astronomie est si considérable, en corrélation si logique avec celui des autres sciences de la nature, que l'initié peut être persuadé que l'on a désormais exclu toute fiction et créé une image du monde uniquement calquée sur la réalité.

Il en va de même pour l'histoire. On met en doute la doctrine biblique d'un commencement et d'une fin absolus. Peu à peu se fait jour la représentation d'un processus historique venu d'un passé qui remonte toujours plus haut et se déroule dans un avenir toujours plus lointain.

L'étude des sources, des monuments et des vestiges de la culture fait apparaître un nombre considérable de circonstances et d'événements ; en s'interrogeant sur les causes et les effets, en pénétrant dans les structures de l'existence humaine, on découvre des rapports entre toutes choses. La durée illimitée et la multiplicité des événements font perdre leur portée à chacun de ceux-ci. Parmi tant d'incommensurable, un fait prend autant d'importance que l'autre, aucun n'ayant une importance absolue. Si la réalité dépasse toute mesure, les éléments disparaissent sur lesquels reposait la représentation médiévale d'un ordre : commencement et fin, contours et centre. En même temps que ces éléments, disparaissent aussi les degrés et les correspondances hiérarchiques qui s'établissent entre eux, de même que les symboles qui les soulignent et les prennent pour base. Il en résulte des rapports dans tous les sens, amplifiés à l'infini ; d'une part, ils laissent le champ libre, mais, d'autre part, ils refusent aussi à l'existence humaine une place qui, objectivement, soit bien la sienne. Elle reçoit un espace libre pour s'y mouvoir, mais elle n'a plus de demeure.

L'expérience cosmique de l'infini se poursuit dans l'espace terrestre lui-même. Tandis qu'auparavant l'homme s'était contenté des domaines connus - les domaines de l'univers antique, à peu de chose près - il n'a plus maintenant le sentiment que l'inconnu environnant lui soit interdit. Pour Dante, l'entreprise d'Ulysse qui veut naviguer en plein océan au delà des colonnes d'Hercule - c'est-à-dire le détroit de Gibraltar - est un crime qui le conduit à sa perte (*Div. Com., Enfer, XXVI, 94-142*).

L'homme des temps modernes éprouve l'attrait des terres nouvelles, le désir d'explorer l'aiguillon. Il commence à découvrir et à conquérir des continents vierges. Il sent qu'il lui est possible de se risquer dans le monde infini et de s'en rendre maître.

En même temps, la personnalité prend conscience d'elle-même, au sens des temps modernes. L'individu s'intéresse à son moi. Il devient objet d'observation et d'analyse psychologique.

L'attention s'éveille à l'égard de ce qui est humainement extraordinaire. Le concept de « génie » acquiert une importance capitale ; il est en corrélation avec le sentiment de l'infini du monde et de l'histoire qui commence à se manifester, et il constitue la norme que l'on applique à la valeur humaine.

Comme nous l'avons déjà dit, cette expérience se réalise de deux façons.

D'abord elle est conçue comme une liberté de mouvement et une affirmation de la personnalité. On voit apparaître ce type d'homme qui agit, ose et crée, maître de lui-même, porté par son génie, conduit par la fortune, récompensé par la renommée et la gloire.

Mais, par là même, l'homme perd aussi le lieu permanent, extérieur à lui qui était celui de son existence dans l'ancienne image du monde. Il éprouve alors le sentiment d'être abandonné, voire menacé, cette angoisse de l'homme moderne qui n'est plus celle de l'homme médiéval. Celui-ci éprouvait de l'angoisse, car telle est la part de l'homme, elle lui sera toujours donnée, même lorsque la science et la technique semblent lui apporter tant de sécurité. Mais la cause et le caractère de cette angoisse diffèrent selon les temps. Celle de l'homme du moyen âge dépendait sans doute de cette finitude du monde inscrite en marge, en apposition avec le besoin d'expansion de son âme, besoin qui retrouvait pourtant son apaisement dans ce monde transcendant où il se trouvait sans cesse réintroduit. L'angoisse de l'homme moderne, au contraire, est due pour une grande part au sentiment de ne plus avoir ni un lieu permanent symbolique, ni un refuge dont il soit immédiatement sûr, à l'expérience sans cesse renouvelée de ne trouver dans le monde aucun lieu d'existence qui convainque le besoin de son esprit.

II.

Lorsque nous nous interrogeons sur les éléments fondamentaux que présente la nouvelle image de l'existence, voici ceux qui semblent se dégager : Avant tout, le concept moderne de la nature. Il embrasse le donné immédiat, l'ensemble des choses avant que l'homme y porte la main, l'ensemble des énergies et des substances, des essences et des lois. Cet ensemble donne le sentiment d'être la condition préalable de toute existence, en même temps qu'une tâche pour la connaissance et l'action.

Mais « nature » signifie d'autre part un concept de valeur, c'est-à-dire la norme obligatoire, pour toute connaissance et toute action, de ce qui est juste, sain et parfait, le « naturel », précisément. De là les critères de l'existence valable, de l'homme naturel de la société de l'Etat de l'éducation, de la manière de vivre naturels tels qu'ils sont appliqués depuis le XVI^{ème} siècle jusque dans le courant du XX^{ème} (cf. par exemple le concept de « l'honnête homme » du XVI^{ème} et du XVII^{ème} siècle, l'homme naturel de Rousseau, le rationalisme de l'époque des lumières, la beauté naturelle du classicisme). Le concept « nature » exprime donc une valeur suprême et il n'est pas possible de remonter au delà. On considère comme définitif ce que l'on peut en déduire. Est justifié ce qui a un fondement « naturel ».

On n'entend pas dire par là que la nature puisse en soi être comprise. Elle porte bien plutôt le caractère mystérieux de cause originelle et de but dernier. Elle est « Dieu-nature », objet de vénération religieuse. On loue en elle une créatrice de sagesse et de bonté. Elle est la « nature maternelle » à laquelle l'homme s'abandonne avec une confiance absolue. Ainsi, le « naturel » a en même temps un caractère sacré et religieux. Ce sentiment trouve une expression parfaite dans le fragment « La Nature », extrait du *Journal de Goethe à Tiefert* (1782):

« Nature ! Elle nous enveloppe et nous embrasse. Nous sommes incapables de lui échapper et impuissants à pénétrer plus profondément en elle. Sans nous le demander sans nous en avertir, elle nous accueille dans le cycle de sa danse et nous entraîne avec elle jusqu'à ce que, épuisés, nous échappions à son bras.

Elle crée des formes éternellement nouvelles ; ce qui est n'a jamais été encore ; ce qui fut ne reviendra jamais - tout est nouveau et, cependant, toujours semblable.

Nous vivons dans son sein et lui sommes étrangers. Elle nous parle sans cesse et ne nous révèle pas son secret. Elle est constamment soumise à notre action sans que nous possédions aucun pouvoir sur elle.

Elle vit uniquement en ses enfants, et la mère, où est-elle ? Elle est l'unique artiste : de la matière la plus simple aux plus immenses contrastes ; sans apparence d'effort jusqu'à la plus grande perfection - jusqu'à la détermination la plus exacte, toujours recouverte d'un certain velouté. Chacune de ses œuvres a un caractère particulier, chacun de ses phénomènes, le concept le plus singulier, et tout ne fait qu'un...

Elle a pensé et elle réfléchit sans cesse, non pas comme un être humain, mais en tant que nature. Elle s'est réservé une pensée particulière qui embrasse tout et que personne ne peut deviner...

Elle fait jaillir ses créatures du néant et ne leur dit pas d'où elles viennent ni où elles vont. Elles n'ont qu'à marcher, elle connaît leur voie.

Tout est toujours là en elle. Elle ignore le passé comme l'avenir. Le présent est pour elle l'éternité. Elle est bonne. Je la loue avec toutes ses œuvres. Elle est sage et silencieuse. On ne peut lui arracher aucune explication ni lui prendre de force aucune libéralité qu'elle ne donne pas volontairement. Elle est rusée, mais dans une bonne intention, et le mieux est de ne pas remarquer sa ruse...

C'est elle qui m'a placé ici, c'est elle aussi qui m'emmènera. Je m'abandonne à elle, Elle peut faire de moi ce qu'elle voudra. Elle ne peut pas haïr son œuvre. Je n'ai pas parlé d'elle. Non, le vrai et le faux, c'est elle qui a tout dit. Elle est responsable de tout, c'est à elle qu'appartient tout mérite ».

L'expérience de la nature s'unit à celle de l'antiquité. Celle-ci constitue l'expression historique, mais pour toujours valable, de l'existence humaine telle qu'elle doit être. Le concept de classicisme représente, traduit sous la forme de culture, ce qui correspond au concept du naturel.

La représentation de la nature qui vient d'être esquissée, comme celle de l'antiquité, sont à l'égard de la Révélation dans un rapport tout autre que les représentations correspondantes du moyen âge. Pour celles-ci, la nature était la création de Dieu et l'antiquité une sorte de Révélation anticipée ; pour les temps modernes, toutes deux deviennent, dans une large mesure, des moyens pour séparer l'existence de la Révélation et pour montrer que cette dernière est sans réalité et même hostile à la vie.

Selon son être originel, à la fois corps et âme, l'homme lui-même appartient à la nature ; quand il prend conscience de ce fait et s'en rend maître, il sort du tout qu'il forme avec la nature et se pose en face d'elle. Cette expérience fonde un second élément essentiel pour l'interprétation de l'existence dans les temps modernes : la subjectivité.

Le moyen âge connaît aussi peu ce concept, dans sa signification spécifique, que celui de nature. Pour lui, cette dernière représente l'ensemble des choses dans leur ordre et leur unité, non pas comme un tout autonome cependant, mais comme la création du Dieu souverain. De même, le sujet est pour lui l'unité de l'être humain individuel, soutien de sa vie spirituelle, mais créé par Dieu et accomplissant la volonté divine. A la fin du moyen âge, et surtout à la Renaissance, commence une expérience du moi d'un caractère nouveau. L'homme prend de l'importance à ses propres yeux ; le moi, surtout le moi extraordinaire, génial, devient la norme pour la valeur de la vie.

La subjectivité apparaît avant tout comme « personnalité », forme humaine qui s'épanouit selon ses dispositions et son initiative propres. De même que la nature, elle est aussi un élément premier qui n'est pas mis en question. La grande personnalité, en particulier, doit être comprise à partir d'elle-même et justifie ses actes par son propre

tempérament. Les normes éthiques paraissent relatives quand elle est en jeu. C'est l'homme extraordinaire qui permet d'établir une norme appliquée ensuite à l'être humain en général ; l'éthique du bien et du vrai objectifs fait place à celle de l'authenticité et de la sincérité.

Si le concept de personnalité a pour origine le tempérament de l'être individuel vivant, ce qu'il pense reçoit son expression formelle dans le concept de « sujet ». C'est à lui qu'il faut rapporter les actes auxquels on attache une valeur, de même que l'unité des catégories qui déterminent celle-ci. Il trouve sa définition la plus vigoureuse dans la philosophie de Kant pour laquelle le sujet logique, esthétique, est un élément premier au delà duquel plus rien n'est concevable. Il a le caractère d'autonomie, il est fondé en soi et constitue le sens de la vie spirituelle.

Ce qui peut être déduit de la personnalité ou, le cas échéant, du sujet, est définitivement compris ; dès qu'une attitude se révèle conforme à la personnalité, elle est justifiée - en correspondance avec ce qui a été dit plus haut sur la connaissance tirée de la nature et sur la norme du naturel.

D'autre part, on ne prétend pas non plus par là que la personnalité et le sujet soient, quant à eux, intelligibles ; ils le sont tout aussi peu que la nature. Mais ce qui peut être compris et fondé à partir d'eux est dans l'ordre. C'est ainsi que la personnalité trouve son prolongement dans l'élément religieux. Le génie apparaît mystérieux, on le rapproche de l'idée des dieux. Dans le concept idéaliste de l'esprit, la subjectivité de l'individu s'unit à celle du Tout, à l'Esprit du monde, et apparaît comme son expression. Et de même que c'est Goethe qui, avec la pénétration la plus lucide, s'est fait le héraut de la personnalité, de son caractère spontané, débordant, intérieurement sûr de lui et de la chance qu'il représente, c'est de lui aussi qu'émanent les témoignages les plus dignes de foi sur l'expérience de l'Un-Tout.

Entre la nature et le sujet qui soutient la personnalité, se situe le monde de l'action et de l'œuvre humaines. Il repose sur ces deux facteurs comme sur ses pôles, mais il a à leur égard une indépendance toute spéciale. Celle-ci s'exprime dans un troisième concept particulier aux temps modernes : celui de « culture ».

Le moyen âge a créé des choses magnifiques et réalisé des institutions parfaites pour la vie en commun des hommes, donc une culture de tout premier ordre. Mais tout cela était considéré comme servant la création divine. Pendant la Renaissance, l'œuvre et celui qui la réalise acquièrent une importance nouvelle. Ils s'attribuent une signification qui, auparavant, était propre à l'œuvre divine. Le monde cesse d'être création et devient « nature » ; l'œuvre humaine n'est plus un service déterminé par l'obéissance à Dieu, mais une « création » ; l'homme, auparavant adorateur et serviteur, devient « créateur ».

En considérant le monde sous son aspect de « nature », l'homme le situe en soi ; en se concevant lui-même comme « personnalité », il se rend souverain de sa propre existence ; dans sa volonté de « culture », il entreprend de construire l'existence comme son œuvre propre.

L'origine de ce concept coïncide avec les fondements de la science des temps modernes. C'est de celle-ci que naît la technique, ensemble des procédés par lesquels l'homme devient capable de poser ses buts à son gré. Science, politique, économie, art, pédagogie se dégagent toujours plus consciemment non seulement des liens de la foi, mais aussi d'une éthique qui oblige universellement et ils se donnent une structure autonome en partant de leur nature propre. Bien que chacun de ces domaines particuliers se fonde ainsi en lui-même, ils sont, en principe, dans une relation réciproque qui s'établit à partir d'eux et les soutient en même temps. C'est la « culture », ensemble de l'œuvre humaine indépendante à l'égard de Dieu et de sa Révélation.

Cette culture aussi prend un caractère religieux. En elle se révèle le mystère créateur du monde. Par elle, l'esprit du monde prend conscience de lui-même et l'homme conçoit le sens de l'existence. « Celui qui possède la science et l'art a aussi une religion », dit Goethe dans ses *Xénies apprivoisées*.

A la question de savoir quels sont les modes d'existence, la pensée des temps modernes répond : la nature, le sujet-personnalité et la culture.

Ces trois phénomènes sont en corrélation. Ils se conditionnent et se parachèvent réciproquement. Leur structure représente une fin suprême au delà de laquelle il n'est plus possible d'aller. Elle n'a besoin d'aucun fondement venu d'ailleurs et ne supporte pas non plus de norme au-dessus d'elle.

III.

Les précédentes considérations ont brièvement indiqué ce que signifie, au point de vue religieux, la transformation de l'existence qui s'effectue du moyen âge aux temps modernes. Mais cette question a besoin encore d'une réponse plus précise. Pendant plus d'un millénaire, l'enseignement chrétien de l'Eglise a été la norme du vrai et du faux, de l'exact et de l'erroné. A la fin du moyen âge apparaîent un ordre des valeurs purement profane. Une nouvelle attitude se manifeste, hostile ou tout au moins indifférente à l'égard de la Révélation chrétienne, et détermine dans une large mesure le développement culturel. De plus, dans la lutte entre la pensée nouvelle et l'ancienne, celle-ci commet des maladresses qui lui donnent l'apparence d'être hostile à l'esprit. La foi chrétienne est donc de plus en plus réduite à une position défensive. Un certain nombre d'articles de foi paraissent entrer en conflit avec des résultats réels ou supposés de la philosophie ou de la science - pensons, par exemple, au miracle, à la création du monde, au gouvernement du monde par Dieu. De là naît l'apologétique des temps modernes comme genre littéraire et comme attitude spirituelle. Auparavant, la Révélation et la foi étaient la base incontestée et l'atmosphère de l'existence ; maintenant, elles doivent prouver leur prétention à la vérité. Mais même là où elle demeure, la foi perd sa tranquille évidence. Elle est tendue. Elle accentue, elle force sa voix. Elle ne se sent plus dans un monde qui lui appartient, il lui est devenu étranger, voire hostile.

Une problématique religieuse particulière naît du fait que la structure du monde de finie devient infinie. Pour parler plus exactement : Dieu perd sa place et, en même temps que lui, l'homme perd la sienne.

Auparavant, le séjour de Dieu était dans les hauteurs, dans l'empyrée, dans « le ciel ». Aujourd'hui encore, le mot inclut, entremêlées, la signification astronomique et la signification religieuse. Mais comment est-ce possible s'il n'y a plus de « hauteurs », plus de « là-haut » ? On pourrait dire que cette pensée était matérialiste, car Dieu est esprit et n'a pas de séjour mais ce serait exact dans l'abstrait. Pour la vie religieuse concrète, il a un séjour, celui où le situe la parole biblique « Gloire à Dieu au plus haut des cieux. » Les hauteurs du ciel sont l'expression cosmologique directe de la souveraineté divine et de l'existence humaine qui a atteint en Dieu sa plénitude. Mais si de telles « hauteurs » au-dessus du monde n'existent plus, puisque le monde n'a plus de contours ?

« Où » donc alors est Dieu ?

De même, en opposition avec la gloire de Dieu et la béatitude de l'homme, le séjour de la haine et de la damnation avait, auparavant, son expression cosmologique directe. Il était

situé le plus loin possible de l'empyrée, dans les profondeurs de la terre, là où déjà l'homme de l'antiquité situait le monde souterrain, l'Hadès. Mais si l'intérieur de la terre est une matière compacte, il n'y a donc rien de tel. Où est alors le lieu de la damnation ?

Or la même question s'adresse aussi à l'homme - où est sa place, non pas sa place directe, naturelle, comme l'a tout objet matériel, mais son lieu existentiel ?

Le moyen âge a répondu : c'est la terre, et la terre est le centre du monde. Ainsi se définissait la position de l'homme dans l'ensemble de l'être, sa dignité comme sa responsabilité. Mais la terre est chassée de sa position par les nouvelles connaissances astronomiques. D'abord elle perd la situation centrale sur laquelle était mis l'accent et elle devient une planète qui tourne autour du soleil ; puis le système solaire lui-même se résorbe dans l'immensité de l'univers et la terre devient une réalité qui en somme n'est plus considérée comme essentielle dans le système cosmique. « Où » donc alors l'homme situe-t-il son existence ?

Attardons-nous un instant à cette question, elle est très instructive. Le moyen âge avait considéré l'homme à deux points de vue. D'une part il était créature de Dieu, soumis à lui et complètement dans sa main - mais, d'autre part, il était porteur de l'image divine, ayant directement Dieu pour fin et une destinée éternelle. Absolument inférieur à Dieu, mais plus, résolument, que les autres créatures. La place que l'homme occupait dans le système du monde était l'expression de cette situation dans l'être. Le regard de Dieu embrassait l'homme sous tous ses aspects, mais l'homme aussi portait de toutes parts l'acte de sa domination spirituelle sur le monde. La transformation de l'image du monde remettait en question cette position de l'homme qui devenait de plus en plus un être contingent, situé « quelque part ».

Les temps modernes s'efforcent aussi, spirituellement, de déloger l'homme du centre du monde créé. Pour eux, il n'est plus situé partout sous le regard de Dieu qui embrasse le monde, mais il est autonome, libre de faire ce qu'il veut et d'aller où bon lui semble - et il a cessé aussi de représenter le centre de la création ; il n'est plus qu'une partie quelconque du monde. D'une part, la pensée des temps modernes exalte l'homme aux dépens de Dieu, contre Dieu, mais d'autre part, elle éprouve un plaisir destructeur à faire de lui un fragment de la nature qui ne se distingue pas fondamentalement de l'animal et de la plante. L'un et l'autre vont de pair et sont en corrélation étroite avec la transformation de l'image du monde. Ceci projette également une lumière sur un phénomène comme le procès de Galilée. On ne doit certes pas excuser son côté négatif, mais il est certain aussi qu'il ne fut pas seulement une expression de l'obscurantisme ecclésiastique. Tout au fond, il était provoqué par le souci qu'on avait des bases de l'existence, du séjour de Dieu comme de la place de l'homme. Sans doute, ces « lieux » sont-ils des symboles, mais un symbole est tout aussi réel qu'une substance chimique ou un organe physique. La psychologie contemporaine l'a reconnu et commence ainsi à reconquérir une connaissance qui allait de soi pour l'homme du moyen âge. On peut donc très bien se demander si l'ébranlement que cette transformation du monde a signifié pour l'existence humaine est déjà surmonté. Il ne le semble pas. L'image scientifique du monde est devenue plus exacte, mais l'homme ne s'y retrouve pas encore chez lui, semble-t-il, pas plus que, pour son sentiment spontané, Dieu ne se retrouve chez lui en ce monde.

A partir des considérations précédentes sur les éléments qui composent l'image du monde dans les temps modernes, des questions particulières se posent également à la foi chrétienne.

Qu'en est-il de Dieu et de sa souveraineté si l'homme moderne a raison dans son expérience de liberté ? Qu'en est-il de l'autonomie réclamée par l'homme si Dieu est, par essence, Dieu ? Dieu opère-t-il effectivement si l'homme a l'initiative et le pouvoir créateur, ainsi que le prétendent les temps modernes ? Et l'homme peut-il agir et créer si Dieu est à l'œuvre ?

Si le monde est ce que la science et la philosophie voient en lui, Dieu peut-il exercer son action dans l'histoire ? Peut-il gouverner par sa Providence et être le maître de la grâce ? Peut-il intervenir dans l'histoire et se faire homme ? Peut-il fonder un organisme - l'Eglise - qui se présente à l'égard des choses humaines avec une autorité divine ? Et d'autre part, l'homme peut-il avoir des relations véritables avec Dieu si l'Eglise possède l'autorité ? L'individu peut-il parvenir jusqu'à Dieu en toute sincérité si l'Eglise a autorité sur tous ?

Ces problèmes ont une influence sur la vie religieuse de l'époque.

Avant tout intérieurement. On pouvait se mettre d'accord avec soi-même et avec le caractère énigmatique de l'existence quand la situation du monde reçue d'une longue tradition donnait un sentiment de sécurité. Cette possibilité disparaît. L'homme est ébranlé, désagrégé, vulnérable aux questions que pose l'existence. Comme il en va toujours dans les périodes de bouleversement, l'agitation atteint les couches profondes de la nature humaine. Les émotions originelles s'éveillent avec plus de vigueur : l'angoisse, la violence, la volonté de posséder, la révolte contre l'ordre. Les paroles et les actes prennent un caractère élémentaire et inquiétant. Les forces religieuses fondamentales s'émeuvent aussi. A l'extérieur comme au dedans, on est plus directement sensible au divin et au sacré, puissances fécondes, mais aussi troublantes et destructrices. Dans cette atmosphère, les questions toujours actuelles sur le sens de l'existence, sur le salut et la damnation, sur le juste fondement des rapports avec Dieu, sur la bonne façon de diriger la vie, acquièrent une nouvelle intensité. Les contradictions intimes de l'homme, entre le besoin de vérité et la révolte contre elle, entre le bien et le mal, s'imposent de façon plus pressante à l'expérience. On prend conscience de tout ce que l'homme a de problématique.

Mais les tensions intérieures s'expriment aussi à l'extérieur, dans l'histoire, et alors naissent les grands mouvements religieux du temps, avant tout ceux que nous désignons sous le nom de Réforme et de Contre-Réforme.

Ceux-ci se rattachent d'abord à des problèmes de théologie, à des raidissements dans le système ecclésiastique, à des égarements dans la conduite de la vie - mais ils signifient aussi que la transformation générale exige d'être assumée à l'intérieur de l'existence chrétienne elle-même.

L'IMAGE DU MONDE DES TEMPS MODERNES SE DESAGREGE UN AUTRE APPARAÎT

I.

TELLE est à peu près, dessinée à très larges traits, l'image du monde dans les temps modernes. Il nous est possible de la voir plus nettement, car nous prenons conscience de ses limites, les temps modernes étant près de finir.

Jusqu'à une époque récente, les trois éléments que nous y avons distingués étaient tenus pour inaliénables. L'histoire intellectuelle de l'Europe, telle qu'on la présente ordinairement, considérait la nature reposant en elle-même, le sujet-personnalité

autonome et la culture créant selon ses propres normes, comme des idées que le but de l'histoire était de découvrir et de réaliser toujours plus, pleinement. Mais c'était une erreur, et beaucoup d'indices montrent que ces idées commencent à perdre de leur valeur.

Cette hypothèse n'a rien de commun avec les états d'âme courants de bouleversement et de fin du monde. Elle ne vise pas non plus à abandonner le bénéfice authentique qu'ont apporté l'expérience et le travail des temps modernes, en faveur soit d'un moyen âge transfiguré à la manière romantique, soit d'un avenir utopique et prestigieux. Ce bénéfice est immense pour la connaissance comme pour la domination du monde. Et si fatals que soient les amoindrissements, voire les destructions que la nature humaine a subis dans les temps modernes, personne ne niera la maturité féconde qu'elle a acquise alors.

Il ne s'agit donc ici ni de réprouver ni d'exalter, mais de reconnaître ce qui, dans les temps modernes, est signe de déclin, et ce qui s'annonce dans l'époque qui vient et qui n'a pas encore été nommée par l'histoire.

II

Si l'on demande qui, dans les temps modernes, a porté l'idée de nature à sa plénitude et à sa clarté classiques, nous répondons spontanément par le nom de Goethe. Nous avons pris connaissance du texte où elle a reçu une expression si forte. Mais l'homme d'aujourd'hui - ou, plus exactement, celui dont la vie et la culture ont leurs racines en deçà de la première guerre mondiale - sentira-t-il dans ce texte l'expression de sa propre relation avec la nature ? Je n'entends pas demander par là s'il serait capable de sentir la nature avec la même ferveur et la même noblesse que Goethe, mais bien si la qualité de son sentiment serait semblable à celle que Goethe a exprimée. Reconnaîtrait-il dans les paroles du *Journal* de Tiefert l'expression exceptionnelle de ce qu'il ressent lui-même sous une forme réduite et plus quotidienne ? Je crois que non.

Que notre relation avec la nature - et de même avec la personnalité et la culture - tende à s'éloigner de celle de Goethe, c'est là certainement la raison principale de la crise que traversent les rapports avec son œuvre, telle qu'elle s'est manifestée l'année dernière. Visiblement, cette œuvre ne peut plus signifier pour l'avenir - et déjà en bonne partie pour le présent - ce qu'elle a signifié pour l'époque qui a précédé la première guerre mondiale. Le Goethe que l'on avait pris en considération jusqu'alors était en relation étroite avec les éléments indiqués ci-dessus, c'est-à-dire avec l'attitude des temps modernes à l'égard du monde. Il appartient au passé dans la même mesure que cette relation. Mais sans doute ne voit-on pas encore nettement le Goethe qui aura une importance pour l'époque à venir. Toute grande œuvre passe par cette crise. Les premiers rapports avec elle sont directs, ils ont pour base la communauté des conditions historiques. Puis celles-ci disparaissent, et les premiers rapports en même temps qu'elles. Il s'ensuit une période d'éloignement, d'aversion même, d'autant plus sensible que le premier acquiescement était devenu plus dogmatique - jusqu'à ce qu'une autre époque retrouve de nouveaux rapports avec l'homme et l'œuvre à partir de ses nouvelles conditions. Qu'il en soit ou non ainsi, que cette renaissance s'accomplisse un plus ou moins grand nombre de fois et demeure vivante pendant des périodes historiques plus ou moins longues, c'est là ce qui détermine la valeur humaine de cette œuvre.

Si je ne me trompe, on aperçoit depuis quelque temps - à partir de 1930, peut-être - un changement dans les rapports avec la nature. Le sentiment qu'elle inspire à l'homme n'est plus celui d'une merveilleuse plénitude qui embrasse les choses dans son harmonie, est sagement réglée, accorde ses dons avec bienveillance, à laquelle il peut se fier. Il ne parlerait plus de « nature maternelle », elle lui paraît bien plutôt étrangère et dangereuse.

En face d'elle, l'homme de notre temps a cessé aussi d'éprouver les sentiments religieux qui se sont manifestés sous une forme claire et sereine chez Goethe, enthousiaste chez les romantiques, dithyrambique chez Hëlderlin. Il a traversé une crise de désenchantement. Peut-être faut-il en chercher la cause dans l'évanouissement du sentiment de l'infini tel que l'éprouvaient les temps modernes. Il est vrai que la science tend à des mesures sans cesse plus extrêmes de grandeur comme de petitesse, mais toujours celles-ci demeurent absolument limitées, et telle est aussi l'impression qu'elles donnent. La raison en est que ce caractère d'infini dont ont parlé un Giordano Bruno ou l'idéalisme allemand n'était pas seulement un concept de mesure, mais aussi et surtout un concept qualitatif qui désignait l'être originel, inépuisable et triomphant, le caractère divin du monde. Cette expérience devient de plus en plus rare. Ce qui détermine la nouvelle expérience paraît être, au contraire, le caractère fini du monde, précisément, mais celui-ci ne peut plus prétendre à la confiance absolue dont il a été parlé.

On n'entend pas dire par là que le monde n'inspire plus de sentiments religieux. D'autre part, le caractère fini dont on fait maintenant l'expérience ne désigne pas seulement une mesure limitée, mais concerne le contenu : l'existant, n'étant que fini, court un risque, un danger, devient par là, précisément, précieux et magnifique, éveille donc un sentiment d'inquiétude, de responsabilité, veut même que notre cœur y prenne part - sentiment pénétré de mystère, lui aussi, comme si tout cela, qui n'est que fini, nous adressait un appel, comme si, en son sein, se préparait quelque chose d'indicible qui a besoin de nous. Il est difficile de découvrir une ligne unique dans les mouvements religieux de notre temps qui, en outre, se contredisent souvent. De comprendre, par exemple, à quoi tend le sentiment religieux du Rilke de la dernière période et son rapport avec le risque de l'existence dans la philosophie existentielle, de comprendre aussi quels courants intérieurs se manifestent dans le caractère de gravité nouvelle donné au mythe et dans la découverte des couches profondes de l'âme. Que révèlent la grandeur dépouillée des théories physiques et, d'autre part, le titanisme de la technique politique contemporaine, rempli de possibilités comme de dangers ? On pourrait citer bien d'autres exemples encore.

En tout cas, l'homme n'a plus l'impression que le monde soit un tout où il se sent à l'abri. Ce monde est devenu quelque chose de différent, et c'est par là, précisément, qu'il acquiert une signification religieuse.

Bien plus : l'attitude qui est en train de se dessiner ou, plus exactement, quelque chose en elle - semble même refuser à la nature ce que Goethe a placé au centre de ses rapports avec elle, c'est-à-dire le respect ou - précisons encore - cette forme de respect qu'il a ressentie. Nous en avons la preuve dans cet ensemble de connaissances et de représentations, de capacités et de procédés que nous désignons par le mot « technique ». Celle-ci s'est lentement développée au cours du XIXème siècle, mais a été pendant longtemps le fait de générations humaines qui n'étaient pas « techniques ». Il semble que l'homme qui la subit soit sorti de l'ombre seulement au cours des dernières décades et définitivement pendant la précédente guerre. Cet homme n'a plus le sentiment ni que la nature soit une norme valable, ni qu'elle lui offre un refuge vivant.

Il la voit sans suppositions préalables, objectivement, sous la forme d'un espace et d'une matière pour une œuvre où l'on jette tout, peu importe ce qui en résultera, pour une œuvre de caractère prométhéen : être ou ne pas être, voilà ce qui est en cause.

Les temps modernes aimaient baser les normes de la technique sur leur utilité pour le bien-être de l'homme. Par là, ils dissimulaient les dévastations causées par leur manque de scrupules. Les temps qui viennent parleront, me semble-t-il, différemment. L'homme qui les vit sait que, en dernière analyse, ce qui est en jeu dans la technique, ce n'est ni l'utilité, ni le bien-être, mais la domination : une domination au sens le plus extrême de ce terme, qui s'exprime dans une nouvelle structure du monde. L'homme cherche à saisir les éléments de la nature comme ceux de l'existence humaine, ce qui représente des possibilités infinies d'édifier, mais aussi de détruire, surtout quand il s'agit de la nature humaine, beaucoup moins ferme et assurée en soi qu'on ne le pose généralement. Il y a donc là un danger absolu et croissant à l'infini, du fait que c'est l'« Etat » anonyme qui exerce son emprise. Ainsi, les rapports avec la nature portent le caractère d'une option suprême : ou bien l'homme réalisera comme il convient son œuvre de domination et alors celle-ci aura une immense portée - ou bien ce sera la fin. Ici aussi, il semble qu'on entrevoie un élément religieux, mais il n'a plus rien de commun avec la piété envers la nature de Giordano Bruno ou de Goethe. Cette religiosité est en corrélation avec la grandeur de l'œuvre et du danger qu'elle présente pour l'homme et pour la terre. Son caractère a pour origine le sentiment de profonde solitude éprouvé par l'homme au milieu de tout ce qu'on appelle « le monde », la conscience que l'on a d'arriver aux suprêmes décisions, la responsabilité, le sérieux, le courage.

III

Un changement correspondant semble s'accomplir dans les rapports avec la personnalité et le sujet.

La nature de celui-ci résidait naguère dans la conscience qu'avait l'individu d'être libéré des entraves du moyen âge, d'être devenu maître de lui-même dans une attitude d'autonomie. On en trouvait l'expression philosophique dans la théorie du sujet, fondement de toute intellection ; l'expression politique dans l'idée des libertés civiles ; l'expression vitale dans la pensée que l'individu était porteur d'une forme interne, ayant la capacité et l'obligation de s'épanouir à partir d'elle-même et de réaliser une existence qui n'appartint qu'à elle.

Mais cette pensée semble être liée à une structure sociologique particulière, la structure bourgeoise - le concept « bourgeois » étant pris dans son sens le plus large qui embrasse aussi bien l'homme épris de clarté rationnelle et de sécurité que son opposé, le romantique et le bohème, aussi bien l'homme moyen que l'homme d'exception, le génie. En corrélation avec la technique, une structure de nature différente entre en jeu, pour laquelle l'idée de personnalité créatrice qui édifie son propre moi et, également, celle de sujet autonome, n'est évidemment plus la norme.

On s'en rend compte par la forme qui lui est le plus radicalement opposée : l'homme de la masse. Ce mot n'a rien ici de péjoratif, mais désigne une structure humaine liée à la technique et au planisme. Comme elle n'a pas encore de tradition, comme elle doit même se frayer la voie contre les traditions valables jusqu'ici, elle se manifeste de la façon la plus sensible par son caractère négatif, mais, dans son essence, elle constitue une

possibilité historique tout comme d'autres. Elle n'apportera pas la solution aux problèmes de l'existence, et pas davantage elle ne transformera la terre en paradis, mais elle porte l'avenir - l'avenir le plus proche, jusqu'à ce qu'une autre lui succède. Or, naguère aussi, ils ont existé en grand nombre, ceux qui, foule informe, se distinguaient de l'individu hautement évolué, mais ils traduisaient le fait que, là où cet individu représentait la norme de la valeur, ce grand nombre d'êtres enchaînés par la vie quotidienne devait exister comme arrière-plan et comme terrain où l'autre enfonçait ses racines. Mais ils cherchaient, eux aussi, à devenir des individus et à se créer leur vie propre. La masse, au sens actuel, est quelque chose de différent. Elle ne constitue pas un grand nombre de formes particulières non évoluées et en puissance, elle se situe à priori dans une autre structure : celle de la loi de normalisation, soumise à la forme fonctionnelle de la machine. Ce caractère se maintient aussi dans ses individus extrêmement évolués. Bien plus, ces derniers sont expressément conscients de ce caractère, construisent son éthique et en font un style... Mais, d'autre part, la masse, entendue au sens indiqué, n'est pas non plus un phénomène de dévalorisation et de décadence, comme, par exemple, la plèbe de l'ancienne Rome ; elle constitue bien plutôt une structure fondamentale de l'histoire humaine qui peut parvenir à un complet épanouissement dans son être comme dans son œuvre - à condition, toutefois, que l'on ne prenne pas pour base de cette évolution la norme des temps modernes, mais celle qui convient à sa nature.

Pour un tel homme, il ne peut plus être question de personnalité et de subjectivité au sens développé ci-dessus. Il n'a pas du tout la volonté d'être particulier dans sa structure et original dans la conduite de sa vie, ni de créer autour de lui un milieu qui s'accorde totalement à lui et, autant que possible, à lui seul. Au contraire, il accepte les choses usuelles et les formes de la vie telles qu'elles lui sont imposées par les plans rationnels et les produits normalisés de la machine et, dans l'ensemble, il le fait avec l'impression que tout cela est raisonnable et juste, de même qu'il n'éprouve pas du tout le désir de vivre selon sa propre initiative. Il ne semble pas avoir le sentiment que la liberté intérieure et extérieure de mouvement soit une valeur primordiale. Bien plutôt, il s'insère dans l'organisation qui est la forme de la masse, comme si c'était là chose toute naturelle, et il obéit au programme, mode selon lequel est dirigé « l'homme sans personnalité ». Bien plus, l'instinct de cette structure humaine tend précisément à ne pas se distinguer en tant qu'individu, mais à rester anonyme, à peu près comme si la nature propre était le fondement de toute injustice et le commencement de tout péril. On pourrait objecter que le caractère personnel se révèle dans les chefs que produit ce type humain, nouvelle espèce de maîtres et de formateurs d'hommes. Mais - nous avons déjà effleuré cette question - ce ne serait pas exact, car le chef, étant en corrélation avec la masse, semble précisément se caractériser par ce trait qu'il est non pas une personnalité créatrice dans l'ancien sens du terme, non pas une individualité, qui s'épanouit dans des conditions exceptionnelles, mais le complément du grand nombre, ayant une autre fonction, mais la même nature que ceux-là.

Autre chose encore se rattache à ce qui vient d'être dit : le sentiment que l'homme a un être propre, une sphère propre, ce qui était précédemment la base de tout comportement social, disparaît toujours davantage. Il semble de plus en plus naturel de considérer les êtres humains comme des objets, depuis les modes innombrables d'« appréhension » par l'administration et la statistique, jusqu'aux violations inconcevables de l'individu, de groupes et même de peuples entiers. Et cela non seulement dans les

nécessités et les paroxysmes de la guerre, mais comme forme normale de gouvernement et d'administration.

Il semble cependant que l'on ne rende pas justice à ce phénomène quand on ne le considère qu'à certains points de vue comme la disparition du respect ou le manque de scrupules dans l'emploi de la force. Certes, il en est bien ainsi, mais ces déficiences morales ne se présenteraient pas à un tel degré et ne seraient pas acceptées aussi simplement par les intéressés, si tout ce processus n'était porté par une transformation structurelle dans l'expérience du moi propre et, également, de ses rapports avec le moi propre d'autrui.

Tout ceci peut avoir une double signification. Ou bien l'individu se résorbera dans les collectivités et deviendra un simple chargé de fonctions, danger terrible qui monte, menaçant, de tout ce qui se passe - ou bien l'individu s'adaptera certes à ces grandes structures de vie et de travail en renonçant à une liberté de mouvement et de formation individuelle qui n'est plus possible, mais pour se concentrer dans son moi essentiel et sauver d'abord ce qui est primordial.

Il n'est pas sans intérêt de souligner que le mot « personnalité » tend à disparaître de l'usage quotidien et qu'il est remplacé par le mot « personne ». Celui-ci a un caractère presque stoïcien. Il ne s'applique pas à un épanouissement, mais donne une définition. Il désigne non pas la richesse intérieure, voire des dons extraordinaires, seulement quelque chose de strict et d'austère, mais qui peut être maintenu et développé dans chaque être humain, le caractère d'unicité qui ne procède pas de dispositions spéciales et d'une situation favorable, mais de l'appel de Dieu. L'affirmer, l'imposer n'est pas affaire d'arbitraire ou de privilège, c'est se montrer fidèle au devoir fondamental de l'homme. Ici, l'homme s'arme contre le danger menaçant venu de la masse comme des collectivités, pour sauver d'abord ce minimum qui seul lui permet encore de garder sa qualité d'homme. C'est de là que devra partir la nouvelle conquête de l'existence par l'homme et pour l'humain, qui représente la tâche de l'avenir.

Mais on ne peut pas parler de la masse sans s'interroger également sur sa signification positive. On voit aussitôt tout ce qui doit disparaître sans retour, si la forme qui détermine l'humain n'est plus l'individu pleinement développé, mais le grand nombre des êtres semblables. Il est beaucoup plus difficile de dire quelles nouvelles possibilités humaines s'ouvrent là. Et ici, il faut que l'individu comprenne qu'il ne doit pas partir du sentiment qu'il éprouve involontairement, dont les critères se situent souvent encore dans le passé. Il doit, bien plutôt, se dépasser d'un effort résolu et s'ouvrir à ce qui peut-être le menace lui-même dans sa nature formée par l'histoire.

Et d'abord, en quoi consiste le fait humain essentiel ? C'est d'être une personne. Appelée par Dieu et donc, apte à répondre d'elle-même et à intervenir dans la réalité en vertu d'une force intérieure qui la rend capable de poser un commencement. C'est ce fait qui rend chaque homme unique. Non parce qu'il aurait des dons qui n'appartiendraient qu'à lui, mais dans ce sens clair et absolu que chaque individu, formant un être en soi, est, comme tel, inamissible, irremplaçable, inaliénable. Mais s'il en est ainsi, il est bon que cette unicité se répète souvent. Il est bon qu'il existe beaucoup d'êtres humains et qu'en chacun d'eux s'offre cette chance de la personne. Les objections s'aperçoivent immédiatement. Il est facile de comprendre dans quel sens on peut dire que cent êtres humains sont moins qu'un seul, les grandes valeurs demeurant toujours attachées à une minorité. Cependant, il y a là un danger : celui de glisser de ce qui appartient à la

personne, dans son sens strict, au domaine de la vie jaillissante, du don et de l'originalité, du beau et de la haute valeur culturelle. La parole : « Que sert à l'homme de conquérir le monde entier si son âme souffre dommage ? » renferme un enseignement important sur ce point. La « conquête du monde » comporte toutes les valeurs de la culture humaine : la plénitude vitale, la richesse de la personnalité, « l'art et la science » sous toutes leurs formes. Ce texte leur oppose le dommage causé à l'âme ou son salut et, par là, il faut entendre l'option de la personne : la façon dont l'homme répond à l'appel de Dieu qui fait de lui une personne. Devant ce fait « le monde entier » disparaît. De la limitation que l'accroissement de la masse apportera à toutes les valeurs de la personnalité et de la culture, avons-nous donc le droit de tirer un argument décisif contre elle ? Avons-nous le droit, parce que le niveau de culture de mille individus sera fatalement moindre que celui de dix, de dire qu'il n'est pas bon que mille individus naissent, mais dix seulement ? Les chances de la personne ne sont-elles pas un absolu devant lequel doivent s'effacer les autres considérations ? Il y a là une occasion pressante, pour l'individualiste des temps modernes, de se demander jusqu'à quel point il a donné une valeur absolue à ses conditions personnelles d'existence que, naturellement, il a le droit de justifier.

Ainsi donc, au lieu de protester contre l'avènement de la masse au nom d'une culture représentée par des personnalités, mieux vaudrait se demander où se situent les problèmes humains de cette masse. Ils résident en ceci : le nivellement qu'apporte le grand nombre conduira-t-il uniquement à la perte de la personnalité, ou bien aussi à celle de la personne ? On peut accepter la première éventualité, non la seconde.

Mais les chances de la personne peuvent-elles être maintenues dans la masse ? Bien plus : peuvent-elles prendre un caractère particulièrement urgent ? Ce ne sont pas les normes de l'ancienne culture de la personnalité, mais les normes de la masse elle-même qui doivent répondre à cette question. Et là, on peut bien admettre que, par le renoncement à la plénitude de l'ancienne culture, à sa richesse et sa liberté, ce qui est véritablement « personne », le face à face avec Dieu, la dignité inaliénable, le caractère irremplaçable de la responsabilité, se présenteront avec une force et une clarté qui n'étaient pas possibles auparavant. Si étrange que cela paraisse : cette même masse qui porte en elle le danger d'être complètement dominée et exploitée, a aussi la possibilité de conduire la personne à sa complète majorité. Il est vrai qu'en même temps, des tâches sont imposées que nous sommes encore à peine capables de soupçonner : une libération interne, une ascèse venue de l'intérieur, un endurcissement contre les forces anonymes qui grandissent dans des proportions toujours plus énormes.

A cela s'ajoute une deuxième considération :

Si nous ne voulons pas seulement envisager les événements des siècles précédents comme un mouvement vers la fin, nous devons reconnaître en eux une signification positive. Cette signification - nous reviendrons là-dessus - réside dans l'œuvre de domination du monde qui nous est inéluctablement imposée. Les exigences de cette œuvre seront si immenses que les possibilités de l'initiative individuelle et la coopération d'hommes formés selon les principes individualistes ne pourront y répondre. Seule une autre attitude provoquera l'union des forces et l'unité de réalisation nécessaires. Mais c'est précisément cette attitude qui se manifeste quand l'homme des temps qui viennent renonce aux particularités, adopte une forme commune comme allant de soi, et de même quand il abdique avec la même facilité l'initiative individuelle et se subordonne à l'ordre. Ce processus s'accomplit aujourd'hui en privant à tel point l'homme de sa dignité, en lui faisant une telle violence que l'on court le danger de ne pas voir son sens positif. Mais il existe. Il réside dans la grandeur de l'œuvre à laquelle

correspond une grandeur de l'attitude humaine, c'est-à-dire une solidarité complète aussi bien à l'égard de l'œuvre qu'à l'égard du compagnon de travail. Dans un entretien sur l'éducation morale de nos jeunes contemporains, comme on se demandait ce qu'ils pouvaient considérer comme immédiatement donné, il n'y eut qu'une seule réponse : la camaraderie. On pourrait tenir celle-ci pour une survivance, une forme qui demeure lorsque toutes les valeurs ont perdu leur contenu. Mais elle peut et doit être aussi, me semble-t-il, interprétée comme un signe de ce qui est en devenir : la camaraderie dans l'existence, dans l'œuvre future et dans le péril futur de l'humanité. Si cette camaraderie est entendue à partir de la personne, elle représente la grande valeur humaine positive de la masse. En partant d'elle - toujours dans les conditions transformées qu'apporte cette masse - les différentes valeurs humaines de bonté, de compréhension et de justice peuvent être reconquises.

C'est aussi en partant de là qu'il faut sans doute repenser les valeurs démocratiques tellement discutées. Chacun ressent la crise profonde qu'elles subissent et qui provient de ce que ces valeurs ont reçu leur empreinte historique dans l'atmosphère culturelle de la personnalité. Elles expriment la prétention de ceux qui font partie du grand nombre à devenir chacun une personnalité. Mais précisément par là, elles supposent un nombre relativement petit ; pour cette raison, il est manifeste que le véritable esprit démocratique n'est possible en ce sens que dans de petits pays, et dans de grands pays seulement s'ils disposent encore d'un vaste champ libre. Mais les valeurs démocratiques seront-elles repensées et vécues selon le caractère existentiel, strict et rigoureux, de la personne - de cette personne qui fait partie de la masse ? Voilà ce qui décidera de leurs possibilités d'avenir.

C'est si l'on échoue que se présentera la deuxième et terrible possibilité, c'est-à-dire de voir l'homme succomber aux forces anonymes.

Il faut encore réfléchir à un autre point. Les normes de l'existence humaine reposaient, en remontant loin dans les temps modernes, sur la représentation de l'homme « humain ». Ce mot n'exprime pas un jugement moral, mais désigne une structure qui peut se déterminer de façon positive comme de façon négative. Elle apparaît au cours de l'évolution historique en différentes images : l'homme de l'antiquité, l'homme du moyen âge, l'homme des temps modernes, ce dernier jusqu'à une limite difficile à tracer, vers le tournant du siècle. Ces images se distinguent très nettement l'une de l'autre ; cependant, elles ont un trait commun - précisément ce qu'on entend par le concept de l'« humain ». Peut-être peut-on le définir comme le fait que le champ d'action de cet homme coïncidait avec son champ d'expérience. Ce qu'il embrassait, c'étaient, pour l'essentiel, les choses de la nature telles qu'il pouvait les voir, les entendre, les saisir avec ses sens. Ce qu'il produisait, c'était, pour l'essentiel, ce que produisaient ses organes élargis, renforcés par ces aides que nous nommons instruments. Leur effet d'accroissement était parfois très grand ; l'antiquité et le moyen âge connaissaient déjà des principes mécaniques et les temps modernes ont immédiatement entrepris de les développer par la science et la technique. Malgré cela, ces effets, jusqu'à une période avancée des temps modernes, n'étaient pas essentiels, n'étaient pas capables de transformer toute la situation au delà de ce que l'homme peut saisir par les organes de ses sens, se représenter par l'imagination et dont son sentiment pouvait faire l'expérience. C'est ainsi que son vouloir et son pouvoir étaient en harmonie avec sa structure, corps et âme. Et de même pour la nature immédiatement donnée, car ce qu'il faisait utilisait les énergies de celle-ci, mettait en valeur ses éléments, développait ses formes, mais laissait pour l'essentiel son contenu intact. L'homme la dominait en s'insérant en elle.

Ce rapport de mesures - naturellement très élastique - cette harmonie du vouloir et du pouvoir avec le donné immédiat, cette possibilité pour l'homme de parcourir le cycle de ses connaissances et de ses réalisations, c'est là ce qu'on entend par le mot « humain ». Puis les rapports se transforment. Le champ de la connaissance, du vouloir et de l'action de l'homme dépasse, d'abord dans certains cas, puis de plus en plus fréquemment, et enfin absolument, le domaine de sa structure immédiate. Par ses connaissances intellectuelles et scientifiques, l'homme sait considérablement plus qu'il ne peut voir par ses sens ou seulement se représenter : pensons aux ordres de grandeur de l'astronomie. Il est capable de projeter et de réaliser des choses qu'il ne peut absolument plus sentir : pensons aux perspectives ouvertes par la physique. Par là, ses rapports avec la nature se transforment. Ils perdent leur caractère de spontanéité, deviennent indirects, passent par l'intermédiaire du calcul et des appareils. Ils perdent leur caractère concret, ils deviennent abstraits et formels. Ils perdent leur caractère d'expérience, ils deviennent objectifs et techniques.

Mais par là, les rapports de l'homme avec son œuvre se transforment aussi. Ils deviennent également en grande partie indirects, abstraits et objectifs. Dans une large mesure, l'homme n'est plus capable d'en faire l'expérience, il ne peut plus que calculer et contrôler. Mais d'autre part, l'homme est pourtant ce que l'expérience fait de lui - qu'est-il donc si le contenu de ses actes ne peut plus être pour lui objet d'expérience ? Donner un enjeu pour ce que l'on fait, faire passer l'acte objectif au plan de l'appropriation morale - voilà ce qu'est la responsabilité. Que devient-elle si le processus n'a plus une forme concrète, mais se perd dans des formules et des appareils ? Nous nommons « non-humain » l'homme qui vit ainsi. Ce mot non plus n'exprime pas un jugement moral, pas plus que le mot « humain ». Il désigne une structure devenue historique et de plus en plus fortement marquée - cette structure dans laquelle le champ d'expérience de l'homme est foncièrement dépassé par son champ de connaissance et d'action.

Mais par là se transforme - et ainsi nous revenons encore une fois sur ce que nous avons déjà discuté - l'image de la nature elle-même. Elle aussi peut de moins en moins être atteinte, représentée, expérimentée.

Ce que Giordano Bruno et Montaigne, Rousseau et Spinoza, Goethe et Hölderlin, et même encore les matérialistes de la fin du XIX^{ème} siècle, entendaient par le mot « nature », c'était l'ensemble des choses et des processus que l'homme rencontrait autour de lui et qui, à partir de là, s'étendaient en des connexions de plus en plus vastes ; la structure de ces formes et de ces processus immédiatement donnés qui se trouvait avec lui en un rapport de mesure harmonieux. Ils étaient là, accessibles, vivants objets d'expérience - maintenant, tout commence à reculer dans l'inaccessible. Certes, dans le sens précédent aussi, la nature était « mystérieuse », même « en plein jour », mais son mystère était un prolongement de celui de l'homme, à tel point qu'il pouvait s'adresser à elle comme à la « nature maternelle ». Elle était habitable, même s'il y trouvait, outre la naissance et la nourriture, la douleur et la mort. Maintenant, la nature devient complètement étrangère et ne permet plus de rapports directs avec elle. Pour une large part, elle ne peut plus être pensée de façon concrète, mais seulement encore dans l'abstrait. Elle devient de plus en plus un ensemble compliqué de relations et de fonctions que l'on peut saisir seulement par des signes mathématiques, portée par quelque chose qu'on ne peut plus désigner sans équivoque.

Dans une large mesure aussi, cette nature ne peut plus être sentie, sinon avec des sentiments très atténués, à la limite du possible : comme une chose absolument étrangère à notre expérience et à nos invocations. Bien que, là aussi, il faille se montrer prudent. Là aussi résident vraisemblablement des possibilités et des obligations. Elles

pourraient signifier que la limite de l'expérience recule, que la grandeur des choses et les effets, qui n'étaient pas éprouvés auparavant, arrivent jusqu'à notre expérience. Mais elles pourraient vouloir dire aussi qu'un mode de sentir indirect se développe, qui fait entrer dans la vie de l'homme ce qui jusqu'à présent, ne pouvait être pensé qu'abstraitement. Mais, avant tout, il faudra se montrer vigilant et prendre au sérieux ses responsabilités en ce qui concerne les problèmes de la personne abordés ci-dessus et dont il sera encore question.

Reprenant la dénomination choisie pour l'homme, nous dirons que cette nature n'est plus la « nature naturelle » d'où procède le concept du « naturel », au sens d'immédiatement évident et qui s'entend de soi, mais la « nature non-naturelle » - ce mot n'étant pas considéré non plus comme l'expression d'un jugement, mais comme simple définition.

Bien entendu, la fleur sur la table reste cette beauté épanouie et odorante qu'elle était auparavant ; le jardin est toujours le domaine du jaillissement spontané à proximité de l'homme ; la montagne, la mer et le ciel étoilé se présentent toujours à l'être sensible avec la grandeur libératrice de leurs aspects. Bien que, ici aussi, il faille être attentif aux effets de la « technique » - ce mot étant pris dans sa signification la plus large - pour la culture des plantes, les moyens de communication et tout ce qui tend à faire disparaître partout la libre nature, au sens premier du terme.

Il va de soi que les efforts pour reconquérir ce qui est « conforme à la nature » dans la manière de vivre et le traitement des maladies, l'éducation et la culture, gardent leur pleine signification. Egalement, au nom de la plus élémentaire légitime défense, l'homme doit s'efforcer de recouvrer le caractère premier de son être, esprit et corps, de se retrouver chez lui dans le monde perdu des symboles. Il en va de même pour toutes les exigences qui se sont manifestées dans les efforts des dernières décades.

Mais tous ceux qui ont porté leur effort sur ce problème ont bien conscience qu'il réclame une solution. Sera-t-elle romantique, par un retour à des rapports avec la nature tels qu'ils étaient dans le passé et qui n'existent plus, ou bien alors réaliste, en accord avec ce qui vient ? Et de telle sorte que le caractère naturel soit non seulement sauvé de justesse, comme c'est le cas dans les diverses « réformes » isolées et stériles, mais conquis au sein des éléments nouveaux eux-mêmes, et développé en partant de là ? Tâches qui sont également en étroite connexion avec celles que nous avons reconnues à l'égard de la personne. Ces deux phénomènes - l'homme non-humain et la nature non-naturelle - constituent un rapport fondamental sur lequel s'édifiera l'existence qui vient. C'est dans cette existence que l'homme sera capable de pousser sa domination sur le monde jusqu'à ses dernières conséquences, en se proposant des buts à son gré, en désagrégeant la réalité immédiate des choses pour en utiliser les éléments à la réalisation de ses desseins - sans prendre en considération les intangibles, quels qu'ils soient, qui avaient leur origine dans l'image antérieure du monde et de la nature.

IV

Déjà il n'était pas facile de parler du changement qui s'est accompli dans les rapports avec la nature et avec la subjectivité des temps modernes. Nous sommes impliqués dans ce processus, or la contemporanéité avec un devenir non seulement rend son image fluide, mais exige de celui qui l'étudie une prise de position. Il ne peut comprendre ce devenir qu'en lui reconnaissant une valeur ou en le refusant. C'est pourquoi reconnaître

ce qui se passe, c'est en même temps faire une option au sujet de sa propre activité et son propre être. Ainsi donc, ce qui a été dit jusqu'à présent n'était déjà pas facile à dire, mais il sera encore plus difficile de formuler ce qui se passe pour la culture.

Dans les rapports avec elle aussi, un changement s'accomplit. Et il ne consiste pas seulement dans la découverte de nouveaux objets et de nouvelles méthodes, dans un accroissement des possibilités et des tâches - tout le caractère de ce qui se nomme « culture » paraît se modifier.

Hommes d'aujourd'hui, nous avons peine à prendre conscience de ce qu'a représenté le travail culturel pour le début des temps modernes. Un printemps existentiel faisait irruption, d'une plénitude surabondante et d'une confiance effrénée en l'avenir. Les mathématiques et les sciences naturelles se développaient et progressaient rapidement. On découvrait l'antiquité et l'histoire commençait son travail illimité. L'intérêt pour l'homme s'éveillait, on observait la multiplicité des phénomènes humains et on créait, par l'analyse et l'intuition, l'anthropologie et la psychologie. Les sciences politiques considéraient la communauté humaine comme un grand être vivant, étudiaient son devenir, la multiplicité de ses formes et les conditions de sa durée. La philosophie se libérait de ses liens avec l'état ecclésiastique, se transformait en une interrogation que l'homme adressait directement aux phénomènes du monde. L'art dans toutes ses manifestations, architecture, arts plastiques, peinture, poésie, drame, devenait également un domaine autonome et produisait une multitude infinie de formes. Les Etats nationaux se constituaient avec le sentiment intense de leur force. On prenait possession de la terre avec une hardiesse exaltante. On découvrait des océans et des terres, on organisait le système colonial. Enfin, pensons à toutes les découvertes, à toutes les constructions que nous nommons techniques, inconcevables pour les époques antérieures et qui donnent à l'homme la domination sur la nature, indissolublement unies à l'économie des temps modernes, dans laquelle un désir de gain que rien n'entrave crée le système capitaliste aux articulations multiples. Tout cela fut comme une explosion de forces inconnues venues de profondeurs jusqu'alors fermées. L'homme faisait l'expérience du monde et, par le monde, l'expérience de lui-même d'une manière toute nouvelle. Il était pénétré de la conviction invincible que l'essentiel commençait, pour lequel tout ce qui avait précédé n'était qu'une préparation ou un obstacle. L'homme des temps modernes est convaincu qu'il se trouve enfin face à la réalité. Maintenant, les sources de l'existence vont s'ouvrir à lui. La nature a révélé des énergies qui s'allient à celles de sa propre nature et la vie se réalisera dans toute son ampleur. Les différents domaines de la connaissance, de l'action et de la création se construiront selon leurs lois propres, un domaine s'ajoutera à l'autre, un ensemble d'une plénitude et d'une unité imposantes, précisément « la culture », se développera, et c'est en lui que l'homme trouvera sa plénitude.

La foi des temps modernes dans le progrès que la logique de la nature humaine et de l'œuvre humaine engendrera indubitablement, est l'expression de cet état d'esprit. Les lois de la nature, la structure psychologique et logique de la vie humaine, les rapports des individus entre eux, de même que les modes de comportement des collectivités sociologiques - tout cela est tel que sa nécessité intérieure le pousse vers un devenir meilleur.

Notre attitude n'est plus celle-là. Au contraire, nous comprenons toujours plus clairement que les temps modernes se sont fait illusion.

Ceci ne veut pas dire que nous critiquions sa culture. On l'avait déjà fait auparavant. Au moment où son évolution connaît un essor triomphal, la critique s'exerce contre elle

sous toutes les formes, depuis l'attitude pédagogique pleine de confiance jusqu'au pessimisme sceptique. A l'apogée de l'évolution européenne, née de la Renaissance et du baroque, Rousseau dit qu'à partir d'une limite vite atteinte, la culture est, d'une façon générale, un mal, et il invite au retour à la nature qui seule est vraie et innocente. Mais de telles prises de position n'ont finalement pour but que de tenir dans une juste mesure l'évolution générale : celle-ci n'est pas vraiment mise en question. Seule la critique chrétienne va plus loin. La Révélation lui a appris que l'homme risque de se perdre par le monde et par son œuvre, elle sait qu'il n'y a qu'un « unique nécessaire » et ainsi, elle voit ce que recèle l'optimisme inspiré par le progrès, d'abord enthousiaste, puis devenu un dogme. Elle reconnaît l'erreur de l'idée d'autonomie, elle sait que l'édification d'une culture qui écarte Dieu ne peut pas réussir, pour la simple raison que Dieu existe. Mais le doute et la critique viennent de la Révélation, c'est-à-dire qu'ils se situent en dehors de la culture elle-même. Ainsi donc, ils ont raison, mais ils demeurent historiquement inefficaces.

Aujourd'hui, le doute et la critique viennent de la culture elle-même. Nous ne lui faisons plus confiance. Nous ne pouvons plus admettre, comme l'ont fait les temps modernes, qu'elle soit un espace vital essentiel et une structure vitale à laquelle on peut se fier. Pour nous, elle n'est absolument plus, en tant qu' « esprit objectif », l'expression de la vérité existentielle. Au contraire, nous sentons un désaccord entre elle et nous. Nous devons nous mettre en garde contre elle. Et non seulement parce qu'elle présenterait des déficiences ou serait dépassée historiquement, mais parce que sa volonté fondamentale et son image idéale sont fausses. Parce que, en définitive, on ne peut pas faire confiance à l'œuvre humaine ainsi que l'ont fait les temps modernes - pas plus à elle qu'à la nature.

Certainement, une telle critique doit demeurer consciente de ses sources d'erreur. Il se pourrait qu'elle exprimât le pessimisme d'un peuple qui considère son effondrement comme un absolu, ou bien le sombre état d'âme de l'Occident sentant qu'il a vieilli et que la direction a maintenant passé à des peuples plus jeunes. Néanmoins, cette constatation paraît exacte.

D'après la conception des temps modernes, la culture est quelque chose de « naturel ». Non pas au sens direct puisque, précisément, elle repose sur la capacité qu'a l'esprit de se dégager de sa connexion avec la nature et de se dresser en face d'elle. Mais au sens des temps modernes, la nature et l'esprit forment un tout ; le tout, absolument, le monde, dans lequel tout se déroule selon des lois suprêmes et qui, pour cette raison, est nécessaire et bon. C'est cette conviction qui fonde l'optimisme des temps modernes à l'égard de la culture.

Mais l'évolution de l'histoire a prouvé que cette opinion est une erreur. L'esprit humain est libre de faire le bien comme de faire le mal, d'édifier comme de détruire. Et cet élément négatif n'est pas un élément antithétique · nécessaire dans le processus d'ensemble, il est négatif au sens propre du terme : on l'accomplit quoiqu'il ne soit pas nécessaire de l'accomplir, quoique autre chose, quelque chose de licite, eût pu être accompli. Et c'est précisément ce qui s'est passé pour ce qui a une importance capitale et dans la plus large mesure. Les choses ont suivi un mauvais chemin, les faits le montrent. Notre temps le sent et s'en inquiète au plus profond de lui-même. Mais c'est là aussi que réside sa grande chance : pouvoir faire une percée dans l'optimisme des temps modernes et voir la vérité.

De nombreux éléments de la situation actuelle nous le montrent. Nous en indiquons quelques-uns.

Et d'abord le fait - il se dessine en traits de plus en plus distincts - que la culture des temps modernes, sciences, philosophie, pédagogie, sociologie, littérature, a vu l'homme sous un jour faux, non seulement dans ses détails, mais dans son principe et, par là, dans son en-semble.

L'homme n'est pas cet être dont le positivisme et le matérialisme nous tracent l'image. Pour ceux-ci, il « évolue » à partir de la vie animale qui, de son côté, est produite par on ne sait quelles différenciations de la matière. Mais malgré tant de points communs, l'homme est par essence un être particulier, car il est déterminé par l'esprit qui, de son côté, ne peut procéder de rien de matériel.

C'est par là que tout ce qu'il est reçoit un caractère propre qui se distingue de tous les autres êtres vivants.

L'homme n'est pas non plus tel que le voit l'idéalisme. Celui-ci admet bien l'esprit, mais il en fait l'égal de l'Esprit absolu et applique à ce dernier la catégorie de l'évolution. Le processus d'évolution de l'Esprit absolu, c'est le cours du monde dans lequel l'homme est inclus. Ainsi, il ne peut y avoir pour lui de liberté au sens correct du terme, de véritable option à partir d'un commencement qui lui soit propre. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir non plus d'histoire au sens correct du terme et l'homme perd l'espace existentiel propre à sa nature. Mais il n'en est pas ainsi. L'homme est un être fini, mais une personne authentique, dont le caractère propre ne peut être supprimé, inaliénable dans sa dignité, irremplaçable dans sa responsabilité. Et l'histoire ne se déroule pas comme l'implique la logique à partir d'une essence du monde, elle est telle que l'homme la détermine librement.

Mais l'homme n'est pas non plus tel que le voit l'existentialisme, sans antériorité, sans essence ni norme, absolument libre de se déterminer lui-même, non seulement dans l'action, mais dans l'être. Jeté dans une existence sans lieu ni structure, il n'a que lui-même, rien à part cela, et sa vie est une destinée dont il est radicalement le maître. Cela non plus n'est pas vrai. Il a une essence qui fait que l'homme peut dire : « Je suis ceci et cela. » Il y a un ordre qui fait que l'homme peut dire : « Je suis maintenant, et ici, et dans ce rapport déterminé des choses. » Il y a un monde environnant, un univers et un milieu qui menacent, mais qui soutiennent également.

On pourrait dire encore bien d'autres choses.

Aucun être conscient de sa nature humaine ne dira qu'il se retrouve dans l'image que lui présente l'anthropologie des temps modernes, que celle-ci soit biologique, psychologique, sociologique ou de quelque autre nature. Il n'y aura jamais là que des aspects particuliers de lui-même, des manières d'être, des corrélations, des structures, mais jamais lui-même absolument. On parle de l'homme, mais il n'est pas réellement vu. Le mouvement tend vers lui, mais il ne l'atteint pas. On porte la main sur lui, mais il ne se laisse pas appréhender. On le saisit par la statistique, on lui assigne une place dans des organisations, on l'emploie pour des buts, mais on se trouve alors en face d'un spectacle étrange, terrible dans son caractère grotesque : tout cela ne s'adresse qu'à un fantôme. Même quand l'homme souffre violence, quand on abuse de lui, quand on le dénature et le détruit, il n'est pas ce vers quoi va l'intention de la violence.

L'homme que conçoivent les temps modernes n'existe pas. Sans cesse ils tentent de l'enfermer dans des catégories auxquelles il n'appartient pas : mécaniques, biologiques, psychologiques, sociologiques, toutes variations de la volonté foncière de faire de lui un être qui soit « nature », fut-ce une nature douée d'esprit. Mais il y a une chose qu'ils ne voient pas, qu'il est, cependant, d'abord et absolument : une personne finie qui existe en tant que telle, même si elle ne le veut pas, même si elle nie sa propre essence. Appelée

par Dieu, en relation avec les choses et avec les autres personnes. Une personne qui possède la liberté magnifique et terrible de pouvoir maintenir le monde ou le détruire, bien plus : de pouvoir s'affirmer et s'accomplir elle-même ou s'abandonner et se perdre. Et cette dernière possibilité non pas comme un élément nécessaire dans un processus supra-personnel, mais comme quelque chose de réellement négatif, possible à éviter et, tout au fond, absurde.

Si la culture était ce qu'ont vue en elle les temps modernes, elle n'aurait pas pu se tromper sur l'homme d'une telle manière, le perdre de vue à tel point et l'égarer hors de l'ordre comme elle l'a fait.

La même chose se manifeste par le danger toujours plus grand et plus pressant qui naît de la culture elle-même - aussi bien pour elle que pour l'homme dont elle est l'œuvre. Ce danger provient de différentes sources, mais surtout de ce qui constitue la base de toute création culturelle, c'est-à-dire du pouvoir sur l'existant. L'homme des temps modernes pense que tout accroissement de puissance est en soi « progrès », un degré plus haut de sécurité, d'utilité, de bien-être, de force vitale, de plénitude des valeurs. En réalité, la puissance est quelque chose d'absolument polyvalent : elle peut créer le bien comme le mal, construire aussi bien que détruire. Ce qu'elle devient en réalité dépend de la pensée qui la régit et du but pour lequel on l'utilise. Mais un examen attentif montre qu'au cours des temps modernes, le pouvoir sur l'existant, hommes et choses, s'accroît, il est vrai, dans une mesure toujours plus considérable, mais que la façon de prendre au sérieux les responsabilités, la lucidité de la conscience, la force de caractère, ne vont absolument pas de pair avec cette montée. Il se révèle que l'homme moderne n'a pas reçu l'éducation nécessaire pour faire un bon usage de son pouvoir et même que, dans une large mesure, la conscience du problème lui fait défaut ou qu'elle se limite à certains dangers extérieurs, tels qu'ils se sont présentés dans la guerre et sont discutés par l'opinion publique.

Cela signifie que la possibilité devient sans cesse plus grande pour l'homme de mal utiliser sa puissance. Comme il n'existe pas encore d'éthique réelle et efficace concernant l'usage de celle-ci, la tendance s'accroît sans cesse de considérer cet usage comme un processus naturel pour lequel existent non pas des normes de liberté, mais de prétendues nécessités : l'utilité et la sécurité.

Bien plus : l'évolution donne l'impression que la puissance s'objectivise ; comme si, au fond, elle n'était plus possédée et utilisée par l'homme, mais qu'elle continuât à se déployer et poussât à l'action de son propre chef, par la logique de la position des questions scientifiques, des problèmes techniques, des tensions politiques.

Et cela signifie que la puissance devient démoniaque. On a tant prononcé et écrit ce mot qu'il est usé, comme tous ceux qui sont importants pour l'existence de l'homme. Avant de l'employer, il faut donc réfléchir à son caractère de gravité. Il n'existe rien qui soit sans maître. Dans la mesure où cet existant est nature - le mot étant pris ici dans son sens authentique de création non personnelle - il appartient à Dieu dont la volonté s'exprime dans les lois qui régissent la nature. Si cet existant apparaît dans le domaine de la liberté humaine, il doit appartenir à un homme sous sa responsabilité. Si les choses ne se passent pas ainsi, il ne redevient pas « nature », supposition faite à la légère, par laquelle les temps modernes se consolent plus ou moins consciemment ; il ne reste pas simplement disponible, en réserve, pour ainsi dire, mais quelque chose d'anonyme en prend possession. Traduisons ce fait en langage psychologique : il est régi par l'inconscient, quelque chose de chaotique dont les possibilités de destruction sont au moins aussi fortes que celles de salut et de construction. Ce n'est pas tout encore. Quand

la conscience de l'homme n'assume pas la responsabilité de la puissance, les démons en prennent possession. Et par ce mot, nous n'entendons pas nous plier aux usages actuels du journalisme, mais dire exactement ce qu'entend la Révélation : des êtres spirituels, créés bons par Dieu, mais déchus, séparés de lui, qui ont opté pour le mal et sont maintenant résolus à perdre sa création. Ce sont ces démons qui régissent alors la puissance de l'homme : par ses instincts apparemment naturels, mais rebelles en réalité, par sa logique apparemment si serrée, mais en réalité si facilement influençable, par son égoïsme si démuni sous toutes les violences. Lorsque l'on considère l'histoire des dernières années sans préjugés rationalistes et naturalistes, son comportement et ses dispositions psychologiques et spirituelles parlent assez clairement.

Les temps modernes ont oublié tout cela parce que la foi révoltée de l'autonomisme les a rendus aveugles. Ils ont pensé que l'homme pouvait tout simplement posséder la puissance et se sentir en sécurité quand il en ferait usage - par on ne sait quelle logique des choses dont le comportement pouvait lui inspirer autant de confiance dans le domaine de sa liberté que dans celui de la nature. Mais il n'en est pas ainsi. Dès qu'une énergie, une matière, une structure ou quoi que ce soit pénètre dans le domaine de l'homme, elle y reçoit un caractère nouveau. Elle n'est plus simplement nature, mais devient un élément du milieu humain. Elle participe à la liberté, mais aussi à la vulnérabilité de l'homme et, par là, offre elle-même de nombreuses possibilités de caractère positif comme de caractère négatif.

La même substance chimique est, dans l'organisme, différente de ce qu'elle est dans le minéral parce que l'organisme la reçoit dans une nouvelle structure et une nouvelle forme fonctionnelle. Ce serait une façon de penser non scientifique et simpliste si l'on disait que l'oxygène est toujours de l'oxygène. De façon abstraite, oui, mais non pas dans le concret, car la structure dans laquelle se trouve l'oxygène le détermine concrètement. Un organe est, dans le corps de l'animal, différent de ce qu'il est dans le corps de l'homme, car il pénètre là dans les formes vitales de l'esprit, dans le domaine de ses émotions, de ses expériences rationnelles et éthiques ; il acquiert là de nouvelles possibilités de réalisation comme de destruction. Nous n'avons qu'à comparer ce que l'on attribue au « cœur » dans un être humain et dans un animal. Ne pas le voir serait du simplisme matérialiste. Celui-ci se manifeste encore dans l'optimisme des temps modernes qui pensent que la « culture » est quelque chose d'assuré en soi. A vrai dire, on entend par là que les réalités naturelles accèdent au domaine de la liberté et y acquièrent une potentialité de caractère nouveau. En elles, de toutes nouvelles possibilités d'action sont libérées - mais, par là même, elles sont aussi en péril et provoquent des catastrophes lorsqu'elles ne sont pas insérées par des hommes dans l'ordre alors exigé, c'est-à-dire celui de la personne morale. Sinon, aurait-il pu se produire, en pleine culture européenne, des choses comme celles qui se sont passées pendant les dernières décades ? Toute cette horreur n'est pas tombée tout droit du ciel, disons plus exactement : n'est pas montée tout droit de l'enfer. Tous ces systèmes inconcevables d'avilissement et de destruction n'ont pas été imaginés alors que tout était dans l'ordre auparavant. Des monstruosité ainsi accomplies en pleine conscience ne doivent pas être uniquement imputées à quelques dénaturés ou à de petits groupes : elles procèdent de désordres et d'intoxications depuis longtemps en œuvre. Ce qui a pour nom loi morale, responsabilité, honneur, vigilance de la conscience, ne disparaît pas à tel point du comportement d'une vie en commun s'il n'a pas été déprécié depuis longtemps déjà. Mais tout cela ne pourrait pas se produire si la culture était ce que les temps modernes voient en elle.

Ils font comme si la matière du monde, dès qu'elle entre dans le domaine de la liberté, était aussi en sécurité que dans le domaine de la nature. Comme s'il se produisait là une nature au second degré, à laquelle on peut se fier tout comme à la première, bien que d'une façon plus compliquée et plus instable. De là naît un laisser-aller, voire un manque de conscience dans la façon de traiter l'existant qui devient toujours plus incompréhensible à l'observateur au fur et à mesure qu'il étudie plus exactement l'évolution de la culture. Et de là procède un danger toujours plus grand, matériellement et spirituellement, pour l'homme comme pour son œuvre, pour l'individu comme pour la collectivité.

Peu à peu on commence à le reconnaître - sera-ce assez vite pour arrêter une catastrophe qui frapperait toute la terre et dépasserait de loin le malheur d'une guerre ? C'est là une autre question. En tout cas, la foi superstitieuse de la bourgeoisie en la sécurité incluse dans le progrès est ébranlée. Beaucoup soupçonnent que la « culture » n'est pas ce qu'ont cru les temps modernes, non pas une belle sécurité, mais un risque de vie et de mort, dont personne ne sait ce qui résultera.

Nous avons parlé d'un « homme non humain » et d'une « nature non-naturelle ». Il faudrait maintenant trouver un mot qui exprimât le caractère de l'œuvre en devenir. J'avoue ne pas pouvoir le trouver. Déjà les deux autres définitions prêtent à méprise. Dans le concept de l' « humain » est inclus celui de l' « homme », si bien que la désignation choisie signifie littéralement « ce qui n'est pas de l'homme ». Et pourtant, c'est bien de lui qu'il s'agit ! Peut-être même d'une manifestation extrême de ce qui s'appelle « homme ». D'une option suprême dans laquelle son être se détermine, cet être auquel il est assigné de recevoir ses déterminations définitives non pas de la « nature », mais de ses options. De même, ce que la science désigne comme essence des choses, c'est aussi la nature, elle précisément, de sorte que, ici encore, la désignation choisie semble se supprimer elle-même.

Je peux donc seulement espérer que le lecteur comprendra ces deux expressions dans le sens où je les entends c'est-à-dire à partir de l'histoire. L' « humain » comme cette forme particulière de ce qui concerne l'homme qui, depuis l'antiquité jusqu'à une période avancée des temps modernes, a été la norme, et le « naturel » comme cette image de la réalité extérieure que cet homme voyait autour de lui et avec laquelle il entretenait des rapports. Pour la culture qui vient, je ne vois vraiment pas de désignation, car parler d'une « culture non-culturelle » serait il est vrai, exact dans le sens entendu ici, mais trop flottant pour pouvoir être employé.

En tout cas, l'homme non-humain, la nature non-naturelle et la forme pressentie de l'œuvre humaine future sont en corrélation.

Cette image de l'œuvre humaine est profondément différente de la précédente. Il lui manque précisément ce que représente la « culture » dans l'ancien sens : la fécondité paisible, l'épanouissement, la bienfaisance. Elle est incomparablement plus dure et plus tendue. Le caractère « organique », au sens de croissance comme au sens de proportion, lui fait défaut. Elle est voulue et réalisée par l'effort. Ce qui procède d'elle, ce n'est pas une sphère où l'on demeure et prospère en sécurité ; bien plutôt, des concepts comme celui d'atelier de travail et de camp de guerre se présentent à l'esprit.

L'œuvre humaine future - nous devons encore une fois y revenir - présentera surtout un trait caractéristique : celui du danger. Le fondement le plus simple pour la nécessité et le sens de la culture réside en ce qu'elle crée une sécurité. C'est là que s'exprime avant tout l'expérience de l'homme du passé qui se voyait entouré d'une nature qu'il ne comprenait pas et qu'il dominait. Pour lui, la culture représentait tout ce qui refoulait les puissances envahissantes et rendait la vie possible. Peu à peu, la sécurité s'accrut. La nature perdit

son caractère étranger et dangereux ; elle devint ce domaine rempli de biens inépuisables, d'une force de renouvellement sans cesse agissante et d'une pureté originelle, que les temps modernes ont vu en elle. Puis les rapports se modifièrent de nouveau : l'histoire évoluant, l'homme se retrouva dans une sphère de danger et celui-ci, précisément, naquit de ces efforts et de ces structures qui avaient triomphé du premier danger, c'est-à-dire qu'il est né de la culture elle-même.

Il ne procède pas de difficultés particulières dont la science et la technique ne seraient pas encore venues à bout, mais de ce qui constitue un des éléments fondamentaux de toute action humaine, même de la plus spirituelle, à savoir de la puissance. Avoir une puissance signifie être maître du donné. Grâce à elle, les effets directs de l'existant qui est en jeu et qu'il tourne contre notre vie, sont désarmés et, le cas échéant, adaptés aux exigences de cette vie. C'est ce qui s'est produit à un degré éminent. Dans une large mesure, l'homme a en main les effets directs de la nature. Mais non pas l'effet indirect : cet « avoir en main » lui-même. Il a pouvoir sur les choses, mais il n'a pas - disons-le avec plus de confiance - il n'a pas *encore* son pouvoir en son pouvoir.

L'homme est libre et peut utiliser sa puissance à son gré. Mais c'est précisément là que réside la possibilité d'en faire mauvais usage : mauvais au sens de méchant comme au sens de destructeur. Qu'est-ce qui garantit que l'usage est licite ? Rien. Rien ne garantit que la liberté prendra une décision juste. Ce qui peut se produire n'est que vraisemblable et ce serait que la bonne volonté devînt un état d'esprit, une attitude, un caractère. Mais l'examen sans préjugés doit - nous l'avons déjà remarqué - constater qu'une formation du caractère qui rendrait vraisemblable le bon usage de la puissance n'existe pas. L'homme des temps modernes n'est pas préparé à cette montée démesurée de sa puissance. Sur l'usage de celle-ci, il n'existe pas encore d'éthique rigoureusement pensée et frappée au coin de l'efficacité, moins encore une éducation dans ce sens, soit d'une élite, soit de la collectivité.

Pour toutes ces raisons, le danger fondamental qui a la liberté pour origine, a pris une forme pressante. La science et la technique ont rendu disponibles à un tel degré les énergies de la nature, comme celles de l'homme lui-même, que des destructions d'une étendue absolument imprévisible, aiguës ou chroniques, peuvent avoir lieu. Il est absolument exact de dire que, désormais, une nouvelle ère de l'histoire commence. Désormais et pour toujours, l'homme vivra en marge d'un danger qui menace toute son existence et qui grandira sans cesse.

Si l'on ajoute encore la considération évoquée ci-dessus et propre à nous endormir, d'une culture assurée en soi et qui crée la sécurité, on voit à quel point l'humanité d'aujourd'hui est peu préparée à administrer l'héritage que représente la puissance acquise jusqu'ici. A tout moment, la situation peut la renverser. Et non seulement les éléments sans force en elle, mais aussi et surtout, précisément, les éléments actifs, les conquérants, les organisateurs, les chefs. Dans les deux précédentes décades, le premier exemple monstrueux nous en a fait faire l'expérience, mais il semble que trop peu de personnes l'aient réellement compris. Sans cesse l'impression s'impose que le moyen par lequel on vient à bout des problèmes qui montent comme un flot, c'est, en dernière analyse, la violence. Mais cela signifierait que le mauvais usage de la puissance devient la règle.

Le problème essentiel, autour duquel tournera la future tâche de la culture et dont la solution commandera tout, non seulement le bien-être ou la misère, mais la vie et la mort, c'est la puissance. Non pas pour l'intensifier, cela ira de soi, mais pour la dompter et en faire bon usage.

Les forces chaotiques primitives sont vaincues : sous sa forme immédiatement donnée, la nature obéit. Mais elles réapparaissent au sein de la culture elle-même et leur élément est, précisément, ce qui a vaincu les forces primitives : la puissance elle-même. Dans ce second déchaînement chaotique, tous les abîmes des origines se sont rouverts. Voici, de nouveau, l'envahissement désordonné des forêts meurtrières. Tous les monstres des solitudes, tous les effroi des ténèbres sont revenus. L'homme se trouve de nouveau en présence du chaos, et c'est d'autant plus terrible que la plupart des hommes ne le voient absolument pas, parce que l'on entend partout discourir des gens qui ont une formation scientifique, que des machines sont en action et que des administrations fonctionnent.

Peut-être ce qui précède a-t-il montré plus clairement pourquoi nous nous sommes demandé si nous ne devons pas employer le terme de « culture non-culturelle ». Si ce que l'homme des siècles passés a produit, en quoi, il s'était établi, était une culture, ce à quoi nous avons affaire aujourd'hui est effectivement quelque chose de différent, dont la sphère existentielle est autre ; autre est son caractère et autre ce qui en dépend. La vertu dominante sera avant tout le sérieux qui veut la vérité. Peut-être nous est-il permis d'en trouver les symptômes dans l'objectivité dont on voit maints indices. Il veut savoir ce qui est réellement en jeu à travers tous ces bavardages sur le progrès et la connaissance totale de la nature, et il prend la responsabilité que lui impose la nouvelle situation.

La deuxième vertu sera la force. Une force sans pathétique, spirituelle, engageant la personne, et opposée au chaos menaçant. Elle devra être plus pure et plus intense que celle qui est exigée devant les bombes atomiques et les engins semeurs de bactéries, car il lui faudra se mesurer à l'ennemi universel : le chaos qui monte dans l'œuvre humaine elle-même et, comme toute force réellement grande, elle aura contre elle le nombre, l'opinion publique, les contre-vérités condensées dans les slogans et les organisations. Et en troisième lieu : la liberté devra s'y ajouter. La liberté intérieure à l'égard de la violence qui exerce son emprise sous toutes les formes ; à l'égard des puissances de suggestion par la propagande, la presse, la radio et le cinéma ; à l'égard du désir de puissance, de son ivresse et de son caractère démoniaque qui agissent jusque dans les domaines spirituels. Cette liberté ne peut être acquise que par une véritable éducation, extérieure et intérieure. Et par l'ascèse. Devant l'ascèse, le sentiment des temps modernes était tout d'aversion, elle était comme la synthèse de ce dont ils voulaient se libérer. Mais précisément par là ils se sont intérieurement abandonnés au sommeil, livrés à eux-mêmes. Par la lutte contre soi et le renoncement, l'homme doit apprendre à se maîtriser et, par là aussi, à maîtriser sa propre puissance. La liberté ainsi acquise s'appliquera alors sérieusement aux options réelles, tandis qu'aujourd'hui nous voyons traiter des billevesées avec une gravité quasi métaphysique. Elle transformera le simple courage en force véritable et démasquera les héroïsmes illusoire au nom desquels l'homme d'aujourd'hui, envoûté par des absolus illusoire, se laisse sacrifier. De tout cela, il faut que naisse finalement un art spirituel de gouvernement dans lequel la puissance régnera sur la puissance. Il distinguera le juste du faux, le but et les moyens. Il trouvera la mesure et créera dans l'effort du travail et du combat une sphère où l'homme pourra vivre avec dignité et joie. C'est cela seulement qui sera la véritable puissance.

J'espère avoir montré qu'il ne s'agit pas ici de pessimisme. Ou, pour mieux dire, d'un faux pessimisme, car il en existe aussi un juste sans lequel rien de grand ne se fait. Il est la force amère qui rend le cœur fort et l'esprit créateur capables de faire œuvre durable.

Ce pessimisme devrait certes être représenté. Il faudrait montrer la seule et véritable option qui est à l'arrière-plan des nombreuses options particulières telles qu'elles s'imposent partout. Ces possibilités sont ou bien la fin par la destruction intérieure comme extérieure - ou bien une nouvelle forme du monde où vivrait une humanité consciente de ce qu'elle signifie et ayant des possibilités d'avenir.

On ne s'interrogera pas ici sur la nature et le caractère de cette forme du monde. Si l'on rapprochait les divers indices qui se montrent un peu partout, si l'on étudiait les particularités des formes et des structures en devenir et si l'on essayait de comprendre les motifs et les attitudes en action, il y aurait certes beaucoup de choses à dire. Mais elles dépasseraient le cadre de cet opusculé et nous les remettrons à une autre occasion.

V

En partant de ce qui a été exposé, il nous est possible aussi de nous exprimer quelque peu sur la religiosité des temps qui viennent, avec toutes les réserves que la situation impose à de tels propos.

Jetons encore un coup d'œil en arrière.

Au moyen âge, la vie était pénétrée de religion dans toutes ses couches et toutes ses ramifications. La foi chrétienne constituait la vérité universellement admise. La législation, l'ordre social, la morale privée comme la morale publique, la pensée philosophique, le travail artistique, les idées qui soutenaient l'histoire - tout était en quelque sorte caractérisé par le christianisme et l'Eglise. On n'entend pas par là porter un jugement sur la valeur humaine ou culturelle de telle ou telle personnalité, de telle ou telle réalisation, mais même la façon dont une injustice était commise était encore soumise à une norme chrétienne. L'Eglise était unie à l'Etat de la façon la plus étroite, et là même où l'empereur et le pape, le prince et l'évêque vivaient en mauvaise intelligence, s'accusaient l'un l'autre et maudissaient réciproquement, l'Eglise en tant qu'Eglise n'était pas mise en question.

Il faut y ajouter un second élément. La foi chrétienne représente un lien de la personne avec le Dieu révélé. Elle trouve son accomplissement selon la pureté et la fidélité de cet attachement. Mais c'est une question différente de savoir jusqu'à quel point l'homme est capable de faire l'expérience d'une réalité religieuse, en général, dans quelle mesure il sent vivante sa relation avec le divin et si cette relation agit directement dans sa vie. Au moyen âge, ces rapports étaient très directs, l'expérience religieuse très intensément développée, d'une grande profondeur et d'une grande délicatesse. Toutes les choses et tous les rapports de la vie étaient saturés de valeur religieuse. La poésie et l'art, les formes de l'Etat, de la société et de l'économie, les usages, les légendes et la vie des saints prouvent que, même indépendamment de leurs contenus respectifs, l'existence entière avait un caractère religieux. A ce point de vue, le moyen âge se rattachait étroitement à l'antiquité qu'il prolongeait et même aux temps primitifs de l'histoire : l'afflux de vie qu'avaient apporté les peuples jeunes du nord au moment des grandes migrations se manifestait en lui. Cette aptitude religieuse représente d'abord un élément différent de la piété chrétienne, de même que ce qu'elle permet de saisir dans les choses et les événements est différent du contenu de la Révélation. Mais entre ces deux domaines d'expérience, un rapport existe. La religiosité naturelle est purifiée par la Révélation et accueillie dans l'ensemble de ses significations. De son côté, elle apporte à

la foi chrétienne des forces primitives, des éléments du monde et de la vie grâce auxquels les contenus de la Révélation sont rapportés à la réalité terrestre.

Au cours des temps modernes, toute cette situation subit une profonde transformation. La vérité de la Révélation chrétienne est de plus en plus mise en question ; sa valeur pour la formation et la conduite de la vie se discute de façon toujours plus péremptoire. Vis-à-vis de l'Eglise surtout, l'état d'esprit de l'homme cultivé manifeste une opposition sans cesse plus vive. La prétention nouvelle : développer les différentes manifestations de la vie et de l'activité, politique, économie, ordre social, science, art, philosophie, éducation, etc., uniquement à partir de leurs normes internes, paraît toujours davantage aller de soi. Ainsi se constitue une forme de vie non chrétienne et, sous de multiples rapports, anti-chrétienne. Elle s'affirme de façon si logique que qu'elle semble absolument normale et l'exigence de l'Eglise qui veut que la vie soit déterminée par la Révélation, apparaît comme un empiétement. Même le croyant adopte dans une large mesure cette façon de voir lorsqu'il pense que les choses religieuses sont un domaine en soi et les choses du monde également, que chaque domaine doit adopter la structure qui convient à sa nature propre et qu'il faut laisser l'individu libre de vivre jusqu'à tel ou tel point dans ces deux domaines, selon son désir.

La conséquence, c'est que, d'un côté, une existence profane se fait jour, autonome détachée des influences chrétiennes directes, et, de l'autre côté un christianisme qui, d'étrange façon, imite cette « autonomie ». De même que se développe une science purement scientifique, une économie purement économique, une politique purement politique, il en va de même pour une religiosité purement religieuse. Celle-ci perd de plus en plus ses rapports directs avec la vie concrète, s'appauvrit de plus en plus de son contenu profane, se limite toujours plus exclusivement à la doctrine et à la pratique « purement religieuse » et n'a plus, pour beaucoup d'individus, d'autre signification que celle de donner une consécration religieuse à certains points culminants de l'existence : la naissance, le mariage, la mort.

En règle générale, c'est à cet état de choses que l'on pense lorsqu'on parle de la situation religieuse des temps modernes. Mais on peut ajouter autre chose encore : le déclin de cette réceptivité religieuse directe dont nous avons parlé.

On étudie la nature de façon toujours plus expérimentale et rationnelle, on conçoit de plus en plus la politique comme un simple jeu de puissances et d'intérêts ; on déduit logiquement l'économie de l'utilité et du bien-être ; on traite la technique comme un grand système servant à toutes les fins ; on considère l'art comme une création de formes selon les critères esthétiques et la pédagogie comme l'éducation d'un individu capable de s'insérer dans cet Etat et cette culture. Dans la même mesure, la réceptivité religieuse décroît. Nous entendons par là, nous le répétons, non pas la foi à la Révélation chrétienne et la conduite d'une vie que cette Révélation détermine, mais une relation directe avec le contenu religieux des choses, l'emprise sur l'âme du mystère répandu dans le monde, telle qu'elle se rencontre chez tous les peuples et dans tous les temps. Cela signifie que, dans une large mesure, l'homme des temps modernes non seulement perd la foi en la Révélation chrétienne, mais subit aussi un affaiblissement de ses dispositions religieuses naturelles, de sorte qu'il considère de plus en plus le monde comme une réalité profane. Les conséquences en sont immenses.

Ainsi, par exemple, l'ensemble des événements dont est faite la vie apparaît non plus comme la Providence dont Jésus a parlé, non pas même comme ce mystère de la destinée dont l'antiquité a fait l'expérience, mais comme une simple suite de causes et d'effets empiriques qui peuvent être compris et dirigés. On peut en voir de nombreuses manifestations. Nous n'en donnerons qu'un exemple : le système d'assurances tel qu'il

existe aujourd'hui. Si on le considère dans les développements extrêmes qu'il a déjà pris dans beaucoup de pays, il apparaît absolument comme la mise à l'écart de tout arrière-plan religieux. Toutes les éventualités de la vie sont « prévues », calculées selon leur fréquence et leur importance, et rendues inoffensives.

Les événements capitaux de la vie humaine : la conception, la naissance, la maladie et la mort, perdent leur caractère de mystère. Ils se transforment en processus sociaux et biologiques dont s'occupent une science et une technique médicales toujours plus sûres d'elles-mêmes. Mais dans la mesure où ils représentent des faits dont on ne peut se rendre maître, on les « anesthésie », c'est-à-dire qu'on les rend sans importance - et déjà apparaît en marge, et non seulement en marge du champ de culture, la technique complémentaire qui vise à triompher rationnellement de la vie et de la mort, c'est-à-dire à supprimer la vie lorsqu'elle n'apparaît plus digne d'être vécue au vivant lui-même ou à l'Etat quand elle ne lui semble plus correspondre aux fins qu'il se propose.

On voit disparaître l'accent religieux qui était mis autrefois sur l'Etat, le caractère de grandeur qui avait pour origine une consécration considérée comme divine à quelque point de vue. L'Etat moderne fait dériver du peuple tout pouvoir. On essaye pendant un certain temps de donner au peuple lui-même un caractère de grandeur (voir les conceptions du romantisme, du nationalisme et de la première démocratie). Mais bientôt l'idée se vide de son contenu et ne signifie plus rien, sinon que « le peuple », c'est-à-dire les nombreux individus qui appartiennent à l'Etat, en exprimant d'une façon quelconque leur volonté, constituent la suprême instance dans la série de mesures que prend l'Etat. Quand ce n'est pas, en réalité, une faction particulièrement agissante qui dirige les affaires.

Il y aurait encore beaucoup d'autres choses à dire sur ce point. Partout se constituent des modes d'existence qui ne dépendent plus que de facteurs empiriques.

Mais alors une question se pose : une vie ainsi construite est-elle possible à la longue ? Possède-t-elle le sens dont elle a besoin pour pouvoir rester la vie d'êtres humains ? Bien plus : est-elle seulement capable d'atteindre les buts qui, dans chaque situation, doivent être atteints ?

Les structures ne perdent-elles pas leur force lorsqu'elles ne sont envisagées que dans leur contenu empirique ? L'Etat, par exemple, a besoin du serment. C'est la forme qui engage le plus l'homme quand il se prononce sur un fait ou s'oblige à un acte. Celui qui prête serment rapporte expressément et solennellement sa déclaration à Dieu. Mais si - et telle est la tendance des temps modernes - le serment n'inclut plus ce rapport à Dieu ? Il n'a plus alors qu'une signification : celui qui prête serment déclare être informé qu'il sera puni des travaux forcés s'il ne dit pas la vérité - formule qui n'a plus guère de sens et certainement plus aucun effet.

Tout existant est plus que lui-même, tout événement signifie plus que son strict accomplissement : ils se rapportent à quelque chose qui se situe au-dessus d'eux ou au delà d'eux. C'est seulement à partir de là qu'ils reçoivent leur plénitude. Si cela disparaît, les choses comme les institutions se vident de leur contenu. Elles perdent leur force et leur signification, elles ne convainquent plus. La loi de l'Etat est plus qu'un simple appareil réglant un comportement publiquement approuvé ; au delà d'elle se trouve un intangible qui, lorsque la loi est violée, s'impose à la conscience. L'ordre social est plus qu'une simple garantie pour une vie en commun sans frictions ; au delà de lui se situe quelque chose qui, de telle ou telle manière, transforme en crime la transgression. Cet élément religieux fait que les différentes attitudes nécessaires à l'existence humaine

sont réalisées même sans pression extérieure, « d'elles mêmes », que ses différents éléments restent en rapports les uns avec les autres et forment une unité. Il n'existe pas de monde simplement profane, mais dans la mesure où un vouloir opiniâtre réussit à en créer la similitude, celle-ci ne fonctionne pas. C'est un simple artifice sans force intérieure, il ne convainc pas la raison qui guide la vie, sous-jacente à la raison rationaliste. Le cœur n'a plus le sentiment qu'un tel monde « vaut la peine » de vivre. Sans élément religieux, la vie devient comme un moteur qui n'a plus d'huile. Il chauffe. A tout instant telle ou telle pièce brûle. Partout des rouages se démontent qui devraient exactement s'emboîter. Le centre et les attaches se rompent. L'existence se désorganise - et alors se produit ce court-circuit qui s'accomplit depuis trente ans dans une mesure toujours croissante. On use de la violence et c'est par là que la détresse, impuissante, cherche une issue. Quand les hommes ne se sentent plus unis de l'intérieur, on les organise extérieurement, et pour que l'organisation travaille, l'Etat met par derrière sa contrainte. Mais peut-on, à la longue, vivre par contrainte ?

Nous avons vu que, depuis le début des temps modernes, une culture non chrétienne s'élabore. Pendant longtemps, cette négation ne s'adresse qu'au contenu de la Révélation lui-même, non pas aux valeurs éthiques, soit individuelles, soit sociales, qui se sont développées sous son influence. Au contraire, la culture des temps modernes prétend précisément reposer sur ces valeurs. Selon ce point de vue, largement adopté par l'étude de l'histoire, des valeurs comme par exemple la personne, la liberté, la responsabilité et la dignité individuelles, l'estime réciproque, l'entraide, sont des possibilités innées chez l'homme que les temps modernes ont découvertes et développées. Sans doute, dit-on, la culture humaine, aux premiers temps du christianisme, a favorisé leur germination, de même elles ont été développées par la culture religieuse de la vie intérieure et de la charité active au cours du moyen âge. Mais, ajoute-t-on, cette autonomie de la personne a pris conscience d'elle-même et est devenue une conquête naturelle indépendante du christianisme. Ce point de vue s'exprime de multiples façons et d'une manière particulièrement représentative dans les droits de l'homme, au temps de la Révolution française.

Mais en vérité, ces valeurs et ces attitudes sont liées à la Révélation. Celle-ci se trouve en effet dans un rapport particulier avec l'humain immédiat. Elle a pour origine la liberté de la grâce divine, mais elle attire l'humain dans son harmonie ; de là naît la structure chrétienne de la vie. Par là sont libérées dans l'homme des forces qui, en soi, sont « naturelles », mais qui ne se développeraient pas en dehors de cette relation. L'homme prend conscience de valeurs qui, en soi, sont évidentes, mais qui ne deviennent visibles que sous cette lumière. L'idée que ces valeurs et ces attitudes appartiennent simplement à la nature humaine qui évolue, méconnaît par conséquent le véritable état de choses ; bien plus, elle conduit - il faut avoir le courage de le dire franchement- à une déloyauté qui, pour l'observateur plus attentif, fait donc partie aussi de l'image des temps modernes.

L'homme est essentiellement personne, mais celle-ci devient visible au regard et la volonté morale peut l'affirmer seulement quand la Révélation rend accessible, par l'adoption comme enfant de Dieu et par la Providence, le rapport au Dieu personnel et vivant. S'il n'en est pas ainsi, on a certes conscience de l'individu aux heureuses dispositions, distingué et créateur, mais non pas de la personne proprement dite, détermination absolue de chaque être humain, au delà de toutes les qualités psychologiques ou culturelles. Ainsi, la connaissance de la personne est liée à la foi chrétienne. On pourra pendant un certain temps encore l'affirmer et la cultiver après que cette foi se sera éteinte, mais ensuite ces notions se perdront peu à peu.

Il en est de même pour les valeurs correspondantes où s'épanouit la conscience de la personne. Ainsi, par exemple, pour ce respect qui ne va pas à un don particulier ou à une situation sociale, mais à la réalité de la personne en tant que personne, à sa qualité d'être unique, irremplaçable, inaliénable en chaque individu, qu'il soit pour le reste disposé et mesuré comme on voudra... Ou pour cette liberté qui ne représente pas la possibilité de se développer et de vivre en donnant sa mesure - donc réservée à l'homme privilégié en soi ou socialement - mais à la capacité pour chaque individu de prendre une décision, d'être ainsi maître de son acte et, par là, maître de lui-même... Ou bien pour cet amour du prochain qui ne signifie pas sympathie, entraide, obligation sociale ou quelque chose d'analogue, mais la faculté d'affirmer le « toi » dans l'autre et d'être ainsi le « moi ». Tout cela ne reste en éveil qu'autant que l'on sait encore de façon vivante ce qu'est la personne. Mais dès que cette connaissance s'efface, en même temps que la foi aux rapports chrétiens avec Dieu, ces valeurs et ces attitudes disparaissent, elles aussi. Que ces rapports n'aient pas été reconnus, que les temps modernes aient revendiqué pour eux la personne et les valeurs de la personne en supprimant leur garant, la Révélation chrétienne, c'est là ce qui a engendré cette déloyauté intérieure dont nous avons parlé. Tout ce complexe s'est d'ailleurs dévoilé peu à peu. Le classicisme allemand comporte des valeurs et des attitudes déjà flottantes. Sa noble humanité est belle, mais sans la suprême racine de vérité, car elle refuse la Révélation et se nourrit cependant partout de ses effets. Par là aussi, elle perd peu à peu son attitude humaine dès la génération suivante. Et non pas parce que celle-ci se trouverait à un niveau inférieur, mais parce que la culture de la personne, coupée de ses racines, se révèle impuissante en face de la poussée positiviste.

Ce processus s'est poursuivi et quand alors a fait soudain irruption le système de valeurs des deux dernières décades, en contradiction si flagrante avec toute la tradition culturelle des temps modernes, cette soudaineté et cette contradiction n'étaient qu'apparentes : en réalité, un vide est apparu qui existait déjà depuis longtemps. La véritable personne, en même temps que son monde de valeurs et de comportements, avait disparu de la conscience avec le refus de la Révélation.

Les temps qui viennent créeront ici une clarté terrible mais salutaire. Aucun chrétien ne peut se réjouir lorsqu'une absence radicale de christianisme se manifeste. Car la Révélation n'est pas une expérience subjective, mais la vérité pure, manifestée par Celui qui a aussi créé le monde, et chaque heure de l'histoire qui rend impossible à cette vérité d'exercer son influence est menacée au plus intime d'elle-même. Mais il est bon que cette déloyauté soit mise à nu. Alors on verra comment apparaît la réalité lorsque l'homme s'est détaché de la Révélation et que cesse l'usufruit qu'il en tirait.

Mais il faut encore répondre à cette question : de quelle nature sera la religiosité des temps qui viennent ? Non pas son contenu révélé, car il est éternel, mais la forme historique de sa réalisation, sa structure humaine ? Il y aurait ici beaucoup à dire et à supposer, mais il nous faut nous limiter.

Ce que nous avons indiqué en dernier lieu sera plus important que tout : la manifestation violente de l'existence non-chrétienne. Plus le non-croyant affirme catégoriquement son refus de la Révélation, plus il la réalise logiquement dans la pratique, mieux on verra ce qu'est le christianisme. Il faut que le non-croyant sorte du brouillard des sécularisations. Il faut qu'il renonce à l'usufruit qui nie la Révélation, mais qui s'est approprié les valeurs et les forces élaborées par celle-ci. Il faut qu'il accomplisse honnêtement son existence sans le Christ et sans le Dieu révélé par le Christ, et qu'il apprenne ce que cela signifie. Déjà Nietzsche a mis en garde en disant que

le non- chrétien des temps modernes n'a pas encore reconnu du tout ce que cela signifie en réalité que d'être ce non-chrétien. Les décades précédentes nous en ont donné une idée, mais ce n'était là que le commencement.

Un nouveau paganisme se développera, mais d'autre nature que le premier. Ici aussi, on se trouve en présence d'une équivoque qui se manifeste, entre autres, dans les rapports avec l'antiquité. Le non-chrétien d'aujourd'hui pense souvent qu'il peut rayer le christianisme et chercher une autre voie religieuse en partant de l'antiquité. Mais il se trompe. On ne peut pas remonter le cours de l'histoire. Comme forme d'existence, l'antiquité est définitivement dépassée. Si l'homme d'aujourd'hui devient païen, il le sera dans un tout autre sens que l'homme d'avant le Christ. En dépit de toute la grandeur de sa vie et de son œuvre, l'attitude religieuse de celui-ci avait une naïveté juvénile. Il se trouvait encore avant cette option qui se réalise par le Christ. Par celle-ci, quelle qu'elle soit, l'homme se place à un autre niveau existentiel, Sören Kierkegaard l'a expliqué une fois pour toutes. Son existence acquiert un sérieux que l'antiquité n'a pas connu parce qu'elle ne pouvait pas le connaître, qui n'est pas dû à une maturité autonome, mais à l'appel que Dieu adresse à la personne par le Christ : elle ouvre les yeux, elle est désormais éveillée, qu'elle le veuille ou non. Ce sérieux a pour origine la participation séculaire à l'existence du Christ, l'expérience faite avec lui de cette terrible clarté avec laquelle « il a su ce qui est dans l'homme » et de ce courage surhumain avec lequel il a subi l'existence humaine. D'où l'étrange impression d'êtres n'ayant pas atteint leur croissance que nous font si souvent les anti-chrétiens qui croient en l'antiquité.

Il en est de même pour la rénovation du mythe nordique. Dans la mesure où elle ne sert pas uniquement, comme dans le national-socialisme, à dissimuler le dessein d'accéder au pouvoir, elle est aussi dénuée de substance que celle du mythe antique. Le paganisme nordique se trouvait encore, lui aussi, devant cette option qui le contraignit à ne plus vivre à l'abri - et en même temps prisonnier d'une existence spontanée, avec ses rythmes et ses images - pour accéder au sérieux de la personne, quelle qu'elle ait pu être cette option.

On peut en dire autant de tous les essais qui ont été faits pour créer un nouveau mythe par la sécularisation de pensées et d'attitudes chrétiennes, comme c'est, par exemple, le cas dans la poésie de Rilke de la dernière période. Mais ce qu'elle renferme de spontané, c'est-à-dire la volonté d'effacer de la Révélation son caractère d'au delà et de donner à l'existence une base uniquement terrestre, montre déjà son impuissance par l'incapacité de se situer dans ce qui commence. Les tentatives que, par exemple, les *Sonnets à Orphée* font dans ce sens traduisent une détresse émouvante et, à côté de la prétention des *Elégies*, causent une pénible impression.

Enfin, en ce qui concerne des vues comme celles d'un certain existentialisme français, leur négation du sens de l'existence est d'une telle violence que l'on se demande s'il ne représente pas une manifestation particulièrement désespérée du romantisme, rendue possible par les bouleversements des dernières décades.

Une tentative pour mettre l'existence non seulement en contradiction avec la Révélation chrétienne, mais pour lui donner une base vraiment indépendante d'elle et immanente serait d'un réalisme tout différent. Il faut attendre pour savoir dans quelle mesure l'Est le produira et ce qui alors adviendra de l'homme.

Mais il faudra que la foi chrétienne elle-même acquière un caractère de résolution tout nouveau. Elle aussi doit se dégager des sécularisations, des similitudes, des demi-mesures et des compromissions. Et ici, il me semble qu'une grande confiance est permise.

Il a toujours été particulièrement difficile au chrétien de s'accommoder des temps modernes. Le souvenir de leur révolte contre Dieu était trop vivant, la manière dont ils ont mis tous les domaines de la création culturelle en contradiction avec la foi et poussé cette foi elle-même dans une situation d'infériorité, était trop ambiguë. Il y avait, en outre, ce que nous avons nommé la déloyauté des temps modernes : ce double jeu qui, d'une part, refusait la doctrine et l'ordre chrétiens de la vie, mais d'autre part prétendait annexer leurs effets sur la culture humaine. Il en est résulté pour le chrétien une attitude hésitante dans ses rapports avec les temps modernes. Partout, il trouvait en eux des idées et des valeurs dont l'origine chrétienne était évidente, mais R_UE l'on déclarait Être bien commun. Partout, il rencontrait des valeurs essentiellement chrétiennes, mais que l'on retournait contre lui. Comment aurait-il pu avoir confiance ? Ces obscurités cesseront. Là où les temps qui viennent s'opposeront au christianisme, ils le feront avec sérieux. Ils déclareront que les valeurs chrétiennes sécularisées sont pure sentimentalité et l'atmosphère sera purifiée. Pleine d'hostilité et de danger, mais nette et claire. Le relâchement qu'ont subi les forces religieuses directes, ainsi que la capacité d'expérience et de formation religieuses dont nous avons déjà parlé, agiront, aussi dans le même sens. Quand la religion est partout présente, c'est une aide pour la foi, mais le contenu de cette foi peut aussi s'en trouver voilé et laïcisé. Quand la religion se manifeste moins, la foi est plus rare, mais aussi plus pure et plus forte. Elle a un regard plus ouvert sur le réel et son centre de gravité pénètre plus profondément dans la personne, dans l'option, la fidélité et la capacité de vaincre.

Ce qui a été dit ci-dessus sur la situation et son danger vaut aussi pour l'attitude chrétienne. Elle devra porter de façon particulière le caractère de la confiance et de la force.

On a souvent reproché au christianisme d'offrir à l'homme un abri contre le péril auquel l'expose la situation actuelle. Il y avait bien du vrai - et non seulement parce que le dogme, dans son objectivité, crée un ordre sûr pour la pensée et la vie, mais aussi parce que subsiste encore dans l'Eglise une foule de traditions culturelles qui ont disparu ailleurs. Ce reproche aura de moins en moins de raison d'être dans les temps qui viennent.

Le bien culturel de l'Eglise ne pourra échapper à la décadence générale de la tradition et là où il subsistera encore, beaucoup de problèmes lui porteront de rudes coups. Mais en ce qui concerne le dogme, il est certes dans sa nature de survivre à tous les tournants des temps puisqu'il est fondé dans le supra-temporel ; on peut supposer, cependant, qu'il fera comprendre de façon particulièrement sensible le mode de vie. Plus le christianisme s'affirmera comme n'allant pas de soi, plus il lui faudra se séparer nettement d'une conception non-chrétienne de la vie qui régnera partout, et plus le facteur existentiel se manifestera pratiquement dans le dogme à côté du facteur théorique. Je n'ai pas besoin, je crois, d'affirmer que je n'entends par là nulle « modernisation », nul affaiblissement de son contenu ou de sa valeur. Au contraire, son caractère d'absolu, d'inconditionné dans son expression comme dans son exigence s'accentuera plus fortement. Mais dans cet absolu, la définition de l'existence et l'orientation du comportement seront, me semble-t-il, particulièrement sensibles.

Ainsi, la foi sera capable de rester ferme dans le péril. Dans les rapports avec Dieu, l'élément d'obéissance se manifestera fortement : une obéissance loyale qui sait qu'il y va de ces choses suprêmes qu'elle seule peut permettre de réaliser. Non pas parce que l'homme serait « hétéronome », mais parce que Dieu est la sainteté absolue. Ainsi donc,

une attitude résolument non libérale, dirigée absolument vers l'absolu, mais - et c'est ici qu'elle se distingue de toutes les violences - dans la liberté. Ce caractère absolu n'est pas un abandon au pouvoir physique et psychique du commandement, mais, grâce à lui, l'homme accueille dans son acte la qualité de l'exigence divine. Or ceci impose la majorité du jugement, la liberté de l'option.

Et une confiance qui n'est possible qu'ici. Non pas en un ordre rationnel de l'univers ou en un principe optimiste de bienveillance, mais en Dieu, réel et réalisateur, bien plus : qui est à l'œuvre et qui agit. Si je ne me trompe, l'Ancien Testament prend une importance particulière : il montre le Dieu vivant qui fait une percée à travers l'envoûtement universel du mythe comme à travers les puissances séculières de la politique païenne ; il montre aussi le croyant qui, acceptant l'Alliance, se rapporte à cet acte de Dieu. On en comprendra l'importance. Plus grandissent les forces anonymes, d'autant plus résolument s'affirmera la « domination du monde » par la foi dans la réalisation de la liberté, dans l'accord de la liberté donnée à l'homme avec la liberté créatrice de Dieu. Et dans la confiance en ce que Dieu fait, non seulement réalise, mais fait. Il est étrange, ce pressentiment de sainte possibilité qui monte au sein de la contrainte sans cesse grandissante du monde !

Ce rapport de l'absolu et de la personne, de la nécessité et de la liberté, rendra le croyant capable de subsister sans lieu ni refuge et de connaître sa direction. Elle le rendra capable d'entrer avec Dieu en un rapport direct, à travers toutes les situations de la contrainte et du danger et, dans la solitude croissante du monde qui vient, - la solitude, précisément, parmi les masses et dans les organisations - de demeurer une personne vivante.

Si nous comprenons exactement les textes eschatologiques de la Sainte Ecriture, la confiance et la force constitueront le caractère propre de la fin des temps. Le milieu chrétien, la culture chrétienne, l'assurance donnée par la tradition, perdront de leur force. Ce sera là un des éléments de ce danger de scandale dont il est dit que « si c'était possible, les élus eux-mêmes succomberaient ». (Matth., XXIV, 24.)

La solitude de la foi sera terrible. L'amour, la charité disparaîtra du comportement général du monde (Matth., XXIV, 12). Elle ne sera plus comprise ; elle ne pourra plus être. Elle deviendra d'autant plus précieuse lorsqu'elle ira d'un isolé à un autre isolé - force du cœur émanant directement de l'amour de Dieu, telle qu'elle s'est manifestée dans le Christ. Peut-être fera-t-on une expérience toute nouvelle de cette charité, souveraine dans son caractère spontané, indépendante du monde, mystérieuse en son pourquoi suprême. Peut-être la charité acquerra-t-elle une profondeur d'entente qui n'a pas encore existé. Quelque chose de ce qui s'exprime dans ces paroles qui sont la clef du message de Jésus sur la Providence : pour l'homme qui fait de la volonté et du règne de Dieu son premier souci, les choses se transforment. (Matth., VI, 33.) Ce caractère eschatologique se révélera, me semble-t-il, dans l'attitude religieuse qui s'amorce. On n'entend pas par là annoncer une apocalypse à bon marché. Personne n'a le droit de dire que la fin approche, alors que le Christ lui-même a déclaré que le Père seul connaît les choses de la fin. (Matth., XXIV, 36). Si donc il est question ici d'une approche de la fin, elle est entendue non comme temporelle, mais comme essentielle, c'est-à-dire que notre existence approche de l'option absolue et de ses conséquences : des possibilités les plus hautes comme des périls les plus extrêmes.

