

KARL JASPERS

CONDITIONS ET POSSIBILITÉS
D'UN NOUVEL HUMANISME ¹

@

^{p.181} Le terme d'humanisme a des sens divers. Il désigne d'une part un *idéal de culture* impliquant l'assimilation de la tradition classique ; ensuite, la re-création de l'homme d'aujourd'hui à partir de son origine ; enfin le *sens de l'humain*, qui permet de reconnaître en chaque homme la dignité humaine.

Des questions antithétiques se posent : lorsqu'on parle d'humanisme, s'agit-il de se lier à la tradition, ou au contraire de créer une idée indépendante, neuve, purement actuelle ? L'humanisme concerne-t-il quelques grandes personnalités isolées, des êtres d'exception, ou au contraire la forme de vie de populations entières ? Entend-on par humanisme un certain type réalisé de l'homme, ou seulement la possibilité indéfinie qui dans la condition humaine ne s'achève jamais ? Nous qui cherchons l'humanisme à venir, nous devons nous orienter à l'aide de ces antithèses ; manifestement, il y a du vrai des deux côtés.

Si nous cherchons quel pourra être notre humanisme, c'est que nous sommes en souci pour nous-mêmes, pour *l'homme d'aujourd'hui*. Les descriptions de l'homme moderne faites au cours du dernier demi-siècle ont de quoi faire peur : l'homme ^{p.182} rompt les ponts avec le passé. Vivant dans le momentané, il

¹ Conférence du 8 septembre 1949, prononcée en allemand. Texte traduit par Jeanne Hersch.

Pour un nouvel humanisme

s'abandonne à la situation et au hasard. Il vit encore, à vrai dire, entre des coulisses qui proviennent du passé. Mais elles ne constituent plus la scène véritable de sa vie ; elles ont l'air d'un tas de débris. Elles ne sont plus pour lui que des fictions. L'homme paraît aboutir au néant. Il se saisit du néant avec désespoir ou bien dans un triomphe de destruction. Depuis Nietzsche, avec toujours plus de force, on entend dire : Dieu est mort. La vie humaine devient une vie de masse. L'individualisme se perd, l'individu se conforme aux types qu'imposent la propagande, le cinéma, le nivellement de la réalité quotidienne. Se sentant perdu, il cherche à retrouver le sentiment de sa dignité dans le « nous », en s'intégrant à quelque colossale puissance. D'autres pourtant, à travers la continuité de leur existence temporelle, croient en Dieu. Ils forment une communauté et se sentent sûrs de la vérité révélée à laquelle ils croient soit parce qu'elle s'est authentiquement emparée d'eux, soit parce que les possède une violente volonté de croire, en protestation contre le néant. Il y a aussi les grands techniciens de l'histoire, ceux qui pensent à l'histoire universelle, qui croient par la seule pensée l'embrasser dans sa totalité, ou bien la prendre en main tout entière grâce à une puissance despotique bien réelle. Ils croient tenir alors le levier de l'histoire et façonner l'homme de l'avenir. Et il y a aussi ceux qui obéissent, qui sacrifient leur vie, qui servent avec le fanatisme d'une foi confuse un chef ou un parti. Ils acceptent de vivre dans une atmosphère de mensonge et sont même prêts à exécuter sur ordre n'importe quel crime. On a l'impression aujourd'hui d'apercevoir dans l'homme le chaos ; on voit l'instinct se déchaîner sans entrave. Quelque chose qui n'était dompté qu'en apparence déchire la couverture de civilisation acquise au cours de

Pour un nouvel humanisme

l'histoire. La psychologie moderne, découvrant ce bas-fond, en saisit le caractère infernal. En prétendant l'épuiser par la connaissance, elle cherche sans le vouloir une sorte de justification.

Mais par delà le flux de ces abaissements, l'homme prend conscience de ce qui ne peut jamais être détruit complètement : être un homme, c'est tendre à se dépasser sans cesse, c'est ne ^{p.183} trouver la paix que dans quelque chose que l'on cherche, mais qui n'est pas. Cependant, ce dépassement perpétuel de l'homme engendre aussi une profonde inquiétude qui peut se transformer en révolte et en haine, tomber au niveau d'un mépris universel, prendre la forme torturante de l'ennui, céder la place à l'angoisse, devenir un désespoir avide de salut. C'est en apparence seulement qu'elle s'éteint dans l'oubli sans pensée d'une vie tout abandonnée aux seules impulsions vitales.

Il y a les silencieux, les hommes véritables, non modelés par l'époque, dont on ignorerait tout sans une rencontre personnelle. De quelque façon qu'on décrive les hommes qui vivent aujourd'hui, ils restent complexes et ne se laissent pas réduire à un type unique. De grandes masses sont encore comme en sommeil.

Voilà donc esquissés quelques aspects de l'humanité moderne. Il s'agit maintenant de trouver dans ce chaos le chemin d'un humanisme futur. Nous allons essayer de le faire en nous posant trois questions :

D'abord : qu'est-ce en général que l'homme ? Puis : quels sont les facteurs positifs qui commandent aujourd'hui la condition humaine ? Enfin : quel est pour nous le chemin de l'humanisme — étant bien entendu qu'il n'est pas le seul ?

Pour un nouvel humanisme

Première question : Qu'est-ce en général que l'homme ?

Il ne s'agit pas de nous faire une image de l'homme, mais de prendre conscience de ses possibilités les plus lointaines, encore informes. Ce cadre doit être assez large pour que tous les accomplissements restent possibles. Toute image de l'homme les limiterait déjà.

a) Nous avons d'abord à nous demander si l'homme s'épuise dans le savoir qu'on a de lui, ou s'il est *liberté*, échappant par là à une connaissance objective.

L'homme devient *objet de science* en tant que corps pour la physiologie, en tant qu'âme pour la psychologie, en tant qu'être social pour la sociologie. Nous possédons de lui un savoir en tant qu'il appartient à la nature et à l'histoire. Mais l'homme peut prendre *conscience de lui-même* avant toute expérience de la nature, p.184 en revenant à la source originelle d'où il provient, ou en dépassant toute l'histoire, droit vers l'éternité. Il est sûr alors de n'être pas seulement un produit de la nature et de l'histoire. L'homme est plus que ce qu'il peut savoir de lui-même.

Nous établissons donc la distinction suivante : d'une part, la connaissance de l'homme objectivé, que l'on peut étudier à l'infini sous tous les aspects de son objectivation ; d'autre part, la prise de conscience de l'homme dans la *perspective englobante* de ce qu'il est et de ce qu'il peut être, sur le chemin sans fin de sa liberté.

C'est seulement si nous maintenons cette distinction que notre condition humaine gardera l'espace qui lui est nécessaire, notre liberté son souffle, notre conscience son étendue et ses lointains. Dès lors tout énoncé concernant l'homme aura en principe l'un des

Pour un nouvel humanisme

deux sens suivants : dans un cas je parle d'un objet, je dis ce qu'il est et ce qu'il en advient nécessairement ; dans l'autre, je parle de ce qui ne devient jamais objet et ne se manifeste pas par un déroulement de faits dont on puisse connaître la nécessité. Cette liberté non-objective de l'homme, je peux pourtant en parler ; je clarifie les normes qui sont pour elle valables, je fais appel au souvenir, je rends attentif.

Ce qu'est l'homme ne se laisse pas réduire à un savoir. On ne peut qu'en faire l'expérience, en dépassant tout savoir possible, jusqu'à l'origine même où toute objectivité s'abolit.

Lorsque j'enferme l'homme dans ce que je sais de lui, je me mets à faire des plans où je dispose de lui à mon gré, que ce soit en prétendant savoir ce qui pour lui est bon ou, inhumainement, en lui faisant violence. Par contre, si je laisse ouvertes les possibilités qui lui viennent de son origine, il reste lui-même pour moi et je ne peux en aucune façon disposer de lui.

Si l'homme m'apparaît exclusivement comme un être naturel qu'on peut connaître par des méthodes objectives, c'est que je renonce à tout humanisme au profit d'un *hominisme* (Windelband). Je ne vois en lui que le représentant d'une espèce naturelle. Tous les individus ne sont plus que des exemplaires de cette espèce, indéfiniment nombreux, en soi sans valeur. Si en revanche, je vois l'homme dans sa liberté, sa dignité s'impose entière. Chaque individu, et moi-même, nous sommes irremplaçables, et à tous il nous est beaucoup demandé.

b) Puis nous avons à nous demander si à son origine l'homme s'engendre lui-même par sa liberté, s'il est son propre créateur à partir du néant, ou si à son origine il est donné à lui-même en

Pour un nouvel humanisme

présent, avec toutes ses possibilités propres, par la transcendance.

Il est incontestable, premièrement, que nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes et que nous sommes au monde grâce à quelque chose que nous ne sommes pas. Nous prenons conscience de ce fait quand nous pensons simplement qu'il serait possible que nous ne soyons pas.

Il est incontestable, deuxièmement, que nous ne sommes pas libres par nous-mêmes, mais par ce qui, au fond de notre liberté, *nous donne à nous-mêmes en présent*. Ce fait nous devient sensible lorsque nous nous manquons à nous-mêmes : nous avons beau alors vouloir être libres, cela ne suffit pas à nous rendre tels. Là où la liberté est à son comble, nous prenons, conscience du fait que nous sommes pour nous un don : notre liberté nous fait vivre, mais nous ne pouvons pas nous la procurer nous-mêmes par force.

Ce quelque chose que nous ne pouvons conquérir — ni par la « révolte prométhéenne », ni en isolant notre « moi jusqu'à en faire le centre de l'être, ni en nous tirant hors du marécage en nous saisissant par nos propres cheveux, comme Münchhausen — d'où cela doit-il nous venir ? D'où vient le secours ?

Celui-ci ne se manifeste pas comme un processus dans le monde. Il ne vient pas de l'extérieur. Car nous le sentons, c'est du plus profond de nous que nous venons à nous quand nous devenons nous-mêmes. La transcendance ne parle nulle part directement, on ne l'a pas devant soi, elle ne se laisse pas saisir. Dieu ne parle que par notre propre liberté. La décision fondamentale, c'est celle dont dépend notre manière de saisir consciemment notre condition d'homme. En tant qu'hommes nous

Pour un nouvel humanisme

ne nous suffisons jamais, nous ne sommes pas notre seule fin. Nous sommes liés à la transcendance. ^{p.186} Elle nous exalte et en même temps elle nous rend transparents à nous-mêmes en nous rendant conscients du peu que nous sommes.

Liberté et transcendance provoquent une prise de conscience fondamentale. Kant a exprimé cela de la façon suivante : même si je fais tout ce que je peux, je dois compter sur une *aide* incompréhensible pour que le mal radical se transforme en bonne volonté. Le *mérite* de l'homme est tout à fait nul lorsque l'action découle d'un bon naturel et d'une tendance innée. Mais même si l'homme, s'étant rendu maître de toutes ses tendances innées, prend le bon chemin par pure liberté, même alors ce qu'il croit ne devoir qu'à lui-même ne dépend pourtant pas dans sa totalité de sa seule force humaine.

Chacun est-il une bonne fois pour toutes comme il est ? Non, la liberté permet à chaque instant la conversion à la bonne volonté. Il n'est jamais trop tard. Et réciproquement : qui marche sur le bon chemin risque à chaque instant de tomber et il peut laisser tout s'anéantir s'il est tout à fait sûr de lui. Mais contre de telles pensées j'entends élever une objection : toute cette théorie de la liberté n'est-elle pas seulement une tentative en vue de légitimer de bonnes dispositions innées et des situations sociologiques favorables, de façon que des hommes puissent encore ajouter aux privilèges accordés par leur chance le droit de s'en attribuer le mérite ?

Il semble que nous soyons devant une alternative : l'homme n'est-il qu'un être du monde, rien que du monde, est-il tel que sa naissance et son milieu l'ont fait, est-il donc dominé entièrement dans sa psychologie par des nécessités naturelles et nourrit-il

Pour un nouvel humanisme

seulement des illusions conformes à ses désirs, comme par exemple celle de la liberté ? Est-ce là tout ? — ou bien son origine est-elle différente, si bien qu'il se dresse en face du monde entier sans pouvoir s'expliquer par lui ? En fait, l'homme est les deux, l'un lorsqu'il cherche à avoir de lui-même une connaissance objective, l'autre lorsqu'il prend conscience de soi par la réflexion philosophique. Et comme il est les deux, il se peut qu'il détourne des ^{p.187} pensées philosophiques de leur sens originel, qu'il en tire des illusions de bonheur ou des fictions de malchance, laissant ainsi la philosophie se scinder et dégénérer en une doctrine du bon et du mauvais sort. Mais de telles déviations ont beau se produire, en étroite dépendance avec des processus psychologico-sociologiques, la vérité originelle n'en demeure pas moins.

Qu'il soit réalité naturelle offerte à la connaissance scientifique ou liberté, dans les deux cas l'homme est *fini*. Mais par la liberté et la transcendance, la finitude de l'homme, si on la compare aux autres êtres finis qui sont au monde, se trouve être quelque chose d'unique : l'homme se trouve déterminé par son milieu concret, par le peuple auquel il appartient, par l'humanité, par la vie terrestre, par l'univers. Prenant conscience de sa finitude, il participe, du sein du fini, à l'infini. Il est le seul être qui puisse braquer son esprit sur n'importe quoi pour l'embrasser par la pensée. Éphémère et minuscule, il est capable d'actualiser devant lui, en quelque façon que ce soit, tout ce qui est. Ainsi, dans sa finitude, il est pourtant tout. Il peut dépasser sa finitude en lui donnant de nouveaux contenus à l'infini. L'homme ne peut jamais sérieusement se défendre du fait que quelque chose dépend de lui-même, que par ses décisions il décide de son être propre, cet être qu'aucune méthode scientifique ne saurait atteindre.

Pour un nouvel humanisme

De là découle le sens de *l'avenir de l'homme*. Les possibilités humaines n'échappent à personne. L'homme peut toujours plus et autre chose que ce que quiconque aurait attendu de lui. L'homme est inachevé et inachevable et toujours ouvert sur l'avenir. Il n'y a pas d'homme total et il n'y en aura jamais. C'est pourquoi il y a deux manières de penser à l'avenir de l'homme. Je peux le concevoir comme un processus naturel, analogue à celui qui concerne les objets et établir des probabilités. Ou bien je peux imaginer les situations qui vont se développer sans savoir la réponse que l'homme leur donnera, sans savoir comment à travers elles, mais par sa spontanéité, il se trouvera lui-même. Dans le premier cas, je m'attends à un déroulement nécessaire que je pourrais connaître en principe, même si je ne le connais pas. Dans le second cas, ^{p.188} l'avenir, loin d'être le déploiement des nécessités causales impliquées par la réalité donnée, dépend de ce qui sera accompli et vécu par liberté. Les innombrables petites actions des individus, chacune de leurs décisions libres, chacune des choses qu'ils réalisent, ont une portée illimitée. Dans le premier cas, je me sou mets à une nécessité contre laquelle je ne peux rien. Dans le second, je recherche la source originelle qui est au fond de la liberté humaine. Je fais appel à la volonté.

Nous allons vers un avenir qui ne saurait être connu, qui dans sa totalité n'est pas décidé. L'image que nous nous en faisons est sans cesse corrigée par l'expérience. La connaissance de l'être dans sa totalité nous reste inaccessible. Le savoir que nous avons de la surabondante réalité ne s'achève jamais. Notre conscience est toujours en route. A une conscience qui voudrait se tenir pour définitive s'oppose la réalité de l'être qui ne cesse de se montrer nouveau, différent à travers les phénomènes qui ne cessent de

Pour un nouvel humanisme

surgir, forçant ainsi notre conscience à se transformer sans fin. Prédire vraiment le devenir de l'homme, ce serait déjà le réaliser. Prédire ici signifie produire.

Si nous réussissons à nous assurer de ce qu'est la condition humaine avec les perspectives définies de ses possibilités infinies, nous ne pourrons plus jamais désespérer définitivement de l'homme. Symboliquement : l'homme a été créé par Dieu à son image ; si perdu qu'il soit, cette ressemblance ne peut pas disparaître tout à fait.

Deuxième question : Quels sont les facteurs positifs qui commandent aujourd'hui la condition humaine ?

Réponse : la technique, la politique, la décadence d'un esprit occidental commun.

a) *L'ère de la technique*, avec ses conséquences pour les méthodes et l'organisation du travail ainsi que pour l'ordre social, est devenue de plus en plus claire dans ses détails, mais la signification qu'elle a dans son ensemble est devenue toujours plus énigmatique. La technique a permis un énorme accroissement des masses humaines ^{p.189} et elle a rendu possibles pour celles-ci des conditions de vie telles que lecture et écriture, apprentissage et savoir sont devenus propriété générale en même temps qu'ils conditionnaient le maintien du monde technique.

Mais la technique est liée à des méthodes de travail antinaturelles, comparées à celles de l'artisanat ou des paysans ou des anciennes professions imprégnées d'humanisme. Seul un spécialiste peut aujourd'hui produire quelque chose de bien, notamment aussi dans les sciences modernes. La monotonie d'un

Pour un nouvel humanisme

effort qui se répète identiquement jusqu'à la limite où l'homme devient fonction de la machine, interchangeable comme les parties de la machine, est un trait fondamental de ce temps. Ce trait se transpose sur toutes les sortes d'occupations et jusque dans la manière de s'amuser. On dirait qu'il devient possible pour l'homme d'oublier ce qu'il est : il pourrait se perdre et se trouver content dans l'impersonnel. Nous sommes en train de réduire tous les hommes à n'être plus que des rouages dans la machine.

La technique est désormais une nécessité absolue. Avant elle, le monde dormait et c'est elle qui a impitoyablement arraché les masses à leur sommeil. Si à l'avenir elle devait nous manquer, il en résulterait des maux inouïs : la mort se répandrait en masse, l'unité créée sur la planète par les voies de communication serait ruinée, la planète elle-même retournerait au désert ; les survivants passeraient alors par une nouvelle dépression. Finalement ce petit nombre d'hommes s'attacheraient de nouveau au sol. Leur conscience aurait perdu presque tous ses éléments substantiels. Ils continueraient à vivre dans le sillage de l'ère de la technique, mais ils seraient dépourvus de la foi primitive, si ancienne qu'elle plonge historiquement ses racines dans une tradition immémoriale.

Aujourd'hui la question se pose ainsi devons-nous voir dans l'âge de la technique une fatalité, certes, mais en même temps une chance de réaliser la condition d'homme ? Devons-nous voir, dans ce qui représente le plus grand des dangers, la possibilité cependant d'une nouvelle ascension de l'humanité, ou bien ne pouvons-nous y voir que le fléau destiné à faire périr l'humanité tout entière ? Il ne nous resterait, dans ce dernier cas, rien d'autre
p.190 à faire qu'à condamner en principe cet âge technique tout

Pour un nouvel humanisme

entier et définitivement — nous érigeant ainsi en juges de l'histoire — et à vivre dans une révolte sans espoir en n'attendant pour les hommes, après nous, que la perte. Un humanisme futur ne pourra pas sur ce point ne pas prendre position.

Il paraît convenable, pour un homme loyal, d'assumer la réalité que l'histoire a produite avec les possibles que cette réalité implique. Aujourd'hui, le destin de l'homme se joue dans la technique et celle-ci peut servir soit à son salut, soit à sa perte — le sort n'en est pas encore jeté. Il s'agit, dès lors, de saisir ce destin et d'en faire une tâche. Vouloir un humanisme futur, c'est donc consentir à peiner sans fin pour assimiler et maîtriser la technique — un champ illimité ouvert à l'effort humain.

On doit se demander comment faire pour que le caractère irremplaçable de chaque être humain s'affirme à nouveau malgré tout, avec toutes ses exigences, et pour que l'homme redevienne lui-même, au lieu de tourner seulement dans les rouages des fonctions. Il faudra poursuivre les efforts déjà partiellement couronnés de succès en vue de donner une forme humaine au travail technique, de le répartir et de le limiter, de vaincre dans une certaine mesure les terribles principes du système Taylor, du système stakhanoviste et des méthodes analogues destinées à exploiter sans aucun égard, sous le voile de justifications diverses, la force humaine de travail.

Mais il y a autre chose aussi qui est indispensable : trouver la juste attitude intérieure à l'égard des réalités techniques, élargir la conscience par le contact avec la nature. Notre tâche, c'est d'empêcher que les possibilités ouvertes par la technique ne mutilent la vie dans la nature, c'est de les faire servir au contraire à l'approfondir.

Pour un nouvel humanisme

b) La technique est aujourd'hui un élément capital de la *situation politique*. Dans un monde où Dieu passait pour mort et où triomphait le nihilisme, des hommes sans scrupules ont pu acquérir le pouvoir, précisément parce qu'ils étaient en fait des nihilistes, « des hommes du Néandertal armés de la technique ». p.191 Ils ont fait violence, au delà de toute mesure, à des hommes innombrables qui avaient répondu par un mystérieux et violent désir de soumission aux prétentions de la force brutale. Terreur, tortures, déportations, exterminations, tout cela a existé depuis les Assyriens et les Mongols, mais sans prendre les dimensions que la technique moderne a rendues possibles. Les apatrides, les internés, ceux que les tourbillons emportent de ci de là, qui doivent vivre du jour au lendemain, sans avoir l'horizon que donne un plan conçu pour la vie, ni la continuité d'une valeur qui la soutiendrait tout entière, qui s'attachent un instant et sont à nouveau arrachés et emportés ailleurs, qui sont chez eux partout et nulle part, tous ils paraissent montrer symboliquement la marche de l'humanité vers le vide. Ils sont entièrement livrés aux mécanismes politiques ; les fonctionnaires, agents d'une bureaucratie impitoyable, sont à l'œuvre. L'homme est pour eux le papier qui, servant à l'identifier, le légitimer, le condamner, le classer, lui donne ses chances, le limite ou l'éteint. Les obstacles s'accumulent jusqu'à l'absurdité et disparaissent soudain. Des interventions imprévisibles disposent de l'existence, du travail et du genre de vie des hommes. On a beau chercher qui commande, on ne trouve rien ni personne. Il semble qu'il n'y ait personne pour être responsable.

Il n'y a pas moyen d'échapper à la menace qui pèse sur tous d'être broyés dans un tel appareil. Aujourd'hui il n'est pas

Pour un nouvel humanisme

seulement immoral, mais en fait impossible, de se retirer dans la solitude, dans les forêts, dans le désert ; il n'est plus possible d'émigrer dans d'autres contrées pour y fonder une communauté nouvelle, meilleure. Ce qu'il adviendra de l'homme dépend de lui-même, de ce qu'il fera de lui-même au sein de la réalité qui l'entoure, cette réalité dont il ne peut sortir. Et c'est à partir d'elle que par son action il permettra à la situation politique future de se stabiliser. Il n'est plus possible d'être indifférent à l'égard de la politique. Chacun de ceux qui vivent vraiment la commune vie humaine doit se décider, en luttant pour ce que sera la réalité politique de demain. Car la liberté n'est jamais réelle en tant que liberté purement individuelle. Chaque individu est libre dans la mesure où les autres le sont. C'est pourquoi l'humanisme vivant sera allié ^{p.192} aux forces qui veulent sincèrement favoriser la destinée et les chances de tous. Une politique humaine, non bestiale, implique les droits de l'homme.

La politique est un mode d'action qui s'oriente et se détermine selon la force et les possibilités de la violence. Mais être homme, c'est limiter la force par la loi, le droit et le contrat. Lorsque la force n'admet plus aucune limitation, on ne peut s'opposer à elle qu'en mettant en jeu, avec la même absence de réserve, toutes les forces dont on dispose soi-même. Combattre contre le dragon sans devenir dragon soi-même et sans perdre pourtant la force de le maîtriser, tel est le problème fatidique pour l'humanité d'aujourd'hui. Or, la politique devient aujourd'hui pour beaucoup d'hommes un absolu. Lorsqu'ils sont entraînés dans la passion de la violence, ils ne sont justifiés à leurs propres yeux que s'ils appartiennent à une puissance considérable et ils ne respectent les autres que selon la puissance qu'ils ont derrière eux. Tout le reste

Pour un nouvel humanisme

passé pour du bavardage. La langue est pour eux essentiellement un moyen d'acquiescer ou de confirmer leur pouvoir sur autrui. Leur pensée est avocatesque, sophistiquée, elle n'est jamais elle-même qu'un moyen dans la lutte pour le pouvoir. Leur élan vital est lié jusque dans le geste et l'intonation à la conscience du pouvoir. Cette volonté de puissance libère et exalte chez les masses des forces créatrices, des fictions fanatiques, dont seul un sobre humanisme peut détruire le mensonge profond. Voici par exemple une redoutable illusion : depuis Marx se répand une véritable foi, non sans analogie spirituelle avec les chiliarques de jadis, selon laquelle la destruction de tout ce qui existe ferait surgir d'un seul coup une nouvelle création. Une telle attente repose sur un fondement magique : il suffirait d'atteindre le néant pour voir se déployer aussitôt la splendeur d'une véritable humanité ; ou bien : il suffirait d'établir la dictature du prolétariat, et sur le champ, la société sans classes, avec l'homme ainsi renouvelé, inaugurerait le règne de la liberté et de la justice. Cette foi absurde, qui veut créer par la destruction, trouver le salut dans la destruction active, arracher une nouvelle naissance au néant, constitue un facteur inquiétant du déroulement historique actuel, d'autant plus qu'elle ^{p.193} permet de garder une bonne conscience jusqu'au comble de la sauvagerie et de l'emportement, jusque dans la haine déchaînée et le triomphe de la cruauté. En fait, son seul résultat est de réduire tout le monde à un esclavage total au nom d'une idole, notamment celle d'un salut définitif, mais toujours futur, de l'humanité en ce monde, faussant ainsi le sens des mots et aboutissant à une pure tromperie.

Nous sommes, à ce qu'il semble, placés devant la grande alternative du despotisme ou de la liberté, avec les chances qu'elle comporte. On choisira la stabilité apparente, terroriste, qui fait

Pour un nouvel humanisme

durer tant bien que mal, chaotiquement, un esclavage immuable, ou bien on s'engagera dans la voie des réformes profondes où il reste toujours possible de faire des pas vers la liberté. On se livrera à l'arbitraire ou bien on maintiendra les garanties du droit. Mais de toute façon, une organisation du monde qui serait juste et définitive n'est pas en vue, car elle n'existe pas. Il s'agit de trouver le chemin permettant d'unir sans cesse à nouveau, dans des situations nouvelles, liberté et ordre, afin de restreindre l'arbitraire et l'anarchie.

L'humanisme ne pourra plus se déployer à l'écart. Il dépend désormais des conditions politiques et surtout de l'alternative capitale liberté de l'esprit menant sa lutte au grand jour ou dirigisme spirituel. Il ne peut vivre que dans le premier cas ; dans l'autre, il est perdu. Puissance et violence ont été de tout temps de monstrueuses réalités. Aujourd'hui, c'est comme si on les avait lâchées toutes nues. Dans une telle situation politique, il ne reste aux hommes qui vivent dans l'humanisme qu'une seule chance de sauver pour l'avenir leur condition d'homme : c'est d'être prêts, eux aussi, à combattre et à mourir.

c) Technique et politique ont presque étouffé une réalité spirituelle qui s'était maintenue jusqu'ici à travers les millénaires. *Il n'y a plus de monde occidental commun*, plus de Dieu qui serait l'objet d'une foi commune, plus d'idéal de l'homme valable pour tous ; il n'y a plus de quoi fonder une solidarité qui se maintiendrait à travers tous les conflits et jusque dans le combat à la vie, à la mort. ^{p.194} La conscience commune d'aujourd'hui ne peut se caractériser que par des négations : rupture du contact avec le passé, perte d'une base doctrinale commune (herrsches Grundwissen), désarroi devant l'incertitude de l'avenir.

Pour un nouvel humanisme

La rupture du contact avec le passé est la conséquence des tendances anti-historiques de la technique et de la politique modernes. Il subsiste, il est vrai, des lambeaux de tradition, ne fût-ce que par le langage. Mais une fois perdue la continuité historique, la conscience de l'Occident, la patrie, l'origine, la famille se perdent dans l'indifférence. Jusque dans les amitiés, il devient vide de sens de vouloir compter sur quelqu'un pour la vie. La vie individuelle elle-même se vit sans mémoire. La tradition fait défaut, l'éducation se borne aux choses utiles, les conceptions générales obéissent aux schémas façonnés par la propagande. Dès lors, c'est comme si le fil de l'histoire se rompait. Mais l'homme peut-il rompre la continuité de l'histoire et couper ses racines ? Peut-il se développer à partir d'un néant historique, à partir de sa seule nature biologique et innée ? Peut-il réaliser sa condition d'homme en se prévalant uniquement de ce que lui a donné sa naissance, de ce qu'il est en fait en cet instant, et cela sans rien voir, sans rien vouloir d'autre qu'un avenir imaginaire où serait le salut ? Non, l'homme doit se reconnaître dans ce qu'il a été, pour se trouver lui-même dans le présent. Ce qu'il a été au fil de son histoire est un facteur indispensable et fondamental de ce qu'il sera. La décision appartient à la volonté humaine. Nous sommes saisis d'horreur quand nous voyons que de terribles despotes veulent étouffer l'histoire parce qu'elle est à leurs yeux la source funeste qui alimente l'indépendance des hommes. Ils tentent de la remplacer par un schéma dogmatique, à la fois mensonger et sacro-saint, qui est inculqué à tous. Et le goût des masses pour la légende vient seconder leurs efforts.

Pour réaliser notre condition d'hommes, nous avons besoin d'une *base doctrinale commune* sous la forme d'un ensemble

Pour un nouvel humanisme

ordonnée de notions et de symboles. Le plus grand exemple d'édifice spirituel élaboré en profondeur et ayant réussi à unifier une surabondance sublime jusqu'à lui donner une forme simple, c'est celui ^{p.195} que nous donne le catholicisme. Celui-ci a réalisé au cours des millénaires une synthèse des forces vives à l'œuvre dans l'histoire depuis les temps les plus reculés, en réussissant à unir même ce qui est contradictoire. Il soutient ceux qui sont nés dans son sein. En lui l'homme qui paraît tout à fait perdu n'est jamais entièrement subordonné. Il reste le havre de ceux qui ont échoué et de ceux qui ont perdu courage. Il reste là, comme un rocher qui reparaît quand les flots de la vie créatrice s'épuisent et se perdent. Mais il ne peut jouer son rôle dans la condition humaine que si l'autorité de l'Église est assurée dans son fonctionnement, que si elle règne sur les esprits. Ce monde catholique ne satisfait plus aujourd'hui qu'une partie des hommes qui y sont nés. Pour la plupart, il est inacceptable. L'autorité qu'il a sur les masses n'est plus telle désormais qu'elle lui permette de disposer, à l'heure critique, d'une puissance décisive.

Il n'y a, aujourd'hui, rien d'autre qui corresponde et qui soit susceptible de le remplacer. La conscience est dispersée, morcelée, elle se transforme comme dans un kaléidoscope et pourtant elle reste la même, dans sa multiplicité désordonnée. Au milieu de cette dispersion, la conscience peut se prêter à de violentes simplifications qui, pour peu qu'elles s'allient au pouvoir politique, prennent une importance passagère ; mais elles sont incapables de modeler la condition d'homme sur le plan spirituel.

Une nouvelle base doctrinale commune à tous ne saurait être rapidement esquissée. Elle doit se développer naturellement à partir de ce que voient, pensent, disent les contemporains. C'est

Pour un nouvel humanisme

précisément ce qu'il y a d'émouvant dans la situation d'aujourd'hui : personne ne pourrait la formuler, cette doctrine future et pourtant on la sent qui affleure à travers toute la dispersion. L'homme de demain en portera la marque et il la voit prendre figure grâce aux forces qu'il a lui-même puisées dans la solitude et qu'il déploie au grand jour dans le libre échange des pensées. Mais aujourd'hui, notre conscience qui s'effrite ne nous donne encore qu'une image chaotique de la condition humaine. Nous la voyons se pulvériser en ces atomes de plus en plus vides que sont les individus ; et ces individus, considérés en masses, sont bien ^{p.196} fonction de la force, mais nullement incarnation d'un esprit. Or les exigences des masses seront, à l'avenir encore, plus légitimes qu'aujourd'hui. Aucune réalité spirituelle ne durera si elle n'est portée par la masse. Les réalisations de niveau supérieur, il est vrai, seront toujours l'affaire d'individus isolés, peu nombreux, et celle d'élites qui s'éduquent elles-mêmes. Cependant l'humanisme futur, tout en atteignant les sommets, devra trouver les formes les plus simples, accessibles à chacun, convaincantes pour chacun. Un humanisme efficace serait en principe un humanisme pour tous. Mais sa réalisation sera d'autant plus vraie que seront montés plus haut les individus dont les visions, les pensées, les symboles détermineront les normes nouvelles. Et au sein des masses, c'est encore aux individus, malgré tout, que s'adressera l'humanisme futur, à tous les individus. Car tout homme est une âme et non un atome ; il est lui-même et seulement comme tel un membre humainement efficace de la communauté.

Le *désarroi devant l'avenir* naît de la conscience d'une menace totale. Nous avons l'impression de chercher sans cesse — et

Pour un nouvel humanisme

vainement — à nous installer sur un volcan dont les éruptions sont certaines. La seule chose indéterminée c'est quand, comment et où elles se produiront.

Des cultures ont sombré. Mais ce qu'il y a de neuf aujourd'hui, c'est que l'humanité est menacée dans sa totalité, que cette menace est plus aiguë et qu'on en est plus conscient que jamais, enfin qu'elle ne concerne pas seulement les biens et la vie, mais la condition d'homme elle-même. Pour qui ne peut oublier le caractère éphémère de toutes nos entreprises, l'état de sursis dans lequel nous vivons, l'avenir paraît vider de son sens tout ce qu'il fait maintenant. On tient pour possible que l'homme périsse, ou bien qu'il devienne un être tellement différent qu'il n'y aurait plus de pont entre lui et ce que nous sommes, ce que nous voulons, ce que nous aimons et ce que nous avons produit. La perte de toute espérance chez des millions d'hommes plongés dans la misère, la réflexion sur ce que nos critères nous permettent de considérer comme probable, tout cela a fait naître un état d'esprit qui ne voit partout que destruction et point final. Dans le domaine ^{p.197} littéraire, c'est l'expression du désespoir qui trouve le plus d'écho. Qui donc oserait, devant les faits qui caractérisent notre temps, développer des thèmes optimistes C'est si atrocement juste, tout ce qu'on dit du malheur présent et de ce à quoi il faut peut-être s'attendre encore. Mais il est décisif de faire valoir en revanche ceci : on ne connaît pas l'avenir dans sa totalité. Notre prétendu savoir nous menace de paralysie morale et nous avons à nous défendre à l'aide des deux considérations suivantes :

1) Les conditions données dans lesquelles l'homme doit vivre — aujourd'hui la technique, la politique et la ruine de toute conscience commune — apportent certes des limitations, mais en

Pour un nouvel humanisme

même temps des chances. Elles n'ont pas que des contraintes pour effets : au contraire, elles éveillent aussi la spontanéité. Les conditions dont dépend l'homme aujourd'hui ne permettent pas de prévoir les possibilités qui seront celles de l'homme de demain, bien que ces possibilités soient impossibles à réaliser sans ces conditions et sans leur complète assimilation.

2) Il n'y a pas seulement de l'horrible aujourd'hui. Il y a aussi de grandes choses par lesquelles l'homme s'accomplit, le plus souvent en restant caché : force d'aimer, héroïsme, profondeur de la foi. Si prévoir l'avenir, c'est percevoir ce qui est déjà présent, alors il y a de quoi prendre courage. Jamais on ne sait avec certitude qu'on est perdu. Se ressaisir devant les terribles probabilités, courir les risques nécessaires à la réalisation de l'improbable, cela devient un trait fondamental de l'action humaine.

Troisième question : Quel est le chemin qui peut nous mener à l'humanisme ?

Dans chacun des développements que nous avons faits jusqu'ici nous avons formulé les exigences qui paraissent s'imposer pour un humanisme futur : un regard ouvert pour les plus lointaines perspectives des possibilités humaines ; l'assimilation du monde de la technique ; sur le plan politique, la décision de défendre la liberté de l'esprit et la justice sociale ; la volonté de maintenir ^{p.198} la tradition ; le travail en vue d'établir une base doctrinale commune ; la satisfaction donnée aux exigences des masses ; la fermeté dans l'incertitude.

Nous allons maintenant essayer d'examiner deux voies qui paraissent inséparables : celle de vivre en *assimilant l'humanisme*

Pour un nouvel humanisme

occidental considéré comme point de départ indispensable, et celle de *lutter pour l'indépendance de l'homme*, considérée comme condition préalable à toutes les possibilités futures.

a) Toute condition d'homme, dans sa vérité, est originelle ; mais elle le sera d'autant plus profondément qu'elle aura plus résolument assimilé ses sources. Notre humanisme est un humanisme occidental. Il comporte deux éléments capitaux : la relation avec *l'antiquité gréco-romaine*, et la volonté de réaliser *la condition humaine dans sa vérité* — l'une devant servir à l'autre.

L'humanisme possède la plus honorable des traditions. Sans lui on ne saurait imaginer ni Dante, ni Michel-Ange, ni Shakespeare, ni Goethe. Hölderlin, Kierkegaard, Nietzsche ont grandi sur son sol. Même ses ennemis les plus décidés, comme Karl Marx, n'auraient pas pu exister sans lui. Comment pourrions-nous renier ce nom d'humanisme ? En nous rapprochant des grands hommes de l'Occident, en fixant les yeux sur eux, nous pourrions chercher notre propre chemin. Nous ne saurions nous joindre à une troupe d'esprits plus augustes. Ne nous laissons pas impressionner par les affirmations orgueilleuses de ceux qui prétendent que notre époque a dépassé l'humanisme, que l'humanisme appartient aux déchets de la bourgeoisie en décadence. Une fausse connaissance de ce genre ne prend de l'importance que lorsqu'un pouvoir despotique, ennemi des véritables besoins spirituels de l'homme, entreprend de supprimer tout ce qui ne lui plaît pas. L'humanisme est essentiellement affaire d'éducation. Il transmet à la jeunesse les valeurs les plus profondes de l'humanité sous la forme la plus pure et dans le langage le plus simple. Il n'est nullement inactuel de veiller sur les gymnases humanistes et de procurer aux enfants doués pour

Pour un nouvel humanisme

cette étude ce que les langues anciennes peuvent donner de meilleur et qu'il est impossible, aujourd'hui encore, de leur communiquer ^{p.199} autrement. Mais ce sont tous les enfants de l'Occident qui devraient être familiarisés non seulement avec la Bible, mais aussi avec l'histoire de l'antiquité, avec les traductions des œuvres antiques et avec l'art de cette époque unique. Pourtant il arrive souvent aujourd'hui que la propagande pour l'humanisme nous égare. Ainsi lorsqu'on fait de l'humanisme romain, de l'assimilation de la Grèce tardive, telle qu'elle s'est incarnée par la force de l'éthique romaine, le modèle de tout humanisme, celui-ci devient étroit. Ce n'est pas l'humanisme romain qui est premier, mais la *παιδεία* grecque elle-même. Parfois aussi la seule connaissance de l'antiquité et de ses langues, la seule maîtrise des méthodes philologiques passent déjà pour être l'humanisme ; celui-ci devient alors hautain et méprisant et ne mérite plus l'estime que par sa contribution au savoir philologique. Un humanisme conservateur sur le plan de la culture voit parfois toute la vie spirituelle enfermée dans les *τόποι* traditionnels. Il risque alors de servir à justifier mainte bassesse par des exemples empruntés à la tradition humaniste. C'est alors qu'il s'agit de l'humanisme des gens de lettres qui vivent hors de toute décision ou plutôt qui se sont décidés contre le sérieux, pour la richesse kaléidoscopique d'un pur jeu spirituel. Peu importe alors qu'ils aient choisi pour eux-mêmes le rôle du savant, du journaliste, du converti, du nihiliste, du philosophe, ou quelque autre encore : ces rôles ne leur servent qu'à dissimuler le chaos confus d'une condition humaine que rien n'ordonne. Ils sont l'incarnation moderne de la sophistique, cette réalité toujours vivante, ce facteur important de la vie spirituelle qu'il

Pour un nouvel humanisme

faut déplorer et dont on ne voudrait pourtant pas la disparition.

Si une littérature privée de ses racines a pu proliférer, c'est qu'on avait conçu pour idéal de guider l'homme par le seul esprit, de le voir s'accomplir tout entier dans l'humanisme. Ce faisant, on oubliait que, d'une part, l'esprit se trouve lié aux nécessités matérielles de la vie afin d'être effectif et que, de l'autre, pour être à proprement parler réel lui-même, il doit être porté par l'existence de l'homme telle qu'elle est dans son rapport avec Dieu. L'humanisme est le moyen de réaliser la condition humaine, il n'en est pas l'accomplissement. Lorsqu'on fait de lui une fin dernière, on voit ^{p.200} se développer, à l'écart de tout, un culte du passé auquel correspond une vie hors de toute réalité, qui perd toujours plus ses possibilités existentielles. Contre de telles déviations s'élèvent non seulement les forces de la philosophie, qui veut préserver l'humanisme authentique, mais aussi les forces antihumanistes qui veulent le détruire tout entier. Lorsque celles-ci réclament un « humanisme réaliste » (Marx) conçu comme une présence actuelle de l'homme, qui échapperait à l'histoire, et sa réalisation grâce à ce qui est censé être la liberté, la justice et le bonheur dans la communauté de tous, elles se servent du nom d'humanisme pour désigner le contraire de tout humanisme, reniant du même coup la tradition et les sources grecques. Loin d'être un humanisme, ce serait la destruction de l'homme occidental. En outre, cet « humanisme réaliste » est une fiction qui, née d'une fuite facile dans l'imaginaire, devient finalement une tromperie au service de la propagande politique. Un nouvel humanisme issu d'une vaine idée de l'homme comme tel, sans historicité, est impossible. En revanche, il est possible de concevoir un humanisme futur ayant assimilé à la manière de l'Occident les

Pour un nouvel humanisme

éléments qui fondèrent chez les Chinois et les Hindous le sens de l'humain. Il pourrait devenir alors l'humanisme commun à tous les habitants de la terre, à travers la diversité de ses aspects historiques. Et chaque humanisme particulier serait mieux lui-même par la connaissance qu'il aurait des autres.

b) Nous arrivons maintenant au point décisif : l'humanisme n'est pas la fin dernière. Il ne fait que créer l'espace spirituel où chacun peut et doit lutter pour son *indépendance*.

L'indépendance intérieure de l'homme s'est affirmée, depuis qu'il y a l'histoire, contre la menace de se perdre dans le tout. En particulier lorsque ce tout s'avérait fragile, l'homme ne voulait pas se laisser entraîner dans sa chute. Alors la question fondamentale qui se posait, c'était que l'individu fût capable, à l'heure critique, de se maintenir seul dans sa réalité d'homme. Mais comme individu isolé l'homme ne se trouve lui-même que par un rapport direct à la divinité. Depuis Isaïe et Jérémie, depuis Socrate, Jésus, les Stoïciens, avec Giordano Bruno, Spinoza, Kant, nous voyons p.201 passer à travers l'histoire les grandes figures indépendantes de ceux qui supportent de n'être soutenus par aucune communauté et qui sont capables de devenir eux-mêmes les germes de communautés nouvelles groupant des hommes indépendants et maintenues par la divinité telle qu'elle leur est apparue.

Au cours des siècles récents, des hommes véritablement indépendants apportèrent une liberté nouvelle ; mais par la suite, on prétendit posséder l'indépendance sous la forme du libéralisme, si bien que l'hypocrisie gagna de proche en proche. Des millions d'hommes perdirent alors sans le savoir la liberté qu'ils avaient conquise. Même si la liberté extérieure paraît assurée par la

Pour un nouvel humanisme

situation politique, elle ne peut se maintenir que dans la mesure où elle garde la plénitude de son sens, grâce à la liberté intérieure qui l'alimente et que chaque individu doit reconquérir sans cesse par son action sur lui-même. Et si la liberté extérieure est perdue et que règne la violence politique, tandis que les hommes sont réduits à être des rouages dans la machinerie de l'État, la lutte pour l'indépendance intérieure devient peut-être plus difficile que jamais, mais aussi plus loyale, plus pure, plus nette sous l'épreuve. L'autorité du pouvoir peut nous amener à tenir pour vrai ce qui est insensé, à transformer en faits des inventions manifestes. La volonté de soumission, accompagnée de la conscience trompeuse d'être livré à une force démoniaque ou divine, transforme les hommes. « Je ne le crois pas, mais il faut le croire », c'est un mot que nous avons entendu, prononcé par des hommes chez qui cette transformation commençait. La repentance publique dans des procès spectaculaires, l'aveu d'actions qu'on n'a pas commises, mais qu'on a peut-être un jour essayées par jeu dans son for intérieur, sont les signes que l'indépendance finit par être perdue totalement.

La tâche de l'homme, sa lutte pour son indépendance, ne prend pas fin. La lutte reste possible dans toutes les conditions, éventuellement dans le plus profond secret. Le vaste espace spirituel de l'humanisme aide à lutter pour l'indépendance, mais il ne la produit pas. L'humanisme, de son côté, ne vit que sur la base de l'indépendance humaine. Or il n'est pas du tout facile de saisir ce qu'est ^{p.202} l'indépendance, et son sens ne va pas sans dire. Elle est pleine de danger. Souvent elle se trompe sur sa propre signification. Elle n'est jamais achevée. D'abord : l'indépendance comme telle n'est jamais satisfaite d'elle-même. Car elle n'est

Pour un nouvel humanisme

indépendance vraiment libre que si sa vacuité se remplit. Lorsqu'un homme perd ce qui était son « monde », il est peut-être capable de se maintenir comme individu dans son indépendance. Mais une question se pose : comment peut-il, au lieu de disparaître dans la ponctualité de son moi, retrouver l'origine des réalités substantielles, comment peut-il mettre à la place de l'étendue vide un monde nouveau ? Lorsqu'un monde sombre et que dans le déluge des masses qui s'oublent elles-mêmes, quelques hommes se sauvent, comme dans une Arche de Noé, dans cette indépendance, espérant rencontrer sur les flots quelques autres isolés, comment trouvent-ils sur leur arche le moyen de se rejoindre les uns les autres, comment conquièrent-ils une vie publique qui ne soit pas un vain bruit, mais qui porte et exalte les buts communs de la commune vie ? Comment conquièrent-ils après le déluge le sol d'une authentique communauté humaine ? Puis : l'indépendance peut se tromper sur sa propre nature quand joue l'orgueil de la force, la vitalité d'un être humain qui se trouve en fait dans sa fleur, qui ne se sent menacé par rien, soit qu'il pense s'être fait lui-même à partir du néant, soit qu'il se contente de regarder, soi-disant à partir d'un point d'Archimède, en dehors de tout, dénué de toute responsabilité. Le sens de la liberté est toujours perdu alors. En effet, ce n'est qu'en se sachant donnée à elle-même en présent dans son rapport à la transcendance que la liberté trouve son accomplissement substantiel dans le monde et qu'elle devient donc réellement libre. Sinon elle se trouve livrée en fait, sans conscience, aux hasards de la vie matérielle et psychique et elle ne préserve rien, sinon la rigidité vaine d'un moi ponctuel.

Mais il y a quelque chose qui va plus profond que la

Pour un nouvel humanisme

connaissance de telles déviations : c'est la conscience que l'homme a d'être perdu lorsqu'un mensonge a pénétré jusque dans sa nature d'homme elle-même. Ce mensonge grandit en même temps que l'homme se produit lui-même par son propre travail. Mythiquement, ce ^{p.203} mensonge a été représenté dans l'histoire du péché originel. Hegel a montré l'aliénation de l'homme. Kierkegaard a décrit la perversion fondamentale de l'homme jusqu'au refus démoniaque. Nietzsche a percé à jour les innombrables ruses qui servent à se tromper soi-même. On a compris que les illusions sont des facteurs décisifs dans la vie des peuples. De telles interprétations sont tombées dans le domaine public, soit comme science des idéologies, en sociologie, soit comme doctrines psychanalytiques. La psychanalyse existentielle de Sartre approfondit une fois de plus l'étude des tromperies fondamentales de l'homme par lui-même. Il s'agit ici des phénomènes de dissimulation et de déguisement, de refoulement et d'oubli, de déviation et de déformation ; et il s'agit de la tâche fondamentale, qui est de dévoiler, de démasquer, de découvrir, de rétablir la vérité et la réalité.

Jusqu'ici on a parlé comme s'il s'agissait de connaître une maladie que l'on peut guérir. Mais l'homme moderne, qui a osé s'aventurer à l'extrême, s'est trouvé pris dans un tourbillon de fausseté, dans une inquiétante perversion pénétrant jusqu'au fond, à tel point que vérité et réalité mêmes s'évanouissent devant lui. Nietzsche l'avait éprouvé « Parmi cent miroirs, faux devant toi-même..., étranglé par tes propres pièges, connaisseur de toi-même, bourreau de toi-même. »

Les dangers que fait courir l'indépendance sont si grands qu'on se prend à douter de sa possibilité. L'indépendance moderne qui,

Pour un nouvel humanisme

dans le monde libéral en train de périr, n'était plus à conquérir sur une résistance, mais était donnée à chacun avec son caractère illusoire, a conduit au siècle dernier à la thèse suivante, le plus souvent voilée : la liberté ne mène à rien, avec la liberté il n'y a rien à faire.

Et en effet, il semble que beaucoup d'hommes ne peuvent pas ou ne veulent pas être libres. De là peut-être, le mécontentement, l'insatisfaction, l'obscur agitation des masses. L'incapacité à être libre unie à la misère permet de comprendre un aspect psychologique de la réalité présente tous les mouvements qui dévoilent et stigmatisent le caractère fictif des institutions, qui tendent de façon agressive à détruire ce qui est actuellement en ^{p.204} vigueur, ont une énorme force d'attraction. Ils ont prise sur tout le mécontentement et sur tout le désarroi de ceux qui ne savent pas venir à bout d'eux-mêmes ni du monde. Là se trouvent préparées les voies pour le désir sauvage de détruire, pour la volonté de puissance des impuissants. En même temps grandit l'énergie d'une foi fanatique en un salut à venir, le besoin d'être sauvé dans une obéissance aveugle.

C'est ainsi qu'aujourd'hui, justement au nom d'une sincérité qui prétend tout dévoiler, se répandent en quantité de nouvelles formes de dissimulation (dans le marxisme et dans la psychanalyse). On forge de nouvelles fictions en détruisant les anciennes — comme d'ailleurs la violence d'une action libératrice sert bientôt à faire à tous une violence plus grande encore. Mais toutes ces interprétations, d'abord de l'inanité de l'indépendance pure et simple, puis des diverses déviations engendrant de fausses indépendances, enfin de la perversion fondamentale de l'homme, ne peuvent qu'exalter l'exigence d'une indépendance authentique. C'est la tâche qu'impose à l'homme sa condition d'avoir à s'arracher

Pour un nouvel humanisme

au mensonge radical. Pourtant, si la volonté de salut elle-même vient accroître le mal et si la connaissance des perversions humaines accélère encore notre ruine, où chercher de l'aide désormais ? Comment trouver le chemin d'une véritable condition humaine se rapportant à l'être même, à la transcendance ?

Sont prêtes à nous aider aujourd'hui les religions révélées et la philosophie.

Le naturalisme, ou plutôt le mode de pensée qui réduit tout l'être à l'objectivité et l'homme à un objet parmi les autres, déclare que l'idée de transcendance n'est qu'une interprétation erronée de quelque chose qui en réalité appartient entièrement au monde. Il n'admet aucune source de vérité, rien qui nous viendrait « du dehors du monde », « d'en haut », « du royaume de lumière », « de Dieu ». Religion révélée et philosophie s'opposent toutes deux à ce mode de pensée. Mais la grande question, c'est : où Dieu nous parle-t-il ?

La religion répond : « Seulement par l'intermédiaire d'une révélation qui a déjà eu lieu et qui nous atteint dès lors par des p.205 institutions humaines telles que l'Église, le culte, les sacrements et par des énoncés en langage humain, donc toujours par des réalités positives appartenant au monde, dans une relation d'autorité et d'obéissance. La philosophie répond : « La transcendance parle directement à chaque être humain par la vérité, et toute la tradition ne peut que nous éveiller et nous préparer à l'entendre ; la transcendance parle à travers la liberté de l'être individualisé, et cette liberté est l'organe par lequel chacun sans exception, pour devenir véritablement un homme, doit être donné à lui-même en présent, directement devant Dieu. » La religion procure une certitude où la foi s'appuie sur des

Pour un nouvel humanisme

garanties. Quiconque parle de Dieu au nom de la religion peut se croire l'organe d'une autorité visible dans le monde, grâce au mandat que l'Église lui a confié ou qu'elle a confirmé.

En revanche, dans la philosophie, le rapport immédiat à la transcendance de Dieu reste équivoque. On écoute, en courant le risque de ne pas le comprendre ; on reste tendu même quand la conscience s'éclaire, la certitude n'abolit pas l'insécurité persistante. Quiconque, ici, parle de Dieu le fait sans mandat, de plain pied avec tout autre homme, sans prétendre à l'autorité, en ne comptant que sur la force de persuasion humaine. Même si, par sa recherche philosophique, quelqu'un se sentait appelé à remplir une mission, il n'en parlerait jamais. Socrate n'a osé le dire que tout à la fin, devant le tribunal de la cité et devant la mort.

La religion révélée veut transmettre une réalité transcendante — la philosophie montre des démarches de la pensée à l'aide desquelles celui qui pense cherche son propre chemin. Par la philosophie nous voyons plus clairement l'alternative « Dieu ou le néant ». Mais la théologie la remplace par une alternative toute différente « Christ, ou le néant ». Et Christ est conçu aussitôt conformément aux enseignements d'une Église définie, tandis que l'obéissance à Dieu devient obéissance à l'Église et à ses dogmes.

Ceux qui « philosophent » se trouvent exposés à d'étranges attaques. Il arrive qu'on nous refuse Dieu, comme si nous tentions d'usurper ce qui appartient aux théologiens. On n'admet pas la possibilité de vivre sans intermédiaire vers Dieu, en se laissant ^{p.206} éveiller par la profondeur des traditions issues de ceux qui jadis ont cru entendre Dieu. On nous reproche d'avoir l'orgueil de croire que l'homme peut se tirer d'affaire tout seul. On nous accuse

Pour un nouvel humanisme

d'être en fait des supports du nihilisme — étiquette sous laquelle on fait tomber pêle-mêle tout ce qui ne cadre pas avec l'obéissance à l'égard de la foi révélée.

De telles attaques n'atteignent pas seulement la grande philosophie, plus ancienne que le christianisme, et qui n'est pas enfermée dans les limites de l'Occident, puisqu'elle a aussi toute sa profondeur en Chine et aux Indes. Elles atteignent aussi les chances que peut avoir l'homme d'aujourd'hui de trouver son chemin, à travers l'humanisme, vers la vérité de son sens moral, dont les racines plongent dans la métaphysique. C'est un fait que des millions et des millions d'hommes n'ont plus la foi. La diffusion de l'esprit rationnel et expérimental rend presque impossible leur retour à la foi en une vérité révélée. S'ils veulent assumer l'absurde — pour reprendre le terme de Kierkegaard — cela leur est plus supportable sous la forme des platitudes absurdes que répandent les doctrines de salut s'en tenant à l'immanence. Vouloir, pour rétablir leur être essentiel, précipiter les hommes tels qu'ils sont devenus aujourd'hui, dans l'esclavage de l'obéissance, fût-ce l'obéissance de la foi, c'est livrer peut-être la plupart d'entre eux au totalitarisme plutôt qu'à un christianisme confessionnellement défini. On nourrit des espérances bien douteuses quand on compte sur un tel christianisme pour mettre sur le plan politique de l'ordre parmi les esprits.

Celui qui réfléchit en toute indépendance veut s'arracher à l'hypocrisie pour devenir un homme dans le vrai sens du mot. Il cherche, dans la force de l'amour, dans la disponibilité de la raison, et en étant prêt à lire l'écriture chiffrée de la transcendance. Ce processus dure autant que la vie et n'a pas

Pour un nouvel humanisme

besoin pour tous du secours des Églises. Mais il n'est possible qu'avec l'aide de la transcendance. Quand je suis à nouveau donné en cadeau à moi-même, le long de cet effort inlassable qui pourtant ne saurait à lui seul capter de force l'essentiel, j'éprouve ce secours, sans pouvoir l'objectiver comme un fait ni l'établir par des preuves.

p.207 A quoi nous sert ici la philosophie ? Nous allons résumer en trois phrases l'ampleur de ce que l'enseignement philosophique peut donner :

1) La philosophie ne peut pas donner la vérité ; elle peut éclairer, ouvrir les yeux, rendre attentif. Mais voir et accomplir intérieurement ce que les pensées suggèrent, voilà qui reste forcément l'affaire de chacun.

2) La philosophie peut rendre conscientes les diverses opérations intellectuelles ; nous devenons ainsi maîtres de nos pensées par l'étude des catégories, par la méthodologie et l'épistémologie, au lieu de nous laisser mener par la lisière, inconsciemment, au gré des formes habituelles de pensée.

3) La philosophie conduit aux opérations fondamentales de la pensée qui nous délivrent du simple objet que serait un absolu soi-disant connu. Par ces opérations fondamentales, notre pensée, tout en s'en tenant aux formes de l'entendement, devient accomplissement de notre être essentiel. Comme la prière de ceux qui croient à la révélation, elle nous transforme et nous soulève par son élan.

Mais si nous « philosophons » en donnant à la philosophie ce sens-là et en nous gardant d'un dogmatisme philosophique qui serait mortel, nous nous trouvons dans la situation suivante :

Pour un nouvel humanisme

comme nous ne pouvons pas connaître le tout, notre vie ne peut être qu'une *tentative* continuelle. Vouloir d'abord connaître le tout, c'est paralyser l'action. Il faut entrer dans le jeu, oser faire l'expérience de soi-même et des choses, se décider avec le maximum de connaissance dans l'inconnaissance, et suivre son amour, en hésitant, certes, et dans une incertitude perpétuelle, mais par delà avec une résolution qui comble. Marcher vers l'avenir, si nous ne nous laissons pas passivement aller, c'est nous attacher à une étoile qui nous guide, mais seulement par la clarté de notre propre résolution, et non par des signes ou par n'importe quelle autre donnée indépendante de nous-mêmes, à partir de laquelle nous pourrions déduire par calcul ce qu'il convient de faire. Nietzsche ^{p.208} appelait la vie « une expérimentation au fil de la connaissance » (ein Experiment des Erkennenden). Dès lors la vie paraissait se dissoudre tout entière dans l'essai, sans avoir d'autre fin. Mais la vraie tentative porte en elle-même tout le sérieux de la réalité qui ne peut jamais s'assurer objectivement d'elle-même. Tel est le courage moderne poursuivre une vie faite de tentatives, bien qu'il n'y ait pas de certitude — ne pas exiger un résultat, mais s'exposer à l'échec — dire oui à la vie, comme si un secours devait venir de la profondeur, signifiant au moins ceci : ce qu'on a voulu de bien n'est pas rien ; ce qu'on a voulu de bien finit par être recueilli dans l'être.

Ainsi l'indépendance véritable n'est pas un point fixe où l'on serait libre ; elle est cette conquête de soi qui ne finit jamais.

En décrivant la lutte pour la conquête de l'indépendance intérieure, nous n'avons considéré finalement que *l'individu*. Ne

Pour un nouvel humanisme

donnons-nous pas ainsi l'impression que l'individu est tout ? C'est le contraire qui est vrai : dans le cours des événements, l'individu n'est qu'une réalité évanescence. Il n'est lui-même que dans la mesure où il est en communication avec les autres et avec le monde. Mais il est vrai en même temps que le sens du tout dépend de ce moi évanescent. Car ce n'est que sur la base de ma réalité personnelle que je peux vivre avec les autres, pour le tout qui sans elle resterait imaginaire, pour la communauté dans un cercle restreint, au sein d'un État et de l'humanité. L'esprit de ce tout en effet s'enracine dans la vérité de l'individu, dans le caractère absolu des décisions prises au fil de l'histoire par des individus innombrables réalisant leur vie quotidienne. Certes, l'individu paraît impuissant. Quand des élections ont lieu, chacun peut dire que son vote ne change rien au résultat final ; chacun vote cependant parce qu'il sait que le résultat dépend de tous les individus. De même la force morale de l'individu, évanescent en apparence, est la seule substance et le facteur réel de ce que deviendra la condition d'homme. Cette substance ne réside pas dans quelque processus objectif de salut, ni dans un événement métaphysique englobant l'être tout entier, ni dans des forces ^{p.209} démoniaques, ni dans un déroulement dialectiquement déterminé de l'histoire ; elle ne réside dans aucune de ces fictions que forgent les hommes quand ils ne savent plus que faire et qu'ils sont en fuite devant eux-mêmes et devant leur tâche.

Celui qui considère, fût-ce avec le plus grand pessimisme, ce que l'homme peut devenir, tient pourtant le levier permettant d'améliorer ce devenir par le travail sur soi. Il peut se dire ceci : ce que je suis et ce que je fais moi-même, face à la transcendance,

Pour un nouvel humanisme

doit me montrer ce que l'homme peut être, et mon regard deviendra peut-être plus clair pour voir ce qui est. L'avenir réside dans la présence au présent de chaque individu.

@