|  |
| --- |
| Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]  philosophe chrétien russe de langues russe et française.  (1947)  “L’homme dans la civilisation technique.”  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l’anonymat sous le pseudonyme de ***Antisthène,*** Villeneuve sur Cher, France. [Page web](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_antisthene.html).

À partir du texte de :

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

**“L’homme dans la civilisation technique.”**

In ***PROGRÈS TECHNIQUE ET PROGRÈS MORAL***. Texte d’une conférence et d’entretiens organisés par Les Rencontres internationales de Genève, 1947, pp. 69-89, 296-328 et 399-442. Neuchatel, Suisse : Les Éditions de la Baconnière, 1948, 488 pp. Collection : “Histoire et société d’aujourd’hui.”

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

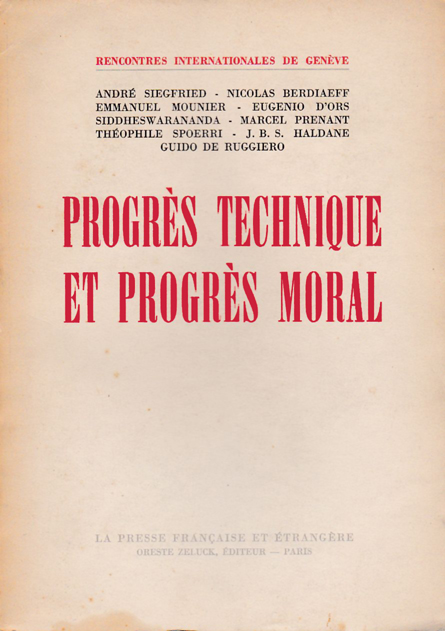
Édition numérique réalisée le 4 août 2019 à Chicoutimi Québec.

fait_sur_mac

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

“L’homme dans la civilisation technique.”



In ***PROGRÈS TECHNIQUE ET PROGRÈS MORAL***. Texte d’une conférence et d’entretiens organisés par Les Rencontres internationales de Genève, 1947, pp. 69-89, 296-328 et 399-442. Neuchatel, Suisse : Les Éditions de la Baconnière, 1948, 488 pp. Collection : “Histoire et société d’aujourd’hui.”

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[5]

ANDRÉ SIEGFRIED - NICOLAS BERDIAEFF

EMMANUEL MOUNIER - EUGENIO D’ORS

SIDDHESWARANANDA - MARCEL PRENANT

THÉOPHILE SPOERRI - J. B. S. HALDANE

GUIDO DE RUGGIERO

PROGRÈS TECHNIQUE  
ET PROGRÈS MORAL

Textes in-extenso des conférences et des entretiens

organisés par les

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE

1947

*HISTOIRE ET SOCIÉTÉ D’AUJOURD’HUI*

ÉDITIONS DE LA BACONNIÈRE, NEUCHATEL

LA PRESSE FRANÇAISE ET ÉTRANGÈRE

ORESTE ZELUCK, ÉDITEUR, PARIS

[487]

PROGRÈS TECHNIQUE ET PROGRÈS MORAL

Table des matières

[Avertissement](#homme_civil_tech_avertissement) [7]

Nicolas BERDIAEFF : [*L’homme dans la civilisation technique*](#homme_civil_tech) [69]

[Troisième entretien](#homme_civil_tech_entretien_3e), présidé par M. Maurice Ducommun [297]

[Sixième entretien](#homme_civil_tech_entretien_6e), présidé par M. Antony Babel [401]

[Index](#homme_civil_tech_index): Participants aux entretiens [486]

[7]

PROGRÈS TECHNIQUE ET PROGRÈS MORAL

AVERTISSEMENT

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dès leur institution, *Les Rencontres Internationales de Genève*, rencontres annuelles autour de quelque problème essentiel de notre temps, ont obtenu une audience telle qu’il n’est plus nécessaire de rappeler ce que sont ces vastes confrontations de penseurs venus de toutes les latitudes géographiques et spirituelles pour exprimer leurs vues dans des *conférences*, les discuter au cours d’*entretiens* publics.

Les secondes *Rencontres*, en septembre 1947, ont eu un retentissement tout particulier, que suffirait à justifier l’urgence du problème examiné, celui des rapports entre *progrès technique et progrès moral*, qui est peut-être le problème actuel, mettant en cause le sort de nos civilisations, le sort même de l’homme — sa « magnification », selon le mot de J.B.S. Haldane, ou sa déchéance.

Il paraissait d’une grande importance que soient publiés les textes « in extenso » de ces *conférences* et de ces *entretiens*. Le présent volume en constitue l’édition originale.

L’on a cru opportun de maintenir dans le texte de certaines *conférences* de courts passages que leurs auteurs, pressés par l’horaire, ont dû se résigner à ne pas prononcer. Ces adjonctions ne modifient en rien le sens ou la teneur des exposés, mais rendent plus aisée l’intelligence de la pensée exprimée.

[69]

NICOLAS BERDIAEFF

**PROGRÈS TECHNIQUE ET PROGRÈS MORAL**

“L’homme  
dans la civilisation  
technique.”

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il est devenu presque banal de dire que l’homme européen moderne vit dans l’angoisse et se trouve dans un état proche de l’agonie. Il lui fut difficile de supporter deux guerres mondiales. Les fondements de son existence sont ébranlés, il se sent perdu dans un monde chaotique. Il a perdu son équilibre intérieur. La structure psychique et même la structure physique de l’homme se trouvent en désaccord avec la civilisation technique moderne. Cette structure s’est formée à une époque où l’homme vivait encore conformément aux rythmes de la nature, où l’ordre cosmique existait encore pour lui et se reflétait dans l’ordre social. L’homme sentait ses liens avec la terre, il y était solidement enraciné. Mais l’époque tellurique de l’histoire humaine touche à sa fin. L’irruption de la machine, l’essor vertigineux de la technique ont accompli la plus grande révolution de l’histoire, dont on ne saurait encore mesurer toutes les conséquences. Les guerres, les révolutions, les dictatures et les régimes totalitaires, de nos jours, sont liés à l’emprise de la technique sur la personne humaine, à la puissance extraordinaire qu’elle procure. L’homme se trouve dans une nouvelle posture devant les forces cosmiques, et cela entraîne de graves conséquences sociales. On pourrait définir la révolution qui s’accomplit [70] comme la fin du cosmos au sens antique de ce terme. Le cosmos tel que l’ont contemplé les Grecs, le cosmos de saint Thomas d’Aquin et de Dante, n’existe plus.

La modification de l’ancienne conception du cosmos commença à l’époque de Copernic, lorsque la terre cessa d’être son centre. Pascal fut effrayé par les espaces infinis qui se sont ouverts devant lui. La révélation de l’infiniment petit, du microscopique, est peut-être plus effrayante encore. La science physique et chimique moderne pénètre dans la structure du cosmos, dans l’infiniment petit, et le détruit de cette façon. L’homme est écrasé entre deux infinis, l’infiniment grand et l’infiniment petit. La révolution dans la physique et dans la chimie aboutit à la négation de la loi de la conservation de la matière. On constate que la désagrégation de la matière libère une énergie formidable. Les travaux sur la désagrégation de l’atome s’y rapportent. De là, également, l’invention de la bombe atomique qui menace la civilisation moderne d’auto-destruction. L’attitude envers la nature est déterminée uniquement par la *praxis*. Tout est placé sous le signe du rendement. La technique modifie radicalement l’attitude de l’homme envers l’espace et le temps. La maîtrise de l’espace constitue sa plus grande conquête.

Mais voici ce qui est fort édifiant : les savants font des découvertes beaucoup plus grandes que celles du XIXe siècle, mais ils confessent eux-mêmes ne plus rien comprendre. Eddington, physicien et astronome remarquable, caractérise en ces termes les conclusions de la science moderne : « Quelque chose d’inconnu, fait nous ne savons pas de quoi ; voilà à quoi aboutit notre théorie. » Au XIXe siècle, les savants spécialistes des sciences naturelles croyaient tout comprendre. Ils liaient leur science à des théories philosophiques souvent naïves : au matérialisme, par exemple. Les savants modernes sont beaucoup plus émancipés de toute philosophie, mais leurs découvertes ont une importance philosophique beaucoup plus grande que n’avaient les découvertes scientifiques du XIXe siècle, souvent déformées par des théories fausses. Un philosophe pourrait se permettre la généralisation suivante : la matière lie et enchaîne l’énergie du monde naturel et c’est ainsi [71] que l’ordre cosmique est en quelque sorte stabilisé. La décomposition de la matière, la dématérialisation libère l’énergie captive, mais cette libération peut entraîner des conséquences fatales, si l’esprit humain n’arrive pas à maîtriser ces découvertes. Des savants clairvoyants ont depuis longtemps prévu le danger. Ainsi, par exemple, le physicien allemand Hans Reichenbach écrit dans *Atome et Cosmos* : « Si l’on parvenait donc à annihiler la masse de l’atome, cela créerait des sources techniques d’énergie surpassant toute mesure antérieure. Il est possible que l’industrie découvre un jour le moyen de rendre utilisables ces provisions d’énergie ; en attendant, il est heureux que nous en soyons encore incapables. Car on ne peut prévoir les effets que l’explosion d’une telle masse aurait sur les masses adjacentes. Peut-être serait-elle si violente qu’elle entraînerait les atomes voisins et tout leur entourage, voire toute la planète. Aussi bien, comme Nernst, un jour, l’a formulé, nous vivons, pour ainsi dire, sur une île de coton-poudre, pour l’embrasement de quoi, Dieu en soit loué ! nous n’avons pas encore inventé l’allumette appropriée. »

La décomposition de l’ordre cosmique entraîne des conséquences inéluctables sur le plan de l’ordre social qui paraissait immuable, mais qui était souvent et faux et injuste. L’homme moderne perd la sensation de la solidité et de l’immuabilité de l’ordre cosmique : tout est ébranlé. La loi de la relativité découverte par Einstein a eu, sous ce rapport, une très grande importance. Au XIXe siècle, le changement se présentait sous la forme optimiste de la théorie de l’évolution. A l’heure actuelle, les découvertes de la physique et de la chimie mènent à tout autre chose. On peut constater la situation suivante : la puissance inouïe de la connaissance et de la technique aboutit à l’affaiblissement et à l’esclavage de l’homme. L’homme se trouve placé devant une nouvelle réalité à laquelle il est mal préparé spirituellement. La machine, la technique, constituent une nouvelle réalité qui ne ressemble pas à la réalité du monde organique et inorganique, à la nature que l’homme considérait comme une création de Dieu. C’est une réalité organisée, un monde à part, engendré par la civilisation, par la connaissance et les découvertes de l’homme. La technique a un sens cosmogonique. [72] Les savants qui font des découvertes se sentent désorientés. De leur propre aveu, ils ne sont plus libres dans leurs laboratoires. Les découvertes scientifiques accordent à l’homme une puissance si formidable, une telle puissance de destruction, que les États veulent contrôler cette puissance, se l’approprier. On assiste à une nationalisation des découvertes scientifiques. C’est nécessaire avant tout en prévision d’une guerre. Nous vivons à l’époque d’un formidable essor de l’étatisme. L’État est enclin à penser que l’homme lui appartient en entier. C’est une conséquence fatale des deux guerres mondiales. Pendant la guerre, le pouvoir de l’État s’accroît démesurément et cet état des choses survit après la guerre. Les habitudes et les instincts de la guerre continuent à s’affirmer, de même que la tendance à la violence et le mépris de la vie humaine. Mais l’État cherche surtout à mettre la main sur la puissance que confère la technique. L’étatisme n’est pas seulement une particularité du régime communiste : c’est un phénomène mondial. La puissance toujours croissante de la technique y joue un rôle important. L’évolution spirituelle et morale de l’homme ne correspond pas à la rapidité presque miraculeuse de l’essor technique ; elle reste en retard. Ce n’est pas l’esprit, ce n’est pas la force morale de l’homme qui prennent possession de la technique, mais l’État, qui ne se considère comme soumis à aucun principe spirituel et moral et agit d’une façon autonome, selon sa propre loi, souverainement. L’homme, tourné vers l’extérieur, s’affaiblit intérieurement. Cette situation menace le monde d’une troisième guerre mondiale que personne ne désire (ni les individus, ni les peuples) mais qui peut être engendrée par les forces autonomes, les forces du capital, du pouvoir et de la technique.

Le caractère technique de la civilisation exige de l’homme une incroyable accélération du temps. L’homme devient fonction de la production destinée à apporter le plus grand profit. En présence d’une telle vitesse, d’une telle course au rendement maximum du travail, en présence du taylorisme, par exemple, aucun instant n’a plus de valeur autonome ; il n’est qu’un moyen menant vers l’instant suivant qui doit arriver le plus vite possible. On exige de l’homme une activité infatigable. Mais cette activité signifie, [73] au fond, passivité spirituelle, abandon de soi-même à un processus inhumain. Lorsque l’homme devient un instrument passif, il n’est plus actif intérieurement. Ce processus de l’accélération du temps et de la transformation de l’homme en instrument de la production économique, s’exprime de la façon la plus nette en Amérique. L’homme s’use rapidement dans ce pays. La statistique y constate une mortalité précoce. En Russie soviétique, l’industrialisation — indispensable — exige aussi de la vitesse et des efforts démesurés. La technique y joue un rôle énorme ; il y a là un véritable culte du progrès technique ; on voudrait dépasser l’Amérique. Mais la profonde foi religieuse du peuple russe, foi que des années de propagande antireligieuse n’ont pas pu détruire, sauve la Russie. La situation s’est modifiée maintenant. L’Église est reconnue et même organisée, la propagande antireligieuse a disparu, bien que la doctrine officielle du matérialisme dialectique domine encore. L’époque industrielle et capitaliste entraîne des conséquences psychologiques et morales inéluctables. Non seulement elle a créé le prolétariat et l’a placé dans une situation pénible et humiliante, mais elle a aussi porté un coup à l’homme en général. La mécanisation et la rationalisation abaissent la qualité. La technique aboutit au règne de la quantité. On constate l’aliénation de la nature humaine, ce que Marx appelait « Verdinglichung » : l’homme est considéré comme une chose. La lutte aiguë des classes que Marx n’a pas inventée, qu’il a constatée dans la société capitaliste où il vivait, menace d’entraîner la déshumanisation, même si elle est menée au nom des fins justes. Quelles forces pourraient aider l’homme ? Des sentiments religieux décadents, orientés exclusivement vers le passé, ne sauvent pas l’homme. La crise mondiale ne saurait être vaincue par aucun mouvement rétrograde : il s’agit d’avancer.

Parallèlement à la croissance de la puissance technique, il existe un autre facteur déterminant le caractère de notre époque et lié au rôle de la technique. Les masses, ces énormes quantités humaines, font leur entrée active dans l’histoire. Les masses posent des exigences justifiées qui doivent être satisfaites ; d’ailleurs, elles ne demandent pas si l’on veut les satisfaire. La culture ne [74] saurait demeurer un privilège de l’élite, d’une mince couche de la société. Elle doit devenir le patrimoine de tout le monde. Le problème est complexe, car la culture spirituelle implique essentiellement un élément aristocratique, indépendamment de tout ordre social, puisqu’elle est basée sur la qualité. L’irruption des masses énormes rabaisse inévitablement le niveau de la culture. Mais qu’est-ce que l’on entend par « masses » ? Les masses, ce n’est pas le peuple, ce n’est pas, non plus, une classe sociale, par exemple la classe laborieuse. C’est le règne informe et petit-bourgeois. Les masses composent le public du cinéma, exigent des mauvais films, lisent la presse à sensations, suivent avec enthousiasme les compétitions sportives, votent pour des partis sans comprendre leurs idées, créent la réclame et lui font confiance, se laissent facilement influencer par la propagande, portent en triomphe les chefs. L’irruption active des masses dans l’histoire s’est produite au moment où elles perdirent la foi religieuse et cela entraîne des conséquences fatales. Dans le passé, le peuple était formé par la foi religieuse, par des traditions et des usages séculaires qui pouvaient jouer un rôle conservateur, freinant l’amélioration de la vie, mais qui contenaient un élément qualitatif ennoblissant. Une classe sociale possède aussi sa forme. Les masses constituent une quantité encore informe, n’ayant pas acquis des qualités. A l’heure actuelle, elles sont formées par la presse, par la propagande des partis, par le sport, par la radio, par le cinéma, par la littérature de vulgarisation scientifique d’une qualité médiocre. Cela ne saurait ne pas signifier un abaissement du type humain. C’est un phénomène propre à l’époque technique. La technique est accessible au représentant moyen des masses : il l’assimile facilement. Keyserling a raison d’affirmer que le chauffeur est l’homme de l’avenir. On pourrait dire aussi que c’est l’aviateur. Or, la vraie culture est difficile et ne se laisse pas assimiler facilement. L’abaissement de la qualité de la culture est propre non seulement au siècle démocratique et socialiste ; il fut également propre au siècle bourgeois et capitaliste où les créateurs se sentaient dépaysés. Cet abaissement est surtout propre au siècle de la technique, au siècle de la barbarie civilisée ; mais l’homme ne saurait [75] vivre dans un état de déchirement, il ne saurait se faire à l’idée qu’il n’est qu’une fonction du processus inhumain de la production. L’homme éprouve le besoin de l’intégralité ; c’est à ce besoin que le totalitarisme moderne — cet ersatz de la religion — donne une satisfaction factice.

Le pouvoir que la technique exerce sur la vie transforme l’aspect moral de l’homme. On a déjà souvent souligné que l’industrie mécanisée et rationalisée mène à la suppression de l’individuel et de l’individualité. Tout est produit en série. C’est le règne de l’impersonnel et de l’anonyme. Tout devient collectif — je souligne : collectif, et non communautaire. La communauté est une fraternité réelle des hommes, elle suppose la transformation et la transfiguration des hommes, elle est organique, elle implique la liberté ; la collectivité, en revanche, signifie une agrégation forcée et mécanique des hommes, leur subordination à une pseudo-réalité se trouvant en dehors d’eux et au-dessus d’eux. Les hommes peuvent y demeurer étrangers l’un à l’autre et solitaires. C’est précisément au collectivisme et non au « communautarisme » qu’est favorable la domination de la technique. Le collectivisme ne constitue nullement une particularité du communisme ; il est propre à toute la civilisation technique et industrielle. L’erreur de l’expérience communiste (très hardie et très instructive pour les pays capitalistes) ne réside pas là où on la cherche d’habitude. Si le communisme aspire à un ordre social plus équitable où il n’y aurait plus ni exploitation de l’homme par l’homme, ni classes qui se sont formées dans les sociétés capitalistes, c’est là sa vérité. On peut organiser une société plus équitable et il faut y aspirer. Mais le communisme totalitaire et intégral aspire non seulement à l’équité et à la suppression de l’exploitation ; il aspire également à créer une société fraternelle et communautaire. Or, la fraternité des hommes, la fraternité des peuples auxquelles il faut certainement aussi aspirer, ne sauraient être créées au moyen de la coercition, au moyen d’une nouvelle organisation extérieure de la société. Une nouvelle loi peut imposer la justice, peut empêcher l’exploitation économique, mais ne saurait imposer la fraternité, la charité, un lien intérieur et non seulement extérieur. Aucune organisation ne saurait forcer [76] les hommes à s’aimer les uns les autres. C’est en cela que réside la complexité du problème. En Russie soviétique, c’est là une source de violences. Cette violence est atténuée par le caractère communautaire du peuple russe, émanant des sources religieuses. Les peuples de l’Europe occidentale sont moins communautaires, plus individualistes (il faut distinguer entre individualisme et personnalisme). La civilisation technique évoluée est favorable au collectivisme qui existe déjà dans les sociétés capitalistes, mais elle est très défavorable au communautarisme. L’industrie technique crée une morale très éloignée de la fraternité des hommes, bien qu’elle possède des traits collectivistes. Il est caractéristique pour ce type de civilisation que la lutte et la compétition sportive y jouent un rôle énorme et deviennent une des sources d’appréciations morales. Le culte de la force et du pouvoir se développe de plus en plus. Nous vivons à une époque où l’on adore la force et non la justice et la vérité. On peut même dire que l’on n’a jamais observé une telle indifférence à l’égard de la vérité. D’où l’effrayante baisse du prix de la vie humaine (que l’on n’évalue que selon sa productivité), la facilité de la violence exercée sur l’homme et de l’assassinat. La guerre nous a habitués à cela. On assiste à une rupture avec la morale évangélique, supplantée par une morale de la production. Cette morale technique de la production est impitoyable envers les faibles, elle développe l’envie, l’orgueil, elle remplace l’amour évangélique envers le prochain par l’exaltation de soi-même. La Révolution française ne parvint pas à accomplir cette substitution. Aux yeux de la conscience morale, c’est l’attitude envers l’ennemi qui importe surtout. L’ennemi de la nation, de la classe, l’ennemi politique et idéologique n’est plus considéré comme un homme et à l’égard de lui tout est permis. L’homme moderne vit dans la contradiction : il aspire à l’intégralité, au totalitarisme, il ne veut pas de dédoublement et de réflexion qui nuisent à l’activité, mais il se trouve en même temps en état de disharmonie, il a perdu son équilibre. Cela se passe avant tout par suite du décalage entre l’évolution spirituelle et l’évolution technique, entre la faiblesse spirituelle et la puissance technique. Il semble parfois que cette effroyable [77] puissance destructrice est donnée à un sauvage ou à un enfant, à un sauvage ou à un enfant déjà corrompus par une civilisation extérieure et superficielle. Nous vivons à l’époque de la barbarie civilisée. La vie intérieure, la contemplation, deviennent de plus en plus difficiles. L’homme est déchiré par le monde. On est forcé de mener une lutte héroïque pour le droit à la vie intérieure dont l’existence même est niée. L’homme devient un être bi-dimensionnel, il lui manque la dimension de la profondeur. Mais le caractère matérialiste de la civilisation, la puissance de plus en plus menaçante de la technique exigent précisément une spiritualité plus intense que ne l’exigeaient les siècles passés. Dans le passé, l’homme vivait au sein de sociétés que l’on pourrait nommer en quelque sorte organiques : il recevait par héritage ses croyances religieuses, elles imprégnaient tout le milieu qui l’environnait. Cette religiosité était souvent végétative. Je ne prête pas à cette expression un sens péjoratif. On n’avait pas besoin d’effort spirituel personnel, pour croire. Actuellement, de grands efforts spirituels sont nécessaires pour croire non seulement en Dieu, mais en l’esprit. Il faut résister au milieu qui nous environne. De même, la négation de la liberté dans le monde moderne exige une lutte intense pour la liberté. La liberté sans résistance, la liberté trop facile, formelle, peut se décomposer et c’est cette décomposition de la liberté que nous observons dans les sociétés européennes qui s’enorgueillissent de la liberté formelle. Telles sont les contradictions de la vie. La liberté est un principe absolu de la conscience morale. Mais il faut comprendre la liberté d’une façon dynamique et non d’une façon statique ; la liberté peut se transformer en non-liberté dans la vie sociale et gêner la réforme sociale de la société. La puissance réelle de la technique est en soi très défavorable à la liberté réelle. Souvent, on n’affirme la liberté que d’une façon formelle et abstraite. L’homme technique n’est pas du tout un homme libre. Il faut reconnaître que la conscience morale de notre époque n’est pas saine, mais malade, bien qu’elle émette des prétentions à la santé, à l’intégralité et à la puissance.

Le monde moderne exige une plus grande justice sociale ; le vieux monde était injuste. Le monde nouveau va vers une organisation [78] socialiste de la société (au sens large de ce terme). C’est le processus de l’évolution industrielle qui l’exige. Marx l’avait très bien compris. A son stade actuel, le capitalisme industriel cesse d’être libéral et individualiste. Il prend des formes collectivistes. L’injustice du vieux monde est une des causes de sa perte. C’est dans l’aspiration vers une plus grande justice sociale que réside la vérité de l’évolution actuelle de la société ; quant à son erreur, elle consiste en la tendance de considérer la société en quelque sorte en dehors de l’homme, de supposer que l’homme se transformera automatiquement à la suite de la transformation de l’organisation sociale. A cette époque de transition, les hommes se trouvent enchaînés extérieurement et solitaires intérieurement. On veut transformer la société au nom de l’homme. Marx l’a voulu également en disant que dans le passé l’homme était un serviteur de la société, alors qu’il s’agit de créer une société qui soit au service de l’homme. Mais, par malheur, la lutte pour la société nouvelle transforme souvent l’homme en un moyen servant la société. Le processus extra-humain se révèle plus puissant que le processus humain. L’homme s’adapta difficilement à l’industrialisme, à la domination de la nouvelle technique ; il s’adaptera aussi difficilement peut-être à l’organisation socialiste de la société et cela va engendrer la violence. Le vieil homme se révèle plus fort que l’homme nouveau et l’homme nouveau se révèle tout autre que celui dont on a rêvé. Ainsi, il y avait peu de vertus démocratiques dans les sociétés démocratiques et c’est pour cela que ces sociétés avaient la tendance à se décomposer. Il se peut qu’il y aura peu de vertus socialistes dans les sociétés socialistes. L’homme reste en retard spirituellement, moralement. Seul, un puissant mouvement spirituel aurait pu remédier à cela. Le processus fondamental que nous observons est le passage des sociétés organiques aux sociétés organisées. Les sociétés organiques du passé se sont décomposées ; leur ordre hiérarchique est renversé, la technique les a achevées. Et les sociétés se trouvent dans un état d’anarchie intérieure qui s’exprime extérieurement dans un penchant vers la dictature. Les efforts dirigés vers l’organisation des sociétés constituent une nécessité inéluctable. Mais une organisation trop [79] poussée peut opprimer l’homme. C’est l’envers du processus. La technicisation et la rationalisation de la vie sont particulièrement défavorables à la vie émotionnelle de l’homme qui ne tolère pas l’attouchement froid du métal. La machine estropie l’homme et veut le façonner à son image et à sa ressemblance. C’est la situation de l’élite culturelle qui est particulièrement tragique aux époques de la transformation sociale et technique du monde. Elle se sent projetée hors de la vie et inutile. Une telle époque a besoin de la science qui mène aux découvertes techniques et à l’accroissement des forces dans la lutte pour l’existence et pour le pouvoir ; elle admet l’existence de la littérature et de l’art qui doivent servir l’édification sociale. Mais c’est le règne de l’utilitarisme. Les penseurs, les écrivains, les artistes qui se sentent isolés et détachés des processus sociaux peuvent connaître un état voisin de l’agonie et de la mort. La figure de Paul Valéry, qui représentait une culture intellectuelle et aristocratique raffinée, est très caractéristique. Il a exprimé ouvertement l’horreur que lui inspirait le pouvoir croissant de la technique sur la vie humaine. Il a pu encore exister et devenir célèbre parce que, de son temps, l’élite culturelle conservait encore de l’importance en France. Nombreux ont été ceux qui y voyaient un indice de l’état arriéré de la France. Mais il faut dire nettement que si l’élite culturelle demeure dans un isolement hautain, satisfaite d’elle-même, si elle ne se pénètre pas du sens du service et du sacrifice, elle sera condamnée à mourir. Ou bien elle va lier son destin à celui des classes mourantes de la société, de l’ordre social qui se décompose, ou bien elle deviendra consciente du devoir de servir la vie nouvelle, ce qui ne signifie nullement une attitude utilitariste de l’élite à l’égard de son œuvre créatrice et l’abdication de la liberté créatrice. Au contraire, l’élite peut contribuer à l’ennoblissement du processus social et technique, peut lui prêter des qualités plus hautes. Les modifications partielles et localisées ont peu d’importance à notre époque : c’est en cela que consiste son caractère universaliste et cruel. Sous ce rapport, elle ne rappelle pas les temps de la destruction de la civilisation antique et ceux du haut moyen âge, où l’Europe tombée dans le chaos fut sauvée par la création des couvents et des ordres religieux. [80] Aujourd’hui, tout est total ; le monde est devenu un *universum*, malgré les rivalités et les haines qui y règnent. Les modifications doivent y être totales. C’est l’effet de la nécessité historique que l’homme peut transfigurer et spiritualiser, mais qu’il ne saurait éviter. Le marxisme a profité de cette nécessité historique totale. Là est la source de sa force.

\*  
\* \*

Comment expliquer l’état de l’homme européen moderne ? Comment expliquer la décomposition de toute une civilisation ? Les causes sont très complexes et il est impossible de les épuiser dans une seule conférence. Mais nous voudrions nous arrêter sur une cause très importante qui explique beaucoup de choses et qui est liée au rôle que la technique joue actuellement dans les destins de l’homme. Bien que la culture médiévale fût plus importante et plus créatrice que l’on ne l’a longtemps cru, les forces créatrices de l’homme n’ont pas été suffisamment libres au moyen âge ; elles étaient obligatoirement soumises au centre religieux, ce qui répondait parfaitement aux croyances de l’homme médiéval. L’homme ne pouvait pas déployer complètement ses forces. C’est une conception de vie totalitaire qui dominait, bien qu’elle admît la diversité des manifestations. Il y avait beaucoup d’écoles philosophiques et mystiques qui, cependant, restaient fidèles aux vérités fondamentales du christianisme. Mais l’homme devait passer par l’expérience de la liberté ; il devait éprouver toutes ses possibilités. L’homme a voulu expérimenter la liberté dans toutes les sphères de la vie individuelle et sociale. Etant sorti du monde médiéval, il s’est engagé dans la voie de l’autonomie de toutes les sphères de la vie créatrice. On connut alors l’autonomie de la vie sociale et de la culture, l’autonomie de la connaissance, de la science, l’autonomie de la politique, de l’économie, de la technique, de la vie des nationalités, etc. Toutes ces sphères séparées commencèrent à évoluer, n’obéissant qu’à leur propre loi. L’autonomie signifie précisément que la loi agit à l’intérieur de chaque sphère particulière, sans être subordonnée à aucun centre spirituel unificateur. La religion chrétienne elle-même est devenue une sphère [81] particulière de la culture ; elle a cessé d’être une force déterminante, elle a été refoulée dans les recoins de l’âme. Le christianisme s’adapta difficilement à ce processus qui fut nécessaire pour que l’homme puisse s’épanouir en tant qu’être libre. Mais on aurait tort d’identifier l’autonomie de ces sphères séparées à la liberté de l’homme en tant qu’être intégral. Ce sont les sciences, la politique, l’économie, la technique qui sont devenues libres, mais non l’homme qui est tombé sous le pouvoir des sphères séparées, libres et n’obéissant qu’à leurs propres lois. C’est sur ce terrain que surgirent en fin de compte : le scientisme (non identique à la science) et le rationalisme, dans la connaissance ; le machiavélisme, dans la politique ; le capitalisme, dans l’économie ; le nationalisme, dans la vie des peuples, toutes ces sphères refusant à se soumettre à un principe supérieur spirituel ou moral quelconque. C’est ce terrain également qui donna naissance à la puissance de la technique — cette technique qui se développa démesurément et qui vit selon sa loi inhumaine.

La guerre, qui acquit un caractère totalitaire, est devenue elle aussi autonome. L’homme, de plus en plus écrasé, est tombé dans l’esclavage ; il est devenu esclave des sphères autonomes. Il en résulte un déséquilibre, un état disharmonieux de l’homme. La technicisation ne veut se soumettre à aucun principe spirituel et la spiritualité s’est affaiblie chez l’homme. L’homme a provoqué lui-même l’aliénation de sa nature, il a consenti à devenir l’homme technique. Pour que l’homme puisse se libérer effectivement, la puissance que confère la technique devrait supposer une intensification de la vie spirituelle de l’homme, le relèvement de son niveau moral. Mais cela n’a pas lieu. En présence du bas niveau moral des sociétés humaines, les découvertes comme celle de la bombe atomique agissent automatiquement. L’homme a perdu la faculté de les contrôler. Le marxisme, auquel j’attache une très grande importance, reconnaît, bien entendu, l’importance de la technique pour l’industrialisation, pour l’essor des forces productrices où il voit la base du processus historique. Mais il ne comprend pas assez l’importance des facteurs cosmiques dans la vie sociale, il s’enferme trop dans le monde social. En définitive, nous devons constater [82] que l’autonomie des sphères séparées conduit dialectiquement à la désagrégation de l’individualité humaine, à la perte de l’intégralité. Les sphères séparées commencent à manifester des prétentions totalitaires. On commence à prendre le partiel pour l’universel. La politique, l’économie, la connaissance scientifique et la technique prétendent au totalitarisme. Et l’homme cède à l’illusion de devenir libre de cette façon. Mais nous vivons à l’époque où la réalité est dévoilée et mise à nu : c’est en cela que consiste l’importance énorme de notre époque. L’homme commence à se rendre compte, finalement, qu’il n’est pas libre, qu’il est tombé dans l’esclavage où le maintiennent les énergies et les esprits inhumains libérés et déchaînés. Il n’existe pas de sphère de l’activité humaine plus autonome, plus jalouse de sa propre loi et plus hostile à l’homme que celle de la technique. Mais il y a aussi une autre sphère de l’activité humaine qui prétend non seulement à l’autonomie, mais aussi au totalitarisme : c’est la guerre qui agit aussi dans les révolutions. La guerre tend à devenir le maître absolu de l’homme, à se soumettre toute chose. C’est là le résultat le plus fatal de la transformation dialectique des sphères autonomes. Le rôle de la guerre est indissolublement lié à celui de la technique.

Les romantiques allemands ont rêvé de l’individualité intégrale et c’est peut-être sous cette forme qu’ils ont exprimé pour la première fois l’idée de l’individualité créatrice. Mais ils n’ont pas pu réaliser effectivement leur rêve, car ils constituaient eux-mêmes un produit de fractionnement et se trouvaient détachés des processus du travail, des mouvements sociaux. L’idée romantique de l’organique a exercé une grande influence sur la pensée du XIXe siècle. Mais elle donnait facilement naissance à des théories conservatrices, à l’idéalisation du passé, et aujourd’hui elle ne supporte plus la critique : elle est étrangère aux processus qui se déroulent dans le monde. Les romantiques plus tardifs se sont toujours élevés contre la civilisation technique ; ils ne voulaient pas admettre le progrès technique, car ils estimaient, non sans raison, qu’il détruit la beauté. Ruskin ne voulait pas admettre le chemin de fer et voyageait en voiture particulière le long de la ligne ferroviaire. Il pouvait se le permettre, car il était très riche. Mais la [83] négation romantique de la technique, le regret du bon vieux temps, sont impuissants et essentiellement réactionnaires, bien qu’ils évoquent à juste titre les traumatismes douloureux de l’homme blessé par la technique et par la machine. Les romantiques nient la technique et exigent le retour à ses formes plus arriérées, au lieu de maîtriser la technique et de la subordonner à l’esprit. La négation de la technique n’est plus possible. La magie était déjà une technique primitive. La réaction romantique contre la technique est psychique plutôt que spirituelle. Bien que les vieilles formes de la spiritualité contiennent un élément éternel, elles ne sauraient résoudre la crise dont souffre l’homme, car au lieu de dominer le monde, elles se détachent de lui, s’éloignent des processus qui s’y accomplissent. Si l’ascèse conserve une importance éternelle en tant que discipline intérieure et limitation de soi-même, elle est inacceptable en tant que métaphysique niant le monde. C’est pourquoi l’homme a surtout besoin d’une nouvelle spiritualité vers laquelle il s’avance à travers les épreuves pénibles. La conquête de l’intégralité peut signifier une mainmise de l’esprit sur le monde et les processus qui s’y déroulent, la spiritualisation de ces processus, la spiritualisation des mouvements sociaux et des réformes sociales, — et non une retraite dans le désert. Cela serait plus conforme à l’Evangile que l’ascèse syriaque.

Etant donné l’énorme importance que le marxisme a acquise non seulement en Russie, il est très instructif d’étudier la solution qu’il donne au problème de l’homme intégral, total. Le marxisme désire un homme intégral, complet, total ; il désire mettre fin à l’aliénation de la nature humaine qui se produit dans la société bourgeoise et capitaliste. Comment cela doit-il se passer ? L’autonomie de l’économie soumise exclusivement à sa propre loi et refusant à se soumettre à un principe moral quelconque, aboutit à la conception de l’homme économique — *homo economicus* — de l’économie politique bourgeoise classique. Cette idée de l’homme économique n’écoutant que son propre intérêt constituait la base idéologique du régime capitaliste. L’homme économique a perdu l’intégralité de l’individualité humaine, et l’homme technique l’a perdue dans une mesure encore plus grande. Marx accepta cet héritage de la [84] pensée capitaliste. Il prêta un caractère universel à l’homme économique, le prit pour base de l’histoire mondiale, tout en se révoltant contre l’ordre social qui fut engendré par cet homme économique. L’homme économique se transforme chez lui par voie dialectique en homme intégral, total, auquel est restituée sa nature aliénée. La révolution socialiste met fin à l’exploitation de l’homme par l’homme, à l’aliénation et au fractionnement de la nature humaine. Mais l’homme complet, total, est recréé à partir de l’économie ; l’économie acquiert un caractère total. L’homme nouveau demeure homme économique par excellence. L’économie acquiert un sens encore plus universel et total qu’au cours de la période bourgeoise et capitaliste. (Ici, il faut toutefois préciser : Marx n’a pas voulu dire que l’homme serait jusqu’à la fin du monde l’homme économique. Selon lui, une fois accomplie la révolution socialiste, l’économie serait subordonnée à l’homme.) Le miracle de la transformation dialectique de l’homme économique en homme total ne s’accomplit pas. L’homme spirituel est nié. Mais une individualité humaine intégrale est-elle possible sans principe spirituel ? Ce n’est même pas l’homme économique qui est caractéristique pour notre époque, mais l’homme technique. Comment transformer l’homme technique entièrement dominé par la puissance que lui confère la technique, en un homme total ? Il doit naître au sein de la collectivité. Quoi qu’il en soit, l’attribution de la qualité d’homme total à l’homme technique et économique aboutit à une faillite encore plus grande que celle de l’ancienne spiritualité abstraite. Marx a eu l’énorme mérite de poser le problème du travail humain et du processus du travail. Après Marx, on ne saurait se représenter une nouvelle spiritualité sans résoudre le problème économique ; mais les prétentions totalitaires doivent être rejetées et dépassées, car elles impliquent une substitution de la collectivité à l’homme. Elles doivent être dépassées dans le sens de l’ « Aufhebung » hégélienne.

La technique est créée par l’homme et pour l’homme, mais elle est anti-humaniste ; c’est une force déshumanisante. C’est peut-être pour cette raison que les intellectuels d’Europe insistent tellement sur leur humanisme et cherchent de nouvelles formes d’humanisme. [85] Il existe deux sources d’humanisme : d’une part, l’antiquité, la culture gréco-romaine, et, d’autre part, le christianisme. Mais la civilisation moderne s’éloigne de ces deux sources. En Grèce, dans l’art et dans la pensée, c’est l’image de l’homme qui ressortait. Dans le christianisme, l’homme fut reconnu comme image et ressemblance de Dieu. Et Dieu lui-même devint homme. L’âme humaine acquit une importance plus grande que le royaume du siècle. C’est ainsi que l’homme fut élevé à une altitude énorme. Mais l’attitude du christianisme historique envers l’homme demeura double : l’anthropologie chrétienne reconnaissait également la nature pécheresse de l’homme. On n’admettait pas que l’homme, en tant que créature déchue et affaiblie par le péché, puisse posséder la force créatrice. C’est ce fait qui détermina dans une forte mesure la révolte contre le christianisme au cours des siècles humanistes de l’histoire moderne. Mais l’humanisme a une nature double : d’une part, il affirme la valeur de l’homme et sa vocation créatrice, et c’est là la vérité de l’humanisme ; d’autre part, il affirme que l’homme se suffit à lui-même, il nie le principe divin supérieur à l’homme, et c’est là l’erreur de l’humanisme. C’est sur ce terrain que se développe sa dialectique complexe. En admettant que l’homme se suffit à lui-même, en ne reconnaissant que l’humain, on peut aboutir à la négation de l’homme. L’humanisme dégénère en anti-humanisme. L’humain est écrasé entre le divin inhumain et l’humain sans Dieu. J’ai déjà maintes fois indiqué que chez Nietzsche et chez Marx, l’humanisme peut se transformer (bien que d’une façon différente) en anti-humanisme. Chez Nietzsche, l’homme disparaît dans le surhomme ; chez Marx, il disparaît dans la collectivité sociale. Mais bien que Nietzsche et Marx aient vécu au XIXe siècle, ils influencent surtout notre époque. Il est intéressant de noter la recherche des nouvelles formes d’humanisme et des nouvelles bases d’humanisme, en France. Il suffit de nommer Sartre et Camus — le plus humain des écrivains français. Le nouvel humanisme procède d’une conception basse de l’homme, de l’absurdité du monde, de la philosophie du Néant. Mais, en même temps, il affirme la liberté de l’homme, la liberté qui n’est pas dans sa nature et ne découle pas de la nature, la possibilité que l’homme [86] aurait de se créer lui-même au moyen de la liberté, et de créer un monde meilleur. Mais la supposition que le supérieur puisse être créé à partir de l’inférieur est, au fond, une supposition matérialiste. Chez Sartre lui-même, le risque d’une déviation matérialiste est limité par sa doctrine de la liberté constituant un principe idéal. Mais, fait caractéristique pour notre époque technique, l’humanisme raffiné ne peut supporter les processus de production massifs, le pouvoir croissant de la technique, le rôle actif des masses et la nécessité d’une réforme sociale et économique du monde. Après deux guerres effroyables, les sociétés humaines sont placées devant la dure nécessité de résoudre le problème du pain quotidien. A l’heure actuelle, c’est le temps du socialisme de la misère, et non du socialisme de la richesse que prévoyait Marx. La technique puissante ne fournit pas le pain ; elle fournit surtout des moyens de destruction. Les bombes atomiques ne nourrissent pas. Et l’homme doit de nouveau s’appuyer sur la terre, sa vieille nourrice. Mais il a déjà pénétré dans d’autres espaces cosmiques. Un humanisme religieux pourrait avoir une plus grande importance et une plus grande puissance à notre époque rude, mais cela supposerait une transformation de la conscience chrétienne. L’humanité moderne est déchirée entre deux tendances opposées : entre la tendance à l’universalisation, à l’unification, au dépassement du compartimentage local, et la tendance à un nationalisme extrême, à la haine et à la division. Telle est la situation paradoxale de l’homme moderne.

L’époque de la domination de la technique pose dans toute sa profondeur le problème philosophique et religieux de l’homme. L’homme est-il exclusivement un être naturel et social, un produit de la nature et de la société, ou bien y a-t-il en lui des principes supérieurs à la nature et à la société et indépendants d’elles ? Il faut reconnaître résolument que s’il n’existe pas dans l’homme de principe supérieur à la nature et à la société, on ne saurait parler de la liberté et de l’activité créatrice de l’homme : alors, il est condamné à être esclave. Alors, l’homme devient inéluctablement un jouet des processus inhumains, une fonction du processus matériel, du processus de la production. Alors, la machine devient [87] le maître de l’homme, ce qui rappelle les rapports entre le maître et l’esclave. Le caractère paradoxal de la liberté humaine s’exprime, notamment, dans le fait que l’homme peut nier la liberté et le principe spirituel inclus en lui-même, principe auquel est liée sa dignité. Si le monde en général déchire l’homme, la technique constitue une des formes les plus nouvelles et les plus puissantes de cet écartèlement. Et l’homme ne saurait se sauver uniquement au moyen des forces qui dominent dans le monde. Il ne peut s’appuyer que sur les forces supérieures au monde, en puisant à la source éternelle. Mais il ne peut pas se retirer du monde dans le désert ; d’ailleurs, les déserts n’existent plus. Ils sont devenus des parties intégrantes du monde. L’homme ne peut pas secouer le poids du monde et de son histoire ; il doit partager le sort du monde sans se soumettre à sa puissance destructrice. Il a été déjà dit que la négation romantique et esthétique de la technique qui, à coup sûr, enlaidit le monde, est impuissante et ne résout rien.

L’attitude de l’esprit envers le monde en général et, en particulier, envers la technique qui règne dans le monde, doit être tout autre. La technique doit être subordonnée à l’esprit, la machine doit être un instrument obéissant à l’homme, un moyen. Cela signifie l’humanisation de la technique qui a tendance à devenir inhumaine. On ne peut pas arrêter les découvertes scientifiques de l’homme pour l’unique raison que leurs conséquences pratiques peuvent être dangereuses. Les découvertes scientifiques constituent en soi une valeur humaine et un signe de la dignité et de la force de l’homme. Si les découvertes scientifiques peuvent devenir dangereuses pour l’existence de l’homme, de la société humaine et de la civilisation, cela tient au bas niveau moral et spirituel de l’homme moderne. Il faut en assumer la responsabilité. Tous sont responsables de tous. La peur qu’éprouve l’homme moderne est la peur devant sa propre bassesse. L’homme a permis que ses découvertes et ses inventions qui procurent une puissance énorme deviennent tout à fait autonomes, ne suivant que leur propre loi. Elles sont indépendantes de l’esprit humain parce que l’homme a commencé à nier l’esprit qui est en lui, à l’éteindre en lui-même. C’est pour cette raison que l’homme a perdu la faculté d’exploiter [88] la force technique au nom de l’homme, au nom du perfectionnement de la qualité de la vie. Ce n’est pas à la science, ce n’est pas à la technique qu’incombe le tort, mais à l’homme lui-même et à son régime social. L’homme a préféré employer la force qu’il s’est procurée, à la destruction matérielle. L’ordre social qui domine encore malgré sa décomposition est favorable à cette orientation de l’homme. Tout ceci postule la nécessité d’un nouveau mouvement spirituel dans le monde. Mais il serait fou de vouloir opposer ce mouvement spirituel au mouvement social tendant à la réforme sociale, à la création d’un ordre plus équitable. Le mouvement spirituel doit être une spiritualisation du mouvement social qui risque d’emprunter les pires éléments à l’ordre social en décomposition contre lequel il s’élève. Le socialisme peut être, lui aussi, bourgeois dans le plus mauvais sens moral et spirituel du mot. La civilisation technique moderne est dépourvue d’âme et ce défaut peut se communiquer à la nouvelle société que l’on cherche à créer. Cette société peut se pénétrer, elle aussi, de l’idolâtrie de la technique et du culte de la violence.

Il faut reconnaître que le monde passe par des ténèbres. J’ai eu déjà maintes fois l’occasion d’écrire que le jour de l’histoire moderne touche à sa fin. Au cours de ce jour qui a duré plusieurs siècles, on a cru en la domination de la raison dans la vie humaine. Actuellement, cette foi est ébranlée. Les forces irrationnelles, volcaniques, ont fait irruption dans l’histoire. L’homme du siècle des lumières en fut frappé et troublé. De nos jours, on parle beaucoup de la rationalisation de l’économie, de la nécessité de mettre fin à l’anarchie économique, de la rationalisation de la vie en général. Mais la rationalisation elle-même peut être une force irrationnelle. La raison qui préside à la rationalisation est une raison fractionnée, non transfigurée spirituellement. La technique joue un rôle énorme dans la rationalisation. C’est la technique qui est la force qui rationalise la vie de la société. Or, la technique est elle aussi une force irrationnelle ; elle est dépourvue d’âme et indifférente envers l’homme. Ainsi, par exemple, la technicisation et la rationalisation de l’industrie créent un phénomène aussi inhumain et irrationnel que le chômage. La rationalisation peut blesser l’homme et devenir [89] irrationnelle. Cette contradiction est une conséquence de la perte du centre spirituel de la vie. L’économie ne saurait constituer un tel centre. Toutes les sphères de la vie (y compris l’économie) agissent selon leur propre loi et cela ne saurait ne pas engendrer des contradictions inconciliables. L’unification économique de la société ne saurait y remédier. On peut dire que nous traversons des ténèbres rationalisées, l’anarchie étant organisée despotiquement. Mais les ténèbres peuvent précéder une grande lumière. L’expérience des ténèbres la plus cruelle mènera vers la lumière si elle provoque le réveil des forces spirituelles. Les époques d’une plus grande lumière supposent l’avènement d’un homme plus total, plus intégral. L’espoir d’un avenir plus spiritualisé pourrait recevoir le nom d’humanisme religieux. Cela signifierait le dépassement des formes décadentes du christianisme orientées uniquement vers le passé, le dépassement d’un christianisme devenu statique, légaliste, objectivé, et la manifestation du côté prophétique, créateur, eschatologique du christianisme orienté vers l’avenir.

[297]

PROGRÈS TECHNIQUE  
ET PROGRÈS MORAL

TROISIÈME ENTRETIEN [[1]](#footnote-1)

présidé par M. Maurice Ducommun

[Retour à la table des matières](#tdm)

LE PRÉSIDENT : Mesdames, Mesdemoiselles, Messieurs, je déclare ouvert le troisième entretien des Rencontres Internationales. La liste des orateurs de ce matin est longue, et je devrai, comme de coutume, leur recommander à tous la brièveté et la concision.

Je tiens cependant à vous aviser tout de suite que nous aurons le plaisir de faire une exception pour M. Georges Friedmann dont on a annoncé la venue, hier, parmi nous. M. Friedmann, en effet, peut nous apporter un élément nouveau dans la discussion puisqu’il est le seul représentant de cette science psychotechnique dont M. Marcel Prenant a relevé l’importance pour le problème qui nous occupe. Depuis quinze ans, M. Friedmann s’est consacré à l’étude de ces questions, et il va de soi que, pour ce qu’il a à nous dire, dix minutes ne sauraient suffire.

Ceci dit, je passe la parole à M. Victor Martin.

M. VICTOR MARTIN : Mesdames et Messieurs, nous avons été avertis hier, par le moyen d’un proverbe groenlandais, que la discussion s’égarait parfois un peu, et il ne serait peut-être pas inutile de chercher à la concentrer sur les points qui sont encore controversés. Hier, il y avait beaucoup de positions acquises, et je voudrais très rapidement les indiquer pour que l’on n’y revienne plus.

D’abord la notion de progrès elle-même. La notion de progrès elle-même ne peut plus être mise en discussion. Elle est inhérente à l’esprit humain, et l’abandonner reviendrait — selon ce qu’a dit un homme que je regrette beaucoup de ne pas voir dans cette assemblée, le professeur Arnold Reymond — « à supposer que l’humanité renonce à porter des jugements de valeur sur les conditions de vie qui lui sont faites en même temps qu’elle renonce à les améliorer ». C’est une éventualité inconcevable, tant qu’il y aura des hommes pensant et sentant.

Deuxième point : Le progrès technique et le progrès scientifique. Je prends naturellement scientifique ici dans le sens des sciences [298] physiques et naturelles. Ces progrès étroitement associés d’ailleurs sont aussi indiscutables qu’irréfrénables. Vouloir y mettre un frein ou seulement les enrayer, serait aussi absurde que vain. Autant essayer d’arrêter le mouvement du globe terrestre. Mais peut-être la seule remarque que l’on pourrait faire ici, c’est que l’étatisation qui progresse sans cesse et qui tend à asservir la science à l’État, sera peut-être plus préjudiciable qu’avantageuse au développement de ces progrès.

Troisième point, qui me semble acquis et qui est d’ordre social. Les commodités de tout ordre dérivant du progrès scientifique et technique ne doivent pas rester accessibles seulement à des minorités privilégiées, mais être mises à la disposition de tous. Une société qui réduit une partie de ses membres à employer la totalité de leur énergie à satisfaire les besoins physiologiques élémentaires, ceux qui entretiennent la simple existence physique, est une société à réformer. Tout le monde est d’accord sur ce point. Et ce n’est pas, je crois, diminuer le grand mérite de Marx que de tenir compte aussi de la contribution apportée à cette réforme en cours, à côté et à travers Marx, par la tradition humaniste et la tradition chrétienne. Si l’être humain — et c’est un point sur lequel tout le monde est d’accord — est maintenu à un niveau d’existence animale, il ne peut être question pour lui ni de culture, ni de moralité. Cette élévation générale du niveau de vie est indispensable. Il faut donc la réaliser. Ne serait-ce que pour la raison suivante, qui me paraît être encore un quatrième point acquis par la discussion, et qui est la dépendance, dans une certaine mesure au moins et sous certains rapports, rapports du reste assez difficiles à préciser, entre la possession des commodités de l’existence procurées par la technique sous toutes ses formes, et le développement de la culture et de la moralité. Seulement, et c’est ici que les choses se compliquent, les acquisitions de la technique, ou, si vous préférez, les applications pratiques de la science, avec toutes les conséquences qui en découlent, sont ambivalentes.

Cinquième point, sur lequel je crois aussi qu’il n’y a plus à discuter. Ces acquisitions constituent des moyens d’action qui sont mis à la disposition de l’homme. Ce sont des instruments qui ne sont, en eux-mêmes, ni louables, ni condamnables. Ils ne possèdent pas de valeur propre. Ils n’acquièrent une valeur que par l’usage qui en est fait par celui qui les détient. Par conséquent, ici l’élément déterminant devient l’utilisateur, ou, plus exactement, la qualité morale et intellectuelle de l’utilisateur. Je prends une illustration tout à fait familière : les loisirs. Les loisirs qui sont une conséquence eux-mêmes du progrès technique. Il suffit de penser aux fameuses navettes automatiques d’Aristote. Ces loisirs, s’ils sont indispensables pour le développement de la culture morale et intellectuelle, n’y contribueront pas automatiquement. L’homme mal disposé, mal inspiré, s’il a des loisirs, ne les emploiera pas pour son bien et celui de ses semblables, et il pourra se livrer à des activités nocives pour lui-même et pour la société. Si je passe mes vacances à fumer, à boire et à jouer pour de l’argent, vous voyez tout de suite à quoi je pense. Et je comprends pourquoi M. Prenant nous parlait l’autre jour de la « technique des loisirs », ce qui, à première vue, peut faire dresser [299] les cheveux sur la tête. Car les loisirs, comme toutes les autres commodités matérielles sont, jusqu’à un certain point, des conditions du progrès spirituel. Mais ils n’en sont pas la cause. Le confort matériel est, dans une certaine mesure, nécessaire pour le travail intellectuel et pour la culture. Mais nous pouvons tous dire, par expérience, que ce confort matériel peut aussi se transformer en un obstacle pour le développement intellectuel et moral s’il nous incite à la paresse.

Il faut donc distinguer, de la façon la plus expresse, ce qui est une condition — une simple condition — de ce qui est une cause. Quand chaque être humain possédera la baignoire symbolique, dont parlait ici même M. Siegfried, ce que je souhaite, eh bien ! il ne trouvera pas, dans cette baignoire, la moralité et la culture toutes faites. Ce qu’il trouvera, c’est tout autre chose : c’est la possibilité d’acquérir ces valeurs, s’il s’en donne la peine. La diminution souhaitable, et sans doute exécutable des heures de travail, ne fera, par conséquent, que mettre plus d’êtres humains, et si possible tous les êtres humains, dans la situation de pouvoir accomplir les efforts singulièrement pénibles qu’exige l’acquisition de la moralité et de la culture. Et cela ne veut pas dire que ces efforts, que l’on pourra faire, que l’on sera mis en situation de faire, on les fera. Les hommes mis dans cette situation avantageuse, seront-ils disposés à faire ces efforts ? C’est ici qu’il faut se rappeler les observations extrêmement pertinentes que faisait ici même, hier, M. Gillouin. S’approprier les commodités techniques mises à la disposition de l’homme par la science appliquée, cela ne se fait que trop aisément. L’homme n’a qu’à suivre, pour cela, sa pente naturelle. Mais s’approprier la sagesse, c’est-à-dire l’art d’utiliser ces commodités pour son bien et pour celui de la société, c’est une bien autre affaire ; une vie d’efforts tout entière n’y suffit pas, car, alors, il faut triompher de la nature humaine, c’est-à-dire triompher de soi-même et de ses passions.

M. Siegfried et M. Prenant ont été d’accord sur la nécessité de donner, au péril vulgaire contenu dans le développement prodigieux des techniques, un certain antidote de spiritualité. C’est cet antidote de spiritualité que j’appelle, faute de mieux, la sagesse. Eh bien ! il me semble que c’est là qu’est le véritable problème, celui sur lequel devraient se concentrer tous nos efforts. Comment favoriser la floraison, à tous les étages de la société, de cette sagesse qui rendrait non seulement inoffensives, mais exclusivement bienfaisantes toutes les acquisitions de la technique ? A ce point de vue-là, il semble que, de certains côtés, on met tout son espoir dans des réformes sociales et politiques, dans l’abolition du capitalisme et dans l’avènement d’une société sans classe. Quand je dis abolition du capitalisme, est-ce à dire passage du capitalisme privé au capitalisme d’État ? Il y aurait, à cet égard, bien des questions à examiner, en particulier celle de savoir ce qu’est une classe, ce qu’est une société sans classe, et quelles seraient les conditions de son institution.

Mais je me bornerai à une seule question : Le capitalisme, sous sa forme excessive, procède de passions humaines élémentaires. C’est l’expression, si vous voulez l’extériorisation, de la cupidité, de l’appétit de puissance et de jouissance. Le capitalisme, comme beaucoup de [300] phénomènes sociaux, est un effet. Or si l’on supprime l’effet, on ne supprime pas nécessairement la cause. Comme dans ces manifestations cancéreuses que le chirurgien supprime avec le bistouri, mais qui renaissent ensuite dans d’autres parties de l’organisme. Si le principe du mal est, non pas dans les choses extérieures, mais s’il est dans le cœur de l’homme, comme j’en suis moi-même persuadé, le changement des institutions risque d’être inefficace ; les institutions étant changées, surtout si elles sont changées par la violence, le problème restera entier ; et plus les moyens d’action mis à la disposition de l’humanité par la technique seront concentrés entre les mains d’une classe dirigeante — je suis bien obligé d’employer ce mot de classe — classe dirigeante qui sera toujours moins contrôlée, plus le danger d’un mauvais usage sera grand, puisque ses gouvernants seront investis de pouvoirs exorbitants, et que, malgré tout, ils resteront des hommes, c’est-à-dire des êtres sujets à toutes les faiblesses humaines et, de plus, exposés, par leur situation et par les possibilités mises à leur disposition, à des tentations surhumaines. S’adressera-t-on alors, pour obtenir des hommes sages, aux biologistes de M. Prenant, pour qu’ils nous fabriquent, dans leurs tubes de verre, des hommes modérés ? Mais, pour qu’ils réussissent dans cette opération, il faudrait qu’ils soient eux-mêmes la sagesse incarnée. Et alors, comme la modestie est partie intégrante de la sagesse, peut-être renonceraient-ils à l’opération.

Mais, Mesdames et Messieurs, je ne veux pas plaisanter. La question est infiniment trop sérieuse. La solution économico-politico-sociale du problème que nous envisageons nous paraît donc inadéquate, parce qu’incomplète, et on a vu pourquoi. Elle doit donc être complétée, et je ne crois pas me tromper en disant que, par exemple, M. Hervé, à cette place même, a reconnu qu’il faut arriver à trouver cet équilibre entre la technique et la spiritualité, cet équilibre dont parlait M. Siegfried et dont je crois que M. Prenant a reconnu lui aussi la nécessité inéluctable.

Alors, déçus, du moins en partie, par les sociologues et les économistes, nous nous retournons avec une anxieuse espérance du côté des explorateurs, des chercheurs de la vérité morale pour qu’ils nous enseignent comment assimiler et faire pénétrer en nous-mêmes et autour de nous à tous les étages de la société, quelque chose de cette vertu que les grands sages ont possédée, pour que la société puisse bénéficier sans danger des magnifiques découvertes de la science sans se laisser détruire par elles.

De la sagesse millénaire de l’Orient à la tradition chrétienne, en passant par notre antiquité classique, il s’est accumulé un trésor d’expériences dans ce domaine que les réformateurs sociaux d’aujourd’hui, me semble-t-il, feraient bien de méditer, et dont on s’afflige de les voir parfois parler avec une condescendance dédaigneuse. Il ne faut rien négliger, dans ce domaine, il faut puiser à toutes les sources, il faut adapter toutes les découvertes de cet ordre, si l’humanité veut acquérir le contrepoids indispensable de spiritualité capable de neutraliser les possibilités délétères des techniques et les tourner à son bénéfice. Mais comment arriver à ce résultat ?

Voilà ce que nous demandons, voilà le point sur lequel nous voudrions [301] que la discussion se concentre. L’angoisse qui nous assaille en face de ce problème n’est pas d’aujourd’hui, et c’est par là que je veux terminer. Pour ne pas remonter jusqu’à Socrate, les esprits clairvoyants l’ont ressentie, cette angoisse, à l’aurore du machinisme, dès le début de ce XIXe siècle, dont on se plaît à railler le naïf optimisme, peut-être, et surtout dans les milieux où règne un autre optimisme probablement aussi naïf. Au printemps de 1837 parurent *Les Voix intérieures*. Ce recueil s’ouvre par une pièce qui est un hymne au progrès scientifique et technique dont l’auteur paraît attendre la solution de tous les problèmes humains :

L’austère vérité n’a plus de portes closes.

Tout verbe est déchiffré. Notre esprit éperdu,

Chaque jour, en lisant dans le livre des choses,

Découvre à l’univers un sens inattendu.

O poètes ! le fer et la vapeur ardente

Effacent de la terre, à l’heure où vous rêvez,

L’antique pesanteur, à tout objet pendante,

Qui sous les lourds essieux broyait les durs pavés.

L’homme se fait servir par l’aveugle matière...

Et cela continue ainsi sur ce ton triomphal pendant dix strophes. Mais écoutez la onzième et dernière strophe. Quelle autre note !

Mais parmi ces progrès dont notre âge se vante,

Dans tout ce grand éclat d’un siècle éblouissant,

Une chose, ô Jésus, en secret m’épouvante,

C’est l’écho de ta voix qui va s’affaiblissant.

La question qui nous préoccupe, comme vous le voyez, est déjà posée ici, dans toute sa gravité. Je n’ajoute rien. Je voudrais seulement entendre la réponse qu’y apportent les esprits éminents que nous avons réunis autour de nous, et mon intervention ici n’a d’autre but que de provoquer, si possible, la leur.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Georges Friedmann.

M. GEORGES FRIEDMANN : Mesdames et Messieurs, les Rencontres Internationales de Genève ont eu, je crois, grandement raison d’inscrire cette année, pour leur thème, ce que j’appellerai le problème des problèmes, « The Problem », comme disent les Anglais, le plus important pour l’avenir d’une civilisation digne de ce nom, celui où les autres, véritablement, sont compris. Mais, vous avez pu vous en rendre compte déjà par les différentes interventions, c’est un problème difficile, complexe par essence, fuyant et multiforme et, comme le disait hier M. Paul-Emile Victor en citant un proverbe que j’ai beaucoup apprécié (et je n’ai pas été le seul), avant d’aller siffler sur la montagne, je crois, comme d’autres ici, qu’il faut essayer de chasser le [302] phoque. C’est-à-dire qu’avant de s’élever à des idées générales, il faudrait pouvoir, ce à quoi j’ai tenté de m’appliquer depuis assez longtemps déjà, il faudrait pouvoir observer les éléments de ces problèmes dans la réalité sociale et industrielle de notre temps, et dans l’évolution concrète des techniques.

Je m’excuse à l’avance de la rapidité de ces indications. Personne, M. Victor Martin le rappelait à l’instant, n’a contesté qu’il y ait eu, depuis la préhistoire, progression des outils et des instruments fabriqués par l’homme, progression des techniques. Pour reprendre l’expression de Bergson, on peut dire que si l’on envisage l’homme sous son caractère d’*homo faber*, il n’y a pas de doute qu’il ait progressé.

La question est donc : dans quelles conditions concrètes le progrès technique peut-il aboutir à un progrès moral ? Et ici, je reprends la pénétrante distinction qui a été faite, je crois, par M. Marcel Prenant, et reprise par M. Lescure, entre les morales absolues et la moralité. Il faut ici un minimum de définition : j’entends donc, par progrès moral, non pas celui des morales absolues, mais l’accession d’un nombre toujours plus grand d’individus à la dignité personnelle, à l’épanouissement de leurs virtualités physiques et spirituelles et à la culture.

Je n’abuserai pas de l’histoire. Nous irons, si vous le voulez bien, tout droit aux réalités contemporaines. Mais, pour comprendre la très grave crise actuelle de la civilisation et ses conditions, il faut faire néanmoins un bref rappel de certaines grandes étapes.

Nous sommes, depuis cent cinquante ans, entrés dans l’ère des révolutions industrielles, et ces révolutions industrielles se présentent comme des transformations bouleversantes, rapides, précipitées et je dirai même toujours plus précipitées, des conditions d’existence de l’humanité. Un des grands mérites de Marx est d’avoir marqué, en particulier dans le tome premier du *Capital*, cette charnière, à la fin du XVIIIe siècle, charnière qui se présente d’abord en Angleterre, puis en France, avec un décalage d’une vingtaine d’années. Au delà, cette révolution industrielle se retrouve aux États-Unis et en Europe centrale ; beaucoup plus tard, à la fin du XIXe siècle seulement, on discerne les premiers signes de la grande industrie autour de Moscou et de Saint-Pétersbourg.

Dans ces révolutions industrielles, je distingue trois étapes :

D’abord, celle, bien connue, qu’on a coutume de désigner sous le nom même de *révolution industrielle*. Je l’appellerai pour ma part la révolution de la machine à vapeur. Le brevet de James Watt est de 1769. Et cette révolution de la machine à vapeur est essentiellement marquée par l’emploi du charbon qu’on a appelé le premier *pain* de l’industrie. Cette révolution correspond à l’accession au pouvoir politique, après 1799 et 1815, de la bourgeoisie triomphante.

Une deuxième révolution industrielle commence vers 1880. Et cette seconde révolution industrielle est marquée par un complexe de techniques que je n’essaierai pas d’énumérer ici. On y trouve, par exemple, la diffusion rapide des moteurs à explosion, l’apparition des machines-outils, la révolution des transports (c’est-à-dire la diffusion pratique des [303] chemins de fer), la pénétration massive de la chimie dans l’agriculture et l’industrie, et, avant tout, surplombant cet ensemble de techniques, nouveau *pain* de l’industrie : l’électricité, qui se diffuse à cette époque. Les brevets décisifs de Deprez et Carpentier, qui inventent les transformateurs permettant le transport de l’énergie électrique, sont de 1881. Le brevet de Gramme était de 1869. C’est donc vers 1880 que l’électricité commence à pénétrer la grande industrie, et, en même temps, c’est l’époque où apparaît ce phénomène, extrêmement important pour nos débats, de la rationalisation industrielle. Vers 1890, Taylor commence ses célèbres expériences en Amérique. C’est également à cette époque, vers 1880-1890, qu’apparaissent les impérialismes, c’est-à-dire cet ensemble territorial nouveau : conjonction entre des métropoles et des débouchés coloniaux qui deviennent indispensables au volume excessif des produits, de même que la rationalisation avait été de son côté une réaction absolument indispensable au volume nouveau de la production.

Enfin, aujourd’hui, en 1947, il est certain que nous nous trouvons au seuil d’une troisième révolution industrielle marquée par la libération de l’énergie atomique. On ne parle, le plus souvent, que des « bombes ». Mais il y a autre chose dans la libération de l’énergie atomique. Celle-ci peut avoir des conséquences favorables, immenses, pour les industries humaines. Nul ne peut encore dire la date de la réalisation de ces transformations, et elle dépendra, bien entendu, de la durée de la paix qui nous sera accordée. Paul Langevin, qui a été un des derniers grands esprits encyclopédiques de la physique, jugeait, à la fin de sa vie, que la date de transformation de certaines industries par les nouvelles formes d’énergie était plus rapprochée que beaucoup ne le pensent.

Ainsi, le rythme intense de transformation des industries se précipite sans cesse. Nous sommes en face d’incessantes modifications qui sont soumises à l’observation des sociologues, des psychologues, et aussi, par contre-coup, des moralistes et de tous ceux qu’intéresse l’avenir de la dignité humaine.

Nous allons en voir quelques exemples qui nous permettent de « chasser le phoque », c’est-à-dire d’éclairer, grâce aux faits, la relation du progrès moral au progrès technique.

Plaçons-nous dans un atelier de la grande industrie, où s’opèrent des fabrications en grandes séries. Imaginons, ce qui arrive très souvent, un psychotechnicien qui a donné un conseil à la direction de l’entreprise, qui lui a conseillé, par exemple, de modifier l’assemblage des machines dans l’atelier, c’est-à-dire ce qu’on appelle, en termes techniques, « la route du travail ». Cette modification entraîne, par exemple, une augmentation de 10 % du rendement. Eh bien, dans une entreprise où il n’y a pas de contrôle humain du travail, c’est-à-dire où il n’y a pas de contrôle psychologique, médical et social du travail (et je dis tout de suite que, dans la réalité, ce contrôle est très rare encore), cette amélioration, qui constitue un progrès technique indiscutable, peut avoir des conséquences redoutables, que je résume rapidement comme suit :

Tout d’abord, pour l’ouvrier, du surmenage, de la surtension nerveuse, ce que les psychotechniciens, et en particulier l’excellent savant anglais, [304] le Dr C. S. Myers, qui était directeur de l’Institut de psychologie de Londres, avaient étudié et désigné sous le nom de « fatigue industrielle », qui est une sorte de fatigue à longue échéance, apparaissant sous l’influence d’une augmentation intensive du rendement.

Il peut y avoir ce surmenage, cette surtension nerveuse, cette fatigue industrielle et, d’autre part, si le volume accru des produits n’est pas absorbé par le marché, il y a chômage ou menace de chômage. J’insiste sur le fait de la menace de chômage, qui est également une cause de détérioration morale concrète de l’ouvrier sous l’influence d’un progrès technique. L’ouvrier présente ici un phénomène extrêmement curieux, qui existe depuis très longtemps mais qui n’est étudié que depuis une quinzaine d’années, que l’on appelle, en français « freinage », en allemand *Bremsen*, en anglais *restriction of output*. L’ouvrier, consciemment ou inconsciemment, sait qu’il n’y a, dans l’industrie, qu’un nombre limité de tâches pour lui, et que toute augmentation de rendement peut représenter pour lui ou pour ses camarades, une menace de chômage. Il réagit par un freinage inconscient. Et vous voyez que, dans ce freinage inconscient, dans ce fait de ne pas donner son plein potentiel psychologique, son plein potentiel professionnel, il y a déjà un facteur de désintégration du métier, de désintégration de la conscience professionnelle et de tout ce qui pourrait ressembler, de près ou de loin (plutôt de loin), à ce qu’on appelle la joie au travail, et qui est quelque chose de plus en plus rare dans l’industrie moderne mécanisée.

Avant de venir à Genève, je lisais un ouvrage de premier ordre, extrêmement important, paru récemment aux États-Unis et qui s’appelle *Industrie et Société*. Il est le résultat d’enquêtes menées, dans des centaines d’entreprises, par des psychologues, des sociologues et des médecins de l’Université de Chicago. Même aux États-Unis, qui sont certainement à la pointe du progrès technique et où, sans aucun doute, les hauts salaires sont les plus largement diffusés, on trouve cette relation entre progrès technique et détérioration morale de l’ouvrier, ce phénomène de freinage. D’après les auteurs de ce recueil — lesquels encore une fois sont des hommes concrets, qui ont eux-mêmes pratiqué souvent les métiers qu’ils ont étudiés —, ce phénomène de freinage se constate parmi un tiers environ de la population ouvrière américaine, avec des effets moraux extrêmement désintégrateurs. Et je ne crois pas être prophète en disant aujourd’hui que c’est là que résidera, au cours de la prochaine décade, la grande épreuve de la structure politique et économique actuelle des États-Unis. Et cette grande épreuve sera la possibilité pour la démocratie américaine d’absorber le progrès technique, poursuivi sans répit, et cela en maintenant des institutions démocratiques. Je n’insiste pas. Je prends date en passant.

La conclusion de cet exemple est qu’un progrès technique, dans la structure capitaliste de l’économie — et là je me séparerai des observations faites tout à l’heure par M. Victor Martin — a mené sur le point concret que je viens d’examiner à un passif psychologique et moral incontestable.

Autre exemple : le travail à la chaîne. Vous voyez que je saisis le [305] taureau par les cornes. On parle énormément de ce genre de travail. Et, entre parenthèses, je pense que Pierre Hervé a commis un lapsus, hier, en déclarant que Marx a dénoncé le travail à la chaîne, car celui-ci n’existait certainement pas du temps de Marx, puisqu’il est apparu vers 1910 aux Abattoirs de Chicago.

La définition technique du travail à la chaîne est la suivante : C’est un travail — et vous allez voir pourquoi je donne une définition aussi plastique — où les éléments du travail et l’ouvrier sont mobiles l’un par rapport à l’autre. La plupart du temps le travail à la chaîne, ainsi que Chaplin nous l’a montré dans de géniales images des *Temps modernes*, c’est celui où l’ouvrier est immobile, ou quasi immobile ; il a un espace vital, si j’ose dire, extrêmement réduit et où les éléments du travail sont, par rapport à lui, mobiles. Mais ceci a changé et, par exemple dans le travail à la chaîne institué aux États-Unis, grâce auquel on construit des maisons pré-fabriquées, c’est le travail qui est immobile et c’est le manœuvre qui se déplace devant les maisons pré-fabriquées en accomplissant, chaque fois, les mêmes gestes et les mêmes opérations. Donc, mobilité de l’ouvrier et du travail l’un par rapport à l’autre.

Je crois que le travail à la chaîne ne mérite ni la pathétique malédiction de certains auteurs qui l’ont regardé d’assez loin, ni l’apologie enthousiaste d’un Hyacinthe Dubreuil — qui a dû déchanter depuis. C’est une réalité, c’est un fait, c’est une étape inévitable de la division du travail qui est elle-même un phénomène millénaire des sociétés humaines. Qu’est-ce qui se passe dans le travail à la chaîne ? C’est une étape de l’automatisme. Nous sommes dans la période de l’automatisation des processus du travail. Certains processus du travail ne peuvent être automatisés, dans l’état actuel de la technique, soit pour des raisons financières, soit pour des raisons techniques. Là où il n’y a pas moyen de mettre des machines, on met des hommes. Les hommes sont alors des bouche-trous vivants de l’automatisme.

Les dangers du travail à la chaîne sont évidents, mais ne sont pas ceux qu’on signale d’habitude, parce que les psychotechniciens ont démontré (ce que nous savons tous d’ailleurs par notre expérience personnelle) qu’il y a certaines catégories d’esprits et d’individus pour lesquels il est insoutenable d’accomplir un travail monotone, un travail répété, et il y en a d’autres, au contraire, pour lesquels il est relativement agréable de le faire, car ils peuvent s’échapper par la rêverie. Ceux qui peuvent s’échapper, par le rêve et la distraction, d’un travail monotone, peuvent ne pas engager leur personnalité dans le travail, et ceux-là peuvent être utilisés dans le travail à la chaîne. Ceux au contraire qui ne peuvent pas s’échapper par le rêve, ceux qui engagent une partie de leur personnalité dans un travail dégradé, désintégré, répété, ceux-là doivent être écartés du travail à la chaîne, parce que c’est chez eux que se manifeste non seulement l’ennui, non seulement le phénomène de monotonie — j’ai moi-même travaillé sur des machines semi-automatiques et j’ai pu éprouver ce que représentent l’ennui et la monotonie — mais encore une dégradation de la conscience professionnelle qui influe évidemment sur la moralité. On a constaté que, chez ceux-là, il y a perte de l’intérêt pour [306] la lecture, pour la vie politique ; il y a vraiment une espèce de chute de la personnalité morale, il y a cet abrutissement que montrait Charlot avec un humour tragique, vous vous souvenez, lorsque, sorti de l’usine, il continue à faire machinalement le geste de visser un écrou. On peut même, par la suite, aboutir à des névroses, à des névroses industrielles qui ont été également étudiées.

Quels sont les remèdes au travail à la chaîne ? Vous verrez que nous sommes ici en plein dans la relation du progrès technique et du progrès moral. Les remèdes sont une orientation et une sélection professionnelles, étudiées et précises. Surtout, le remède, c’est le changement de travail. Il y a là quelque chose sur quoi j’insiste, qui est extrêmement remarquable et qui va très loin. C’est que, s’il y a 80 ouvriers sur la chaîne d’assemblage d’un moteur, et si, comme on l’a expérimenté, on déplace les ouvriers et on leur permet de faire successivement les différentes parties de l’assemblage du moteur, et si, d’autre part, on leur donne des idées sur ce qu’est un moteur, si on leur donne une instruction technologique, l’intérêt au travail apparaît. Il y a là un retour au métier unitaire par une dialectique extrêmement curieuse. On retourne aux métiers unitaires qui avaient caractérisé l’artisanat. Il y a d’autre part ce qu’un instituteur, Albert Thierry, qui a écrit un livre admirable : *Réflexions sur l’éducation*, réclamait lorsqu’il disait : « Il faut que chaque ouvrier soit un physicien. » Il voulait dire que chaque ouvrier, à quelque tâche pénible et partielle qu’il soit astreint, peut recevoir une instruction scientifique élémentaire, mais néanmoins de bonne qualité, sur le travail qu’il a à accomplir et ainsi il peut se produire quelque chose d’extrêmement important pour le problème que nous étudions et pour les effets du progrès technique et ses répercussions morales : une *revalorisation intellectuelle* du travail. Et cette revalorisation intellectuelle s’accompagne d’une revalorisation morale et sociale.

Cette triple revalorisation intellectuelle, morale et sociale est indispensable pour que le travail de l’industrie moderne soit humanisé et n’abaisse pas la dignité humaine. De telles conditions sont très difficiles à réaliser dans une entreprise régie par le profit privé. Les preuves en ont été données. Le travail à la chaîne exige des changements de travaux. Mais quels sont les industriels qui consentent à risquer des mises de fonds pour faire des changements de travaux que les psychotechniciens leur conseillent, s’ils ne sont pas assurés d’y trouver du profit ? Ils l’ont fait quelquefois. Cela a été fait par des industriels hardis. Mais, en général, il y a trop de difficultés économiques pour que les industriels y consentent.

Le travail à la chaîne m’a intéressé. On a parlé ici de l’U.R.S.S. Il est inévitable qu’on en parle dans une période et dans un monde où deux grands systèmes de civilisation s’affrontent. J’ai eu l’occasion d’aller à trois reprises, avant 1939, en U.R.S.S. J’y ai fait trois voyages d’étude, en toute objectivité. A mon retour, j’ai publié un livre qui n’a suscité d’enthousiasme ni à l’extrême-droite ni à l’extrême-gauche. J’ai essayé de voir ce qui se passait là-bas, dans le domaine de l’enseignement technique dans les industries, dans les ateliers. Je me suis intéressé [307] à la question du travail des ouvriers et, en particulier, du travail à la chaîne. J’ai observé qu’en U.R.S.S. on faisait quelque chose d’extrêmement intéressant, on organisait la collaboration des ouvriers à la détermination du rythme de la chaîne, on créait chez eux, par là, un intérêt pour ce travail qui, joint à l’intérêt social, à ce qu’on appelle, en U.R.S.S. « l’émulation socialiste », est un fait extrêmement important dans l’industrie. Ce système revalorisait le travail à la chaîne, aux yeux des ouvriers, et avait incontestablement des effets psychologiques et moraux très favorables. Ces hommes, avec lesquels je me suis entretenu — j’avais pris la précaution d’apprendre un peu de russe avant de partir — n’étaient pas des robots, mais étaient des producteurs qualifiés qui, s’ils n’avaient pas la « joie au travail », que je considère comme une limite idéale et utopique au XXe siècle, avaient certainement de la satisfaction professionnelle. Le travail à la chaîne n’est ici qu’un cas et un exemple.

On pourrait multiplier les exemples qui montrent que l’évolution du travail, l’évolution des métiers de notre temps va vers l’éclatement des beaux métiers unitaires de jadis, de ces beaux métiers artisanaux sur lesquels beaucoup d’esprits, ici-même, jettent des regards d’envie et de regret : ces beaux métiers de jadis, qui constituent « la civilisation de qualité », comme l’appelle M. Siegfried. Je crois qu’il faut que nous ayons le courage de voir qu’une certaine forme de laisser-faire, d’individualisme, disparaît inéluctablement de notre horizon. Il faut avoir le courage de regarder en face l’inévitable déclin de cette civilisation et d’essayer, de nos meilleures forces, de construire celle qui est en train de naître sous nos yeux.

Parmi ces métiers en évolution où le progrès technique mal orienté conduit à la dégradation psychologique et morale de l’ouvrier, je voudrais encore citer, car c’est un exemple intéressant, les métiers du bâtiment. Il n’y a pas de métiers, de notre temps, où le progrès technique ait provoqué des bouleversements plus rapides et qu’il dégrade, à nos yeux, plus rapidement : ces métiers à caractère artisanal du maçon, du charpentier, du menuisier, que nous avons vus dans notre jeunesse et que nous voyons encore souvent dans des secteurs qui sont des survivances. Toute une gamme de machines se répand sur les chantiers. Les grues, les pelles mécaniques, les excavatrices, sans parler maintenant de cette industrie des maisons pré-fabriquées qui se développe aux États-Unis et qui sera une étape inéluctable, et, je le crains, pas très esthétique du progrès technique. Il y a donc là un éclatement de ces vieux métiers du bâtiment, en particulier des métiers comme ceux de charpentier, de couvreur, de menuisier, de maçon. Pour finir, je citerai le métier de terrassier, dont un ouvrier, qui est en même temps un grand écrivain français, et un poète, Georges Navel, a parlé récemment dans un livre que je me permets de vous signaler en passant et qui est l’un des grands livres parus depuis la Libération. Navel a eu le prix Sainte-Beuve au début de cette année. Dans son livre *Travaux*, Navel, qui est un ouvrier, fils et petit-fils d’ouvrier (son père était manœuvre jusqu’à l’âge de 70 ans dans des forges de Lorraine), et qui a fait toutes sortes de métiers : outilleur, ajusteur, [308] ouvrier agricole, cueilleur de pêches sur la Côte d’Azur, jardinier, etc. — Navel parle du métier de terrassier pratiqué dans les rues parisiennes, et montre, avec beaucoup de poésie, comment les « gars de la terrasse » se rattachent souvent à cette nature dont on parlait ici-même l’autre jour. Je crois qu’il y a là un élément qui compte dans cette relation du progrès technique et du progrès moral. Navel montrait que les terrassiers étaient des ouvriers professionnels qualifiés, qu’il y a un art de « taluter » ou de faire une tranchée correcte. Et ces métiers sont en train de disparaître. Lisez *Travaux* de Navel, et vous verrez dans ce livre beaucoup de réflexions extrêmement intéressantes, évoquant les retentissements concrets du progrès technique sur la conscience psychologique et morale d’un ouvrier. Je m’en voudrais de ne pas citer ici — de mémoire — la dernière phrase de ce livre qui est à peu près : « Il y a une certaine forme de tristesse ouvrière qui ne guérit que par la participation politique. »

Je crois que, pour bien comprendre les ouvriers, les mobiles de leur participation politique, dans quelle large mesure le progrès technique touche à leur vie et à leur travail, il faut méditer cette phrase écrite par l’un des leurs.

En France, dans certaines régions, l’évolution des métiers du bâtiment a été si rapide que l’Administration — j’en ai fait partie et je sais qu’elle n’est pas toujours rapide — a dû créer en hâte des centres d’apprentissage des métiers du bâtiment adaptés à ces bouleversements professionnels, et ceci m’amène, dernier exemple concret d’incidence du progrès technique sur le progrès moral du peuple des travailleurs, à vous dire quelques mots d’une question qui, chez nous et ailleurs — je ne sais pas si elle l’est en Suisse, c’est un secteur que je me propose d’étudier à Genève — est une question dramatique, je veux dire la question de l’apprentissage.

Comme Marcel Prenant et Pierre Hervé l’ont justement rappelé, notre budget du Ministère de l’Education nationale, en France, est notoirement insuffisant. Et je dis notoirement parce que je me trouve hors de France ; si j’étais en France, j’emploierais des mots beaucoup plus vifs. En voici un exemple : chaque année, en France, on compte environ 800.000 enfants, garçons et filles, dans les villes et les campagnes, qui atteignent l’âge de 14 ans. Sur ces 800.000 enfants, il y en a environ 300.000 qui passent à travers les mailles du réseau de l’apprentissage — beaucoup trop lâche — et qui entrent dans la vie à 14 ans, à une époque où l’on peut dire que la vie courante est tellement dangereuse, moralement, pour les jeunes. Ils entrent dans la vie sans aucune formation professionnelle, sans aucun apprentissage méthodique et complet.

Ceci est extrêmement grave au point de vue psychologique et au point de vue moral. J’ai pu le constater. Après la Libération, j’ai eu, pendant quelque temps, des fonctions au Ministère de l’Education nationale, qui m’ont permis d’inspecter de très nombreux Centres d’apprentissage, à travers toute la France.

Sur ce point, je dois dire que la Direction de l’enseignement technique a fait, en France, un magnifique effort surtout si on le compare avec les [309] moyens mis à sa disposition. Il existe actuellement, en France, environ 1000 Centres d’apprentissage qui sont de véritables petites écoles et où les enfants, sortant de l’enseignement primaire, reçoivent une culture générale reliée à la culture professionnelle. Et ces Centres contiennent environ 100.000 garçons et filles à l’heure actuelle. Ceci est extrêmement beau comme effort, mais c’est trop peu, il en faudrait au moins trois fois plus. Je dois dire que, lorsqu’on se trouve dans ces centres, au moment où les familles ou les enfants arrivent, et qu’on est obligé de leur fermer la porte, c’est un véritable crève-cœur.

J’ai, entre autres, constaté tout d’abord une différence psychologique et morale entre les apprentis de ces Centres qui constituent comme des sortes de foyers de protection psychologique et morale autour des enfants. J’ai constaté une différence considérable entre ceux qui bénéficient de l’enseignement régulier donné par des instituteurs dévoués, passionnés de leur métier, et les jeunes ouvriers des cours professionnels qui sont déjà en usine, déjà engagés dans l’industrie, et qui viennent dans ces mêmes Centres recevoir quelques éléments d’instruction technique. Dans l’un et l’autre cas, tous les facteurs sont les mêmes, sauf un : le fait d’appartenir ou non à ce Centre. C’est le même milieu, ce sont les mêmes métiers, c’est la même ville, la même région, la même industrie, mais il y a une différence de niveau intellectuel et moral considérable en faveur de ceux qui sont dans les Centres.

Première constatation. Vous voyez que, si on pouvait multiplier ces Centres d’apprentissage, un viatique intellectuel et moral serait donné à quantité de jeunes gens du peuple, au début de leur vie.

Autre constatation, également dans le même sens. Malheureusement, en France, à l’heure actuelle — et je crois qu’en Suisse, ce n’est pas la même chose — beaucoup de ces enfants sont débauchés dans les Centres d’apprentissage avant la fin de leurs études, en troisième année, en seconde année, et même quelquefois à la fin de leur première année. Et pourquoi ? Parce qu’en France nous n’avons pas encore les institutions nécessaires, je veux dire une législation de l’apprentissage qui interdise aux industriels, sous peine d’amendes extrêmement fortes, de débaucher des enfants en cours d’apprentissage, et, d’autre part, une législation qui assure aux enfants du peuple et aux familles ouvrières des bourses et des ressources financières leur permettant de supporter le manque à gagner de l’apprentissage, pendant quelques années. Mettez-vous à la place d’une famille ouvrière qui consent ces sacrifices : je ne crois pas qu’on puisse lui jeter la pierre si, se trouvant tentée par le marché noir des salaires qui se pratique dans certaines régions en France, où on a besoin de main-d’œuvre spécialisée dans certains domaines, elle autorise le fils (qui quelquefois ne demande pas mieux, parce qu’il voit ses jeunes camarades des usines gagner beaucoup d’argent) à sortir du cours d’apprentissage et à entrer en usine.

Ce débauchage est l’annulation du progrès moral réalisé pour les enfants par ces Centres. Et cette annulation du progrès moral est d’autant plus regrettable qu’il y a, chez ces enfants du peuple, un extraordinaire appétit de culture générale.

[310]

C’est là encore quelque chose que je voudrais vous dire en passant et qui est important. Je me suis intéressé à l’enseignement du français, de l’histoire, de la géographie, des éléments de géométrie et de sciences naturelles dans ces Centres d’apprentissage. Il y a, chez ces enfants du peuple, lorsqu’ils se trouvent en face d’instituteurs dévoués, un besoin de culture qui est extrêmement émouvant, qui nous donne une base pour la liaison entre la culture générale et la culture professionnelle. Cette liaison entre le métier et la culture générale, c’est une des conditions pour la solution du problème concret que nous étudions. Former des hommes qui, au XXe siècle, soient capables d’aimer leur métier, de le dominer et, d’autre part, de se transférer vers des métiers plus ou moins voisins, malgré les fluctuations du progrès technique, c’est donner aux ouvriers une garantie contre le chômage en période de fluctuations technologiques. Il y a dans cette culture générale liée au métier, la clé d’un nouvel humanisme du travail. Mais, pour cela, il faudrait d’abord que la structure sociale permît et encourageât cette orientation humaniste. Ces réflexions mettent en question notre politique de l’Education nationale en France. Cet effort de reconstruction s’exprime par une très belle œuvre, malheureusement surtout théorique encore, qui commence cependant à se traduire dans les faits : je veux parler de la Commission de réforme de l’Enseignement, naguère présidée par Paul Langevin et maintenant par Henri Wallon.

Nous sommes ici pour dire nos pensées en toute franchise. Or, pour ma part, je ne crois pas qu’une réalisation pédagogique à grande échelle soit possible dans les conditions actuelles de la France.

J’ai voulu, à travers le travail à la chaîne, l’apprentissage, les transformations psychotechniques des ateliers, vous donner quelques exemples, afin de vous permettre de juger des conséquences morales du progrès technique. Je dirai, pour conclure cette partie de mon exposé, qu’on ne peut, pour juger des conséquences et des valeurs *morales* d’un progrès technique, l’isoler des conditions *économiques* et *sociales* où il se trouve appliqué et orienté.

Il est indispensable, pour que vous jugiez du problème que vous étudiez aujourd’hui, que vous insériez *le social* entre *le technique* et *le moral*. Vous voyez qu’un progrès technique peut avoir une valeur morale positive s’il se trouve bien orienté socialement. Il peut au contraire être négatif, nul, stérile, s’il est mal orienté socialement.

On pourrait multiplier les exemples. Je les ai pris dans l’industrie, mais on pourrait les prendre dans le domaine des transports, de la production, des loisirs. Je vous le demande, en vérité, quels sont les progrès techniques qui peuvent aujourd’hui s’épanouir dans un groupe social dont une part importante des adultes et de la jeunesse est absorbée par les trafics du marché noir ?

J’ai fait, durant l’occupation, dans la mesure où ma vie, à cette époque, m’en donnait le loisir, une petite enquête auprès de camarades, professeurs de lycées et de collèges, que je connais depuis longtemps, en leur demandant quelles étaient les conséquences de l’occupation sur la moralité des enfants. Je dois dire que c’est une expérience, dans l’ensemble, [311] très triste et qui nous fait toucher du doigt l’action de l’économique sur le moral. Maintenant, la situation s’est améliorée. Mais il existe encore des centres de corruption qui demeureront tant que durera le désordre économique et les trafics que ce désordre commande et prolonge. Et, ici encore, je dois dire que j’étais un peu surpris hier, en entendant Pierre Hervé, un marxiste, nous brosser un tableau qui m’a paru bien optimiste des progrès de la moralité dans les cadres de la société capitaliste.

Quant à moi, je dirai que tout progrès technique *peut* aboutir à un passif moral dans certaines conditions sociales, économiques et politiques. Comme on le disait tout à l’heure, en employant le mot d’ « ambivalence », le progrès technique est indifférent. Ou encore, comme le disaient les Anciens, c’est le marbre, le marbre de Carrare qui peut indistinctement devenir dieu ou cuvette. J’ai pris des exemples dans le domaine industriel ; j’aurais pu en prendre dans celui de la biologie. La découverte d’un microbe peut aboutir à l’invention d’une nouvelle forme de guerre bactériologique. La découverte géniale de la fission de l’atome peut aboutir à d’abominables et inimaginables destructions.

Georges Duhamel publia naguère, en 1930, un livre qui, à l’époque, fit sensation et qui s’appelait les *Scènes de la vie future*. En publiant, à son retour des États-Unis, ce livre, je dois dire assez superficiel, Georges Duhamel paraissait se ranger davantage dans la catégorie des « siffleurs sur la montagne » que dans celle des « chasseurs de phoques ». II y opposait la méchante Amérique, qui était le lieu de la déshumanisation, de la standardisation, de ce qu’il appelait « la musique en conserve », à la douce France, pays latin de la qualité, de la mesure, de l’artisanat persistant, des fromages nombreux et des chapeaux de dames exquisement variés.

Duhamel avait néanmoins écrit, en tête de ce livre, une préface extrêmement intéressante où notre problème était abordé avec pénétration. Il y parlait du progrès technique comme d’une « valeur réversible ». Eh bien, je crois que ce mot de *progrès technique*, *valeur réversible*, est à retenir pour nos débats et à méditer.

Pour conclure, je retiendrai de cet exposé rapide d’une partie du problème, que l’organisation rationnelle de la société, au moyen d’une économie mettant à la disposition de la collectivité les grands moyens de production, contrôlant les applications de la science à l’industrie, répandant sur tous les enfants de la nation une culture générale liée à la culture professionnelle, construisant, amorçant en tout cas un humanisme du travail, une telle organisation, qu’on l’appelle ou non révolution, qu’on l’appelle ou non société socialiste, société communiste, une telle organisation est *une condition nécessaire* pour que le progrès technique s’épanouisse en progrès moral. Et c’est le mérite immense du marxisme de l’avoir souligné, et si je me suis, en passant, permis de faire quelques observations à Pierre Hervé, je dis ici, avec une égale franchise, que je suis convaincu qu’aujourd’hui, en 1947, on ne peut pas, non seulement, dirais-je, être antimarxiste, mais être étranger au marxisme, sans se couper d’une part considérable et capitale de la réalité.

[312]

Cette condition donc, à savoir la transformation des institutions, est *nécessaire*. Mais — et ici nous avançons dans le débat et je m’approche de ces régions difficiles que nous indiquait tout à l’heure à l’horizon M. Victor Martin — cette condition est-elle *suffisante*, comme disent les mathématiciens ? Et, pour reprendre l’expression de M. Virgili, jeune représentant de Royaumont, dans son intervention sur l’état d’esprit de la jeunesse, les choses se feront-elles toutes seules ? Ne faut-il pas que la transformation matérielle des institutions s’accompagne, se double intimement, d’un effort spirituel de l’homme sur lui-même, et particulièrement, pour reprendre l’expression des vieux socialistes français, d’un effort spirituel de tous les hommes qui sont responsables soit de l’administration des choses, soit du gouvernement des personnes ?

Est-ce que certains marxistes trop mécanistes, qui semblent attendre de la seule révolution matérielle la solution entière de ces tragiques problèmes, est-ce que ces marxistes n’adoptent pas une position trop simpliste devant une réalité trop complexe ?

Romain Rolland avait-il tort, dans le second tome de son admirable *Péguy*, son dernier ouvrage qui constitue son testament spirituel (je me permets de le dire en passant comme un hommage à la mémoire d’un homme que j’ai connu d’assez près, que j’ai beaucoup aimé, et qui est, en définitive, l’homme le plus extraordinaire que j’aie rencontré ; j’allais le voir depuis 1923, dans cette petite maison qu’il habitait au bout du Léman, à Villeneuve), Romain Rolland avait-il tort d’adjurer les révolutionnaires, lorsqu’ils sont devenus tout-puissants, de ne pas mépriser ou de ne pas paraître mépriser les forces morales ?

Bergson a écrit naguère, dans *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, une formule célèbre qui a été reprise des milliers de fois, belle, d’ailleurs, bien qu’assez vague : « Le corps de l’humanité, démesurément agrandi par les techniques, attend un supplément d’âme. » Est-ce que cette formule spiritualiste, à laquelle Bergson donnait un sens imprécis, et, si vous vous en souvenez, un sens métapsychique et spirite, est-ce que cette formule ne pourrait pas recevoir, de notre temps, une application concrète ? Est-ce que la solution pratique des redoutables problèmes que nous évoquons au cours de ces Rencontres ne devrait pas être cherchée, je dis cherchée, du côté d’une conjonction entre la révolution matérielle des institutions et l’apport de toutes les forces spirituelles dont dispose aujourd’hui l’humanité par-delà les frontières, les races, les philosophies, les religions et j’entends ici les forces spirituelles authentiques, c’est-à-dire vécues, ayant compris, condition liminaire, nécessaire, l’inéluctable nécessité des transformations sociales, forces capables d’héroïsme et de sacrifice ? C’est en ce sens, en tout cas, que s’oriente ma pensée.

Ayant assez sollicité, je crois, votre attention, je me contente, pour finir, de poser ces très graves questions, me réservant d’y revenir au cours d’un des derniers entretiens si toutefois les organisateurs des Rencontres veulent bien me permettre de reprendre la parole.

LE PRÉSIDENT : Je donne maintenant la parole à M. d’Ors.

[313]

M. EUGENIO D’ORS : Mesdames et Messieurs, bien que hier, le président de la séance, M. de Ziégler, ait accordé avec une courtoisie extrême, aux orateurs qui sont en même temps des conférenciers, une sorte d’exemption pour la limite du temps, je n’aurai pas cure d’en profiter. Et je me souviendrai pour mon compte de ce mot du fils de Darwin : « Mon père était la seule personne que j’aie connue capable de distinguer entre dix minutes et un quart d’heure. »

Si j’ai demandé à nouveau la parole, ce n’est pas pour empiéter le terrain de ce qui fait la raison de ces entretiens, mais parce que d’un côté l’inefficacité physique et de l’autre l’inefficacité technique m’ont doublement trahi à l’occasion de ma conférence, et que j’estime nécessaire de mettre l’accent sur certains points qui ont été, semble-t-il, mal interprétés, ou même aucunement saisis.

Je constate, parmi ces premiers points, certains écarts sur le terrain de la politique que je me suis vu attribuer dans les comptes rendus des journaux. On a dit, par exemple, que je m’étais déclaré adversaire du socialisme. Je crois que je n’avais ici à me déclarer ni l’adversaire, ni le partisan du socialisme, ayant eu soin de ne prendre en considération, pour la partie oratoire que je devais remplir, que le côté philosophique de la question, sans jamais glisser sur le terrain de la politique. La même asepsie a d’ailleurs été obtenue avec succès, l’année dernière, au congrès de philosophie de Rome. L’une des questions qui faisaient l’objet du congrès de philosophie était justement la critique du matérialisme historique et du marxisme. Et c’est avec succès que la discussion — et Dieu sait si elle était vivace — a toujours été maintenue sur le terrain philosophique ; sans que peut-être même le nom de Russie ait été une seule fois prononcé. Il est évidemment toujours utile de prendre des exemples concrets. Mais dans l’espèce, comme cet exemple était trop susceptible de faire commettre l’erreur qui consisterait à orienter les débats dans le sens de la politique, il a été soigneusement évité à Rome et avec succès.

Dans une discussion sur le marxisme, le modèle russe n’est d’ailleurs pas toujours exactement applicable. En effet, pour autant que mes informations sont exactes, le marxisme a cessé, en Russie, tout au moins dans une grande mesure, d’être la philosophie officielle, et cette philosophie penche plutôt actuellement du côté d’Engels que du côté de Karl Marx. Sans compter avec les déviations de la dernière heure, lesquelles, tout simplement, abandonnent de nouveau Engels pour la théorie et l’apologie de l’aliénation.

Une autre attribution erronée, à la fin de l’un des comptes rendus de presse, me faisait répéter littéralement le mot de l’Evangile : « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Ma pensée, à l’occasion, n’était pas, certes, le contraire ; mais elle était en tout cas autre que celle-ci. Elle consistait non pas à faire pour le moment l’apologie, ni la condamnation, mais à constater l’existence, dans le monde moderne, à partir probablement de la Renaissance, de ce que j’avais appelé « le Troisième Royaume », c’est-à-dire un ensemble de valeurs, un ensemble d’institutions dont l’autorité n’appartient plus à César et [314] n’appartient pas encore à Dieu. Ce sont des valeurs que l’on pourrait appeler, dans des termes génériques, les valeurs de la culture. Et nous sommes tous pour en affirmer l’autonomie, l’indépendance. Or, ceci n’est pas contraire à l’autorité de César, ni contraire à l’autorité de Dieu, mais directement lié à la valeur Homme.

Ceci dit, et pour résumer la position dans laquelle je m’étais mis, je m’en rapporte à une distinction qui me paraît importante, qui a été faite avant-hier par M. Robert Aron. Elle consistait dans la séparation des deux moments, dans l’apport technique de la civilisation : le moment de l’invention, ou de la découverte, et le moment de l’application. Je crois utile de continuer cette distinction successive et de séparer encore soigneusement de ces deux moments, celui de la découverte et celui de l’application, un troisième moment qui consisterait en la diffusion, la généralisation sociale de ce qui a été découverte d’abord et application ensuite. Ce moment de la diffusion est le moment dangereux. Le moment où l’invention, la découverte, l’instrument technique est mis à la portée de tout le monde, car en effet, tout le monde est tenté d’en abuser.

Cette distinction des trois moments me paraît importante, parce que, si nous attribuons à chacun de ces moments successifs une qualité morale, on pourrait dire que le moment de la découverte, le moment de l’invention, c’est-à-dire le moment de la science est toujours pur, est toujours bon, a toujours une qualité morale positive. Le moment de l’application est un moment neutre, qui est employé avec toutes portées, autant pour l’œuvre du bien que pour l’œuvre du mal. Tandis que le moment de la diffusion est le moment où le nombre intervient, où le nombre produit un poids qui corrompt la nature même de l’invention et lui donne une portée excessive en la faisant aller plus loin qu’il n’était prévu.

Pour donner de brefs exemples, je dirai que c’est le moment où le style télégraphique est employé par ceux qui n’ont besoin ni de la rapidité ni de l’économie. C’est le moment où la dame qui veut faire un voyage de quelques heures renonce aux bienfaits de ce voyage parce qu’elle ne peut pas se rendre en avion jusqu’à sa propriété. C’est-à-dire lorsque l’instrument a dépassé le besoin auquel il doit servir, lorsque tout le monde en veut, lorsque intervient le nombre. Alors la technique devient corruptrice, la technique devient dangereuse et nocive.

Il est donc utile de déterminer ces trois moments et de faire la distinction morale du premier moment utile, d’un deuxième moment neutre, et d’un troisième moment dangereux, celui où intervient le nombre. Ce nombre est dangereux, parce qu’il engendre l’abus de toute chose dans le domaine de la civilisation moderne, et parce que l’homme en est abaissé.

En revanche, je crois avoir à nouveau entendu prononcer le mot d’émulation, même d’émulation socialiste. L’émulation, c’est-à-dire la course à la gloire, à l’honneur, à toutes ces valeurs dont peut-être j’ai le regret d’avoir entendu à peine le nom, est non seulement utile, mais propre par sa nature à souligner le bénéfice de l’ordre, le bénéfice d’une nouveauté industrielle ou technique. Lorsque la hiérarchie est rétablie, on rétablit le sens de l’ordre qui est le sens de l’intelligence. Et, lorsque [315] je parle de l’autorité, je le répète (je crois l’avoir dit, mais on n’a peut-être pas suffisamment entendu), il n’est pas question des privilèges féodaux, des abus des fonctionnaires ou des mandarins à boutons d’or, ou de la position des intellectuels. Il s’agit tout simplement de cet état d’esprit qui conduit à la primauté de l’esprit créateur ; puisqu’on produit les choses, on a l’autorité sur les choses, on en a le commandement, puisqu’on en répond. C’était l’esprit, c’était l’essence de ce que j’appelle « le paternel », idéal moderne dont nous avons besoin et qui était l’idéal classique. Il s’oppose à cet esprit trop entaché de fraternité, qui caractérise le monde moderne depuis la Révolution : l’esprit de fraternité, c’est-à-dire d’égalité. A mon avis, même si la hiérarchie est empreinte d’inégalité, elle est le seul moyen auquel on puisse recourir pour mettre les choses en ordre.

C’est aux mots illustres de Gloire, Honneur, Renommée, qu’on reconnaît l’inégalité créatrice ; et ce sont ces mots que j’aimerais entendre au cours de ces entretiens. J’aimerais qu’un ouvrier puisse parler de l’honneur, puisse en parler comme un gentilhomme de noblesse. Et je crois que c’est de ce répertoire de mots que le monde moderne a besoin. En tout cas, ceci pourrait être l’apanage de celui qu’on pourrait appeler, en reprenant l’apologue produit ici, le siffleur sur la montagne. Un de ces siffleurs s’appelait un jour Socrate. Socrate, quelques jours avant de mourir, quelques jours avant de prendre la ciguë, au moment où ses élèves le visitaient, s’amusait à apprendre un air de flûte. Ses élèves surpris lui demandèrent : « A quoi vous servira, Socrate, d’apprendre un air de flûte, puisque vous allez mourir ? » Socrate répondit : « Cela me servira à le savoir en mourant. » C’est, je crois, la grande morale qu’il faut tirer comme exemple de nos entretiens. Lorsque nous aurons tout perdu, lorsque les conditions de la vie nous auront abîmés, nous pourrons tout de même, en mourant, siffler notre air de flûte.

LE PRÉSIDENT : Mademoiselle Davy a la parole.

Mlle DAVY : Mesdames, Mesdemoiselles, Messieurs, en entendant parler, pendant ces entretiens, MM. Marcel Prenant et Pierre Hervé, je me suis profondément réjouie. Je me suis réjouie de les voir l’un et l’autre dénoncer, sous des formes diverses, avec leur personnalité différente, un spiritualisme et un christianisme auxquels s’accroche sans cesse et se heurte le marxisme.

Je m’en suis réjouie, car ils ont raison.

Hier matin, Pierre Hervé a parlé de la lumière des bûchers du moyen âge. C’est vrai. Il y a eu des bûchers. Il aurait pu nommer aussi d’autres formes de l’autoritarisme de l’Église. Les Croisades par exemple. Les duretés exercées envers les Juifs, sans oublier d’ailleurs la stérilisante scolastique.

Plusieurs fois il a été fait allusion, ces jours-ci, au capitalisme incompatible avec le respect de l’homme et à un christianisme protecteur des capitalistes. Cela aussi est vrai.

Nous pourrions parler des Églises qui, au cours de l’histoire, se sont [316] trop souvent prostituées à César. Nous pourrions nommer aussi ces chrétiens qui ont été ou qui sont encore — et souvent inconsciemment — les fossoyeurs de Dieu.

Avec Marcel Prenant, avec Pierre Hervé, nous nous détournons de ce spiritualisme et de ce christianisme. Comme eux, avec autant de véhémence qu’eux, nous les dénonçons. Mais, puisque nous souhaitons une méthode rationnelle historique, soyons exigeants.

Ce spiritualisme que nous dénonçons, est-il vraiment le spiritualisme authentique, ou bien une sorte de masque, une carapace, un mensonge, une caricature ? Est-il bien le spiritualisme authentique, dans sa face de lumière ? Ou, sous sa face d’ombre, le faux, l’envers, celui que les mains des hommes ont créé avec toute leur débilité ? Il y a un spiritualisme inauthentique, un spiritualisme statique, sorte de barrage à la technique, barrage aussi au progrès moral — car sclérose paralysante.

Il existe aussi un spiritualisme authentique. Il crée, il meut. Il n’est pas ennemi de l’action. Bien au contraire, il la provoque, il l’enfante.

Reprenons, si vous le voulez bien, l’exemple du moyen âge dont Pierre Hervé parlait hier et dont nous disions quelques mots à l’instant, à propos des bûchers.

La grande lumière du moyen âge, de ce moyen âge que je connais un peu parce que je l’enseigne depuis plus de dix ans, la grande lumière du moyen âge, elle n’est pas faite de la clarté des bûchers, elle est bien plus vaste, bien plus étendue. L’Europe du moyen âge n’est pas couverte des fagots, elle n’est pas hérissée seulement de ces bûchers et de ces potences ; l’Europe des XIIe et XIIIe siècles est couverte d’abbayes, et de cathédrales. Et ces abbayes, qu’est-ce qu’elles gardent comme héritage de reliques ? Eh bien, c’est tout l’héritage grec et latin. J’ai eu l’occasion, autrefois — j’avais vingt ans à ce moment-là — d’avoir une bourse de la Sorbonne pour entreprendre un voyage aussi bien en Angleterre, en Allemagne, en Autriche qu’en Styrie orientale pour rechercher ce que possédaient pendant le XIIe siècle les bibliothèques des abbayes. Et ces moines, ces « ânes » porteurs de reliques, que faisaient-ils dans les abbayes ? Ils copiaient les textes. Est-ce qu’ils les copiaient simplement, comme des scribes ? Ils les annotaient dans la marge, dans l’interligne. Ils glosaient. Et que glosaient-ils ? Uniquement des ouvrages religieux ? Non. Certes un saint Augustin, un Origène, mais aussi Catulle, Perse, Pétrone, Ovide même. Ils lisaient l’*Art d’aimer* et les *Remèdes de l’amour*. Et ces moines du XIIe siècle défrichaient les forêts, asséchaient les marais. Il me semble que nous devons tenir compte de cette grande clarté du moyen âge, tout en regrettant ce qu’il y a eu d’erroné, mais en n’oubliant pas ce magnifique apport.

Ce christianisme que M. Hervé dénonçait très justement hier, est-ce vraiment le christianisme ? Je ne le pense pas. Le message du Christ est toujours le même, mais les hommes l’ont bafoué. Je crois à la valeur du message du Christ. Mais je suis bien obligée de voir aussi l’usage que trop souvent on en fait. Les chrétiens, en raison de leur faiblesse, ont inversé le message. C’est pourquoi trop souvent le masque du Grand Inquisiteur remplace le visage du Christ.

[317]

À cet égard, je ne puis pas totalement partager l’optimisme d’Emmanuel Mounier. Il me semble que les Églises acceptent trop souvent, et protègent un régime social aux criantes injustices. Et si les Églises ne réprouvent pas directement la technique, elles la réprouvent indirectement, car elles considèrent le progrès de la technique comme un désir de puissance. Les chrétiens, par ailleurs, ont trop souvent pour autrui, et aussi pour eux-mêmes, une résignation en face de la misère. Enfin il est difficile aux Églises de saisir les mouvements sociaux progressifs et de comprendre que le développement spirituel exige une base matérielle. La religion s’est ossifiée au cours de l’histoire.

Vous vous souvenez, je pense, de la boutade charmante de Laberthonnière. Laberthonnière disait souvent à ses amis dont j’étais : « L’Église a souffert de trois plaies : Constantin en a fait un empire, Thomas d’Aquin un système, Ignace de Loyola une police. » Ceci d’ailleurs n’est qu’une boutade, mais combien suggestive ! Certes, il est regrettable de voir trop souvent le christianisme devenir une propriété entre les mains des bien-pensants. Il convient cependant de discerner le masque du véritable visage. Il importe de préciser qui est le Grand Inquisiteur et qui est le Christ. Quand les fleuves sont pollués, il faut remonter vers la source. Ma conclusion est celle-ci :

Il existe un faux spiritualisme, un spiritualisme inauthentique, et nos amis communistes font bien de nous aider à distinguer ses traits. Parce que, sans eux, nous ne pourrions pas les voir avec autant de précision. Ils ont raison de déchirer le voile. Mais il existe un véritable spiritualisme qu’il importe de dégager de sa gangue mensongère. Et ce spiritualisme, le vrai, doit être révolutionnaire, car, comme cela a été dit tout à l’heure, il n’est pas de révolution matérielle qui ne soit précédée d’une révolution spirituelle. Le véritable révolutionnaire, c’est celui qui opère d’abord une révolution en lui-même. Il ne peut l’apporter au dehors, cette révolution, que dans la mesure où il l’a réalisée au dedans. Et cette révolution, qu’il a réalisée en lui, ou qu’il tend à réaliser, le fait accéder à une qualité de vie.

Or, si nous n’avons pas tous besoin de valeurs spirituelles, nous avons tous besoin de qualité de vie. Une qualité de vie (et je reprends ici l’expression de Pierre Hervé que j’ai trouvée très belle hier) qui n’est pas un sommet, mais une profondeur. Celui qui part chasser le phoque doit avoir, je suppose, une acuité de vue et d’ouïe, une précision de geste, une force d’attention. Celui qui veut travailler au progrès de la technique et de la morale doit, il me semble, posséder une qualité de vie. Cette qualité de vie n’est peut-être rien d’autre qu’une lucidité objective, un amour de soi et d’autrui, une droiture de conscience, un respect de l’homme tout entier, raison et sentiment, et un engagement optimiste. Cette qualité de vie est agissante. Elle est dynamique. Elle est peut-être le seul plan sur lequel les hommes puissent se rencontrer, se regarder dans les yeux, se donner la main pour travailler ensemble.

LE PRÉSIDENT : La parole sera donnée maintenant à M. Kirker.

[318]

M. GAYLORD E. KIRKER : Mesdames et Messieurs, la conférence du professeur Prenant et les entretiens qui lui ont fait suite mercredi et jeudi m’ont suggéré trois remarques.

Les deux premières ont trait à la notion de progrès et la troisième à la conclusion du conférencier touchant à la révolution sociale qu’il pense nécessaire pour résoudre les problèmes issus du progrès technique dans le monde actuel.

1. Il est question ici de progrès, plus précisément de progrès technique et de progrès moral. Quelqu’un a très justement demandé que l’on définisse le progrès. Question difficile, peut-être insoluble. Je n’ai pas la prétention de répondre à ce désir, mais je crois qu’en se plaçant au point de vue biologique — celui du professeur Prenant dans sa conférence — on peut trouver, sinon la définition demandée, du moins un critère du progrès. Cela peut être de quelque utilité.

Le bio-physicien Lecomte du Noüy fait remarquer, à propos de l’évolution de la vie sur le globe, que cette évolution s’est faite, d’une façon générale, dans le sens d’une liberté croissante des animaux par rapport à leur milieu. Il va jusqu’à dire que cette augmentation de liberté peut être prise comme un « critère de réussite » lorsqu’on examine telle ou telle phase particulière de l’évolution.

Cette constatation paraît contenir une vérité, car les animaux supérieurs sont certainement plus libres vis-à-vis de leur milieu que les espèces moins évoluées, c’est-à-dire plus anciennes. Cette libération atteint son apogée avec l’homme, qui est de beaucoup le plus libre de tous les êtres du globe, étant celui qui peut le mieux se soustraire aux conditions de vie défavorables, les modifier à son avantage ou leur opposer des moyens de son invention.

On me concédera, je pense, que l’évolution biologique, du protozoaire à l’homme, représente un progrès. D’après ce qui précède, un critère de ce progrès biologique serait l’augmentation de liberté (ou, si l’on préfère, l’émancipation croissante) des êtres par rapport à leur milieu vital.

Par analogie, ne pourrait-on pas dire qu’un critère du progrès technique serait une augmentation de liberté matérielle de l’homme ? Et ne pourrait-on pas aller jusqu’à envisager qu’un critère du progrès moral serait l’accroissement de liberté (ou l’émancipation) morale ou spirituelle de l’homme ? À l’appui de cette dernière hypothèse, je ferai simplement remarquer qu’un civilisé (athée ou croyant) est certainement plus libre, moralement parlant, que le primitif esclave de ses croyances religieuses ou magiques qui brident souvent de toute part sa pensée et sa vie sociale et le font vivre dans la terreur continuelle de dangers imaginaires.

J’ajoute que ce critère de liberté n’est peut-être pas suffisant pour caractériser le progrès, mais il paraît être nécessaire. De plus, j’ai dit liberté et émancipation et non pas licence.

2. Ma deuxième remarque a son point de départ dans l’allusion faite par M. René Sudre, à ce caractère inventif qui paraît se manifester dans l’évolution biologique. M. Sudre a voulu parler, je pense, de ce que le [319] professeur E. Guyénot a dit, il y a dix ans, dans sa conférence : « La vie comme invention », et des faits énoncés par L. Cuénot dans son ouvrage *Invention et finalité en biologie*. Oui, tout paraît se passer comme si, au cours de l’évolution, les espèces avaient « inventé » des organes nouveaux ou des perfectionnements à des organes déjà existants, le « critère de réussite » de ces sortes de tentatives étant celui que j’ai indiqué. Il semble qu’une cause du progrès biologique soit cette curieuse capacité inventive (pas toujours heureuse d’ailleurs) qui paraît se manifester à l’échelle des espèces, dépassant ainsi, apparemment, le cadre de l’invention technique qui, elle, est à l’échelle de l’individu.

Dans un ordre d’idées voisin, je rappelle les vues du regretté professeur Edouard Claparède, sur ce qu’il appelle la « loi d’anticipation », dans l’introduction de son ouvrage sur l’éducation fonctionnelle. Claparède énonce cette loi ainsi :

« Tout besoin qui, de par sa nature, risque de ne pouvoir être immédiatement satisfait, apparaît d’avance (c’est-à-dire avant que la vie soit en danger). »

La faim et le sommeil illustrent cette conception. Mais Claparède fait remarquer que la recherche scientifique relève aussi de cette loi d’anticipation et que le savant travaille en quelque sorte pour l’espèce, en préparant ainsi toujours mieux l’adaptation future au milieu. Nous voyons là encore, semble-t-il, une activité inventive s’exerçant à une échelle qui souvent dépasse celle de l’individu serviteur de l’espèce. Je veux parler de la recherche scientifique pure, qui ne contribuera au progrès que plus tard, parfois beaucoup plus tard.

Ce point de vue paraîtra moins étrange si l’on tient compte de certaines données fournies par la psychologie moderne, notamment de la notion d’inconscient collectif développée par le professeur C.-G. Jung, de Zurich.

Ceci me conduit à ma dernière remarque. Mais, auparavant, je voudrais prévenir un malentendu possible. Certains penseront sans doute que les idées que j’avance sont entachées de finalisme, c’est-à-dire ne sont pas scientifiques. En réponse, je ferai observer ceci :

*a)* La finalité peut exister dans un phénomène sans qu’il y ait finalisme. Preuve : l’activité consciente de l’homme, par exemple, est, de toute évidence, pleine de finalité (choix de moyens appropriés aux fins visées), ce qui ne veut pas dire que la vie humaine, dans son ensemble, et celle de l’humanité, soient dominées par des « causes finales », c’est-à-dire soient soumises à un finalisme plus ou moins surnaturel et qui n’a rien à voir avec la science.

*b)* La notion de finalité, loin d’être en contradiction avec celle de déterminisme, comme on le croit trop souvent, bien au contraire l’implique nécessairement. La démonstration en a été donnée il y a bien des années déjà par Edmond Goblot.

*c)* La finalité existant dans certaines activités de certains êtres vivants, il n’est pas irrationnel de la supposer présente dans certains phénomènes dont ces êtres sont le siège.

[320]

J’arrive enfin à ma troisième remarque :

3. La solution proposée par le professeur Prenant aux graves problèmes posés par le progrès technique, est une révolution sociale dans le sens marxiste, par exemple du type soviétique.

Le professeur Prenant ne nous a pas expliqué en détail — faute de temps sans doute — comment, en tant que biologiste, il est arrivé par élimination, je suppose, à cette unique solution : la disparition des classes sur une planète entièrement socialisée. C’est dommage, car je crains que certains auditeurs ne soient conduits, de ce fait, à penser qu’il n’y a pas d’alternative.

Or, il me semble que l’on peut imaginer au moins une autre solution, évitant l’expérience peut-être dangereuse et peut-être aussi superflue d’une révolution de telle envergure.

Voici mes raisons :

Le progrès technique a augmenté la productivité de l’homme. On peut utiliser ce progrès de diverses manières, dont voici des exemples :

1. Diminuer la durée du temps moyen de travail de l’homme ;

2. Augmenter la production totale ;

3. Améliorer les conditions sociales ;

4. Diminuer le prix de vente des produits ;

5. Augmenter le gain (ou le niveau de vie) des salariés ;

6. Améliorer la qualité des produits ;

7. Augmenter les bénéfices des fabricants.

Rien ne s’oppose, logiquement, à ce que l’on utilise le progrès technique en vue de l’une seulement de ces fins, de plusieurs d’entre elles ou même de toutes à la fois. Mais les résultats, du point de vue économique, social et humain seront fort différents selon le choix adopté.

Je ne peux qu’approuver la critique faite par le professeur Prenant à l’égard de la façon peu philosophique, et pour tout dire, peu intelligente et dangereuse, dont, en général, l’on utilise les progrès du machinisme.

Cette critique, comme aussi la conclusion du professeur Prenant, se retrouvent dans les idées défendues entre les deux guerres, par Jacques Dubouin, le créateur du mouvement dit de l’Abondance. Mais là où j’estime que l’on peut différer d’opinion, c’est au sujet du remède proposé.

La conclusion du professeur Prenant découle de l’affirmation implicite que, dans le monde capitaliste, il est impossible d’arriver à régler le jeu de ces diverses utilisations possibles du progrès technique de telle façon que le chômage soit définitivement écarté en même temps que l’ensemble de l’humanité verra augmenter ses loisirs et son confort, en créant ainsi des conditions favorables au progrès moral.

Cette affirmation ne me paraît pas démontrée. Je crois même que l’on peut avancer des arguments en faveur du contraire. En effet, l’augmentation des loisirs et du confort (en Occident tout au moins) sont des faits réels, déjà obtenus dans le cadre de l’économie capitaliste. Cette augmentation, réalisée non sans frictions, on le sait, est évidemment insuffisante pour neutraliser le chômage, mais elle suffit pour montrer qu’il n’y a pas d’impossibilité de principe à ce que, tout en restant dans ce même cadre [321] social auquel beaucoup sont attachés, pour des raisons valables, on poursuive l’évolution commencée, en agissant avec optimisme dans le sens favorable à la disparition des troubles sociaux et des guerres.

Evidemment, il peut sembler que c’est lorsque tous les moyens de production sont entièrement socialisés, que l’on a réduit au minimum la difficulté de régler scientifiquement la durée du travail, et l’élévation du niveau de vie des travailleurs, puisque, dans ce cas, le gouvernement n’a qu’à ordonner. Mais est-on sûr que cette solution, que l’on essaie d’appliquer en Russie soviétique depuis trente ans déjà, satisfasse à ce critère du progrès humain que serait, selon les remarques précédentes, l’augmentation de liberté de l’être humain complet, côté moral compris ? La question est d’importance et mérite que l’on commence par examiner toutes les solutions possibles. Sans doute, dans le cadre du système capitaliste, la continuation de l’évolution indiquée demandera un grand effort moral individuel, un progrès moral si l’on veut. Est-ce trop attendre de l’humanité ? Personnellement, je ne le crois pas, car celle-ci commence à se rendre compte du dilemme devant lequel elle se trouve.

Un mot encore. Ce n’est peut-être pas par hasard que les sociétés humaines sont parties de structures que l’on peut qualifier de « socialisées », pour aboutir au capitalisme. Il y a peut-être là une évolution dans laquelle intervient aussi une certaine activité inventive analogue à celle dont j’ai dit deux mots et qui, ici, se manifesterait à l’échelle de la société. Je vois donc des raisons sérieuses de bien réfléchir avant d’opter pour une révolution qui nous ramènerait, à une plus grande échelle, à une forme sociale déjà une fois abandonnée. Ce retour à des structures anciennes, primitives, ne paraît pas conforme aux enseignements que l’on peut tirer de l’évolution biologique qui, elle, malgré ce que nous pouvons appeler des essais avortés, va toujours en avant, sans retour.

LE PRÉSIDENT : M. Berdiaeff a demandé la parole.

M. BERDIAEFF : Je vois que l’on pose à chaque instant cette question des rapports entre le christianisme et le spiritualisme, d’un côté, et le communisme marxiste de l’autre côté. Peut-il y avoir un certain rapprochement entre ces deux courants ? Si ce rapprochement pouvait se faire, il pourrait du même coup résoudre la crise terrible du monde moderne.

À propos du mot spiritualisme, je voudrais vous dire ceci : Je considère que c’est un mot très compromis. Je tâche même ordinairement de ne pas l’employer et de le remplacer ou par le mot spiritualité ou par élément spirituel. On a abusé terriblement du mot spiritualisme pour des causes mauvaises.

Je voudrais vous exposer un fait concret pour vous démontrer comment, dans la vie, ce rapprochement peut se produire :

Il y a quelques semaines, un de mes amis est venu de Russie soviétique où il a passé environ six mois. Il a parlé avec beaucoup de Russes soviétiques et beaucoup de communistes. Un jour, il s’est entretenu, entre [322] autres, avec quelqu’un qui, lui, se disait très orthodoxe chrétien, très croyant, très pratiquant. Mais en même temps, cet homme est membre du parti communiste. Mon ami lui a alors demandé comment il expliquait en lui le matérialisme dialectique. Car il semble qu’il y ait d’assez grandes difficultés à concilier les deux choses. Il répondit : « Je suis tout à fait matérialiste dialectique, sans aucun doute, et le matérialisme dialectique et le christianisme sont deux choses tout à fait différentes, qui n’ont rien de commun. » Évidemment, il ne s’agissait pas d’un grand philosophe, ni d’un grand théologien. Mais il est certain qu’il croyait qu’il rendait à Dieu ce qui appartient à Dieu et à César ce qui appartient à César. Il croyait que le matérialisme dialectique appartenait complètement à César.

Il est certain qu’il est inutile de discuter et de définir l’attitude de cet individu ; mais elle illustre typiquement ce qui se passe en Russie soviétique actuellement. Le peuple russe est beaucoup plus compliqué qu’on ne le croit ordinairement de l’extérieur ; à certains égards, la Russie soviétique passe par un dualisme. Le système marxiste est moniste, et ceux qui croient à ce système continuent à être monistes. Ce système moniste est toujours exposé dans les revues soviétiques ; on le défend.

Mais la vie elle-même passe par un dualisme et par une contradiction. Cette contradiction n’est pas néfaste, car elle est la source du mouvement. Au contraire, un système moniste qui se maintient est très dangereux, car, lorsqu’il est stabilisé, il empêche un certain mouvement.

En Russie soviétique, vous voyez que ce rapprochement se fait non point comme ici, mais dans la vie même, d’une manière contradictoire, par un dualisme qui est insupportable pour la pensée, et parfois même ridicule, comme dans l’exemple que je vous ai cité. Mais la vie se développe justement par le moyen de ce rapprochement.

Si, maintenant, vous posez la question, en principe, de la possibilité de ce rapprochement, je crois qu’il est tout à fait réalisable — d’ailleurs, je l’ai dit dans ma conférence. Il est certainement réalisable, mais non pas par une synthèse du matérialisme dialectique et du christianisme ou du spiritualisme. C’est le rapprochement entre le socialisme et l’élément spirituel qui est, lui, réalisable. En ce qui concerne le communisme, il n’y a qu’à voir à quel point ceux qui prennent part à ce mouvement tiennent à un système totalitaire, c’est-à-dire à un système de matérialisme dialectique qui ne veut rien céder. Parce que, dans un système totalitaire, vous ne pouvez faire aucun changement, et si vous faites un changement quelconque, tout s’écroule et vous devenez un ennemi.

Ce qui est très curieux en Russie soviétique, c’est que, lorsque vous parlez du système moniste, du système dialectique matérialiste, qui est tout de même la doctrine officielle de l’État, vous devez être orthodoxe, et vous n’avez pas le droit d’être hérétique. Un fait assez curieux s’est produit il y a quelques jours, ou quelques semaines, en Russie.

Le chef de la propagande russe, Alexandrov, qui est au fond, comme on le dit, le Gœbbels soviétique, a écrit, en tant que philosophe, un livre sur Aristote et une Histoire de la philosophie avant l’avènement du matérialisme dialectique. Ce livre a été examiné et a été trouvé hérétique.

[323]

On a alors rassemblé 84 philosophes — je ne crois pas qu’il y en ait 84 dans toute l’histoire de l’humanité — pour discuter la question de ce livre. Idanov qui est après Staline l’homme qui a peut-être le plus d’autorité en Russie, mais qui n’est pas philosophe, a accusé ce livre d’hérétisme parce qu’il donne une trop grande importance aux philosophes du passé, et, de ce fait, est contaminé par une idéologie bourgeoise. Et le livre d’Alexandrov a été condamné. Ce n’est pas Alexandrov lui-même qui a été condamné, mais son livre qui ne peut plus être vendu.

Vous voyez par là à quel point il y a tout de même des groupes, en Russie soviétique, dans le parti communiste, qui tiennent à la pureté d’une certaine doctrine, à l’orthodoxie. C’est une catégorie importante en Russie, mais ce n’est pas une catégorie philosophique, parce que la philosophie ne connaît pas de différence entre l’orthodoxie et l’hérésie.

D’un autre côté, on favorise actuellement beaucoup l’Église orthodoxe. Il y a une quantité de croyants en Russie. Il y a même des membres du parti communiste qui vont à l’église, qui communient, baptisent leurs enfants — ce qui est toléré. Ce phénomène est curieux ; on ne peut pas encore expliquer ce mouvement d’une manière cohérente, mais il faut comprendre que c’est la vie même qui crée cette contradiction. Par ailleurs, ces croyants ne sont pas du tout des ennemis du régime soviétique. Au contraire, ils sont presque toujours favorables à ce régime et ne sont pas considérés comme des ennemis. Alexandrov lui-même, avec son livre, est dans une plus mauvaise situation, lui, le chef de la propagande.

Ces croyants peuvent fort bien dire qu’ils croient en Dieu, en Jésus-Christ, en l’immortalité de l’âme, tandis qu’Alexandrov ne peut pas dire que les philosophes du passé ont préparé le matérialisme dialectique et qu’ils étaient remarquables et très intéressants.

Vous voyez par là quelles sont les contradictions. Mais ce n’est pas mauvais qu’il y ait des contradictions, et la vie se fait par des contradictions. C’est un processus dialectique. Rappelons-nous Hegel, pour qui le mouvement vient de la contradiction. S’il n’y a pas de contradiction, il n’y a pas de mouvement.

Ici, la question se pose tout de même d’une manière plus abstraite, quoique pas tout à fait abstraite, parce qu’il y a des mouvements qui peuvent aboutir au même résultat qu’en Russie. Ce ne sera pas tout à fait la même chose, il y aura même de grandes différences, mais il y a une certaine ressemblance. La question la plus difficile à résoudre ici est encore amenée par le spiritualisme qu’il faut expliquer plus qu’on ne le fait ordinairement. Je ne l’ai pas fait au cours de ma conférence, parce que le sujet que j’avais à traiter ne s’y prêtait pas, mais il serait bon d’expliquer ce que l’on entend par spirituel, par spiritualité, mots qui, ordinairement, sont très mal interprétés.

A mon avis, je crois qu’il ne faut pas que la spiritualité soit comprise d’une manière traditionnelle, comme par exemple dans les écoles spiritualistes philosophiques, qui sont tout à fait erronées du point de vue philosophique. Le spiritualisme abstrait est une grande erreur philosophique et n’a rien de commun avec l’affirmation du spirituel et de la spiritualité vraie. La spiritualité, c’est la vie intérieure de l’homme, la liberté [324] dans l’homme qui n’est pas déterminée de l’extérieur, qui n’est déterminée ni par la nature, ni par la société, mais qui peut transformer la société et qui peut même transformer la nature dans un certain sens. Ce que fait la technique. Mais la technique, qui vient aussi de la spiritualité de l’homme, s’est séparée de la spiritualité. Elle pouvait être créée aussi, parce que l’homme est un être spirituel qui dépasse la nature, la société, la science, la connaissance, la philosophie, qui peut dépasser tout ce qui est extérieur à lui. Elle était tournée vers l’extérieur, et l’homme lui-même est devenu extérieur. Il s’est produit une abstraction de l’homme même et de sa nature spirituelle. L’homme a perdu sa vraie liberté intérieure qui est justement l’élément spirituel.

Ce qu’a dit Mlle Davy à propos du christianisme est parfaitement vrai. Ordinairement, lorsqu’on parle de christianisme et qu’on le compare au mouvement communiste, on parle d’un christianisme qui est complètement déformé et qui ne ressemble en rien ni aux sources de la révélation chrétienne, ni à l’idée chrétienne même. On se sert de ce christianisme à des fins mauvaises. On l’a adapté au monde extérieur. On a donné à César ce qui appartenait à Dieu.

Si vous parlez d’un vrai christianisme, d’un christianisme pur, d’un christianisme qui est tourné vers l’avenir et non pas seulement vers le passé, d’un christianisme purifié de tous ses péchés historiques, vous pouvez parler de christianisme. Autrement, il est inutile de soulever cette question.

M. HERVÉ : Je suis sûr qu’il y a une expression qui a dépassé la pensée de M. Berdiaeff, et je serais heureux, pour ma part, qu’il fasse une petite rectification sur ce point. Je l’ai entendu parler de « Gœbbels soviétique ».

Je crois que, dans une assemblée où nous cherchons des poux sur cet éléphant qu’est l’Union soviétique et où nous cherchons des poux en présence d’un fonctionnaire officiel de l’État franquiste, cette expression est déplacée.

M BERDIAEFF : Ce n’est pas une expression qui m’est propre. J’ai dit : On dit de lui qu’il est le Gœbbels soviétique. Est-ce que vous croyez que je fais moi-même cette comparaison ? Je sais fort bien qu’entre le régime que Gœbbels représentait et le régime soviétique, il y a une différence absolue. Je répète que j’ai dit : On l’appelait comme cela.

LE PRÉSIDENT : Mesdames et Messieurs, je crois que cet incident est clos. Nous avons réussi, jusqu’à maintenant, à éviter — et je crois que nous devons continuer ainsi parce que c’est la condition de discussions utiles — que toute question personnelle entre en cause. Je passerai maintenant la parole à M. d’Ors.

M. D’ORS : Je voudrais faire une observation sur ce qui vient d’être dit par M. Berdiaeff. Il a qualifié de ridicule un homme qui vivait en même temps des vérités différentes. Nous l’avons pourtant [325] connu cet état d’esprit, M. Berdiaeff et moi-même, nous sommes suffisamment âgés pour nous rappeler qu’au début de ce siècle, il y avait un peu partout, et très souvent à Genève, de grands esprits — appelés modernistes à l’époque — qui, simultanément, et pendant longtemps, croyaient être dans l’orthodoxie chrétienne et croyaient à la science, au progrès de la science, voire même aux idées matérialistes de la science, et avaient adopté ce que l’on appelait, ce que l’on appelle toujours dans les vocabulaires philosophiques, une attitude immanentiste.

Je crois qu’il est donc parfaitement concevable qu’un esprit orthodoxe de la Russie contemporaine puisse en même temps se considérer comme communiste et comme croyant. Concevable, et non ridiculement. Personne n’a, à l’époque, accusé de ridicule ces modernistes qui, en même temps, pratiquaient l’orthodoxie et la foi en la science. Personne ne les qualifiait, à l’époque, de ridicule. Il s’agissait simplement d’une dialectique qui surpasse le principe de contradiction, qui réussit la conciliation des contraires.

Si cet état d’esprit est répandu aujourd’hui en Russie, je crois que cet état d’esprit est tout au moins respectable.

M. ANSERMET : Messieurs, ce sont les déclarations de M. Berdiaeff qui m’ont donné l’idée de vous faire une petite communication qui viendra s’ajouter à celle de Mlle Davy.

En effet, on parle toujours d’opposer à un marxisme orthodoxe, ou plutôt à un matérialisme dialectique exclusif les droits d’une spiritualité. Et il me semble qu’on ne va pas assez au concret en ce qui concerne ce qu’on entend par ce terme : spiritualité. Or, il se trouve que je peux vous en parler peut-être en termes concrets, parce que la musique m’a appris ce que c’était.

Je dois revenir, pour cela, au fait capital de notre histoire, que je vous ai déjà signalé l’année dernière, mais que je veux envisager aujourd’hui sous un autre aspect. Ce fait est le suivant :

Toutes les musiques des civilisations anciennes et des civilisations primitives constituent des systèmes clos et se sont constitué une technique qui répondait à la nature psychique de la race ou du peuple, et elles n’en sont plus sorties. Une fois constitué, cet état de choses s’est stabilisé et est resté un édifice statique.

Au contraire, l’histoire nous montre cet événement qui n’a jamais été expliqué ni par aucun philosophe, ni par aucun historien : tout d’un coup, en l’an 1000, commence, en Europe occidentale, une musique qui est fondée sur de tout autres bases et qui a un tout autre aspect puisque son histoire est essentiellement dynamique. C’est-à-dire que, partant de certains éléments, elle quitte ces éléments, elle s’en distance pour aborder d’autres éléments, pour se métamorphoser sans cesse, c’est-à-dire pour se créer une technique évolutive qui n’a pas seulement ce caractère d’être évolutive et dynamique, mais encore d’être commune à des nations et à des races différentes.

Alors que les musiques primitives sont essentiellement enfermées dans le cadre d’une seule nation, comment ce fait était-il possible ?

[326]

Eh bien, si on examine les choses de près — je dois vous le dire de la manière la plus brève possible — les racines de cet art qui a commencé à s’émanciper vers 1.100 à Paris, avec l’abbé Perotin à Notre-Dame, se trouvent dans la psalmodie chrétienne des premiers siècles, dans ce qu’on appelle l’antiphonie romaine. C’est-à-dire qu’à ce moment-là, cet art n’était pas un art de savant, bien loin de là, puisqu’il était cultivé dans des catacombes par des gens tout à fait illettrés. Et cet art présente une caractéristique absolument extraordinaire, c’est qu’il n’a même pas été inventé dans sa partie matérielle. Nous possédons aujourd’hui des chants juifs et coptes qui sont, notes pour notes, les mêmes que les chants chrétiens. Et cependant, lorsque ces chants ont passé à Rome, chantés par les chrétiens, ils ont été animés d’un tout nouveau souffle, d’un sentiment intérieur qui les a transfigurés, ce qui d’ailleurs a fait appeler ces chants : le chant pneumatique. C’est à Byzance qu’on leur a donné ce nom.

Or, que veut dire ceci ? Une pareille chose n’est pas concevable si elle n’indique pas, chez ceux qui ont pratiqué cette nouvelle musique et qui en ont donné la semence au monde occidental, un nouvel esprit et, en ce qui nous concerne, une nouvelle structure de la conscience musicale.

Je dois ici faire appel à la phénoménologie pour m’expliquer sur ce point. Je le ferai de la manière la plus brève et la plus simple possible.

La musique (ses formes : une mélodie, un accord) est objet pour une conscience affective. Or, la phénoménologie nous apprend que lorsque nous sommes conscience d’un objet, nous sommes en même temps conscience de nous comme étant conscience d’un objet. Je suis conscience de table, mais je suis conscience de moi-même, comme étant conscience de table. Or, ce battement d’existence, dans la vie même de la conscience, entre cette double fonction dirigée d’une part vers son objet, d’autre part vers l’individu lui-même, est précisément l’origine de toute vie spirituelle.

C’est ce qui permet, par exemple, à l’ironie d’exister dans le monde, car il n’y aurait pas d’ironie s’il n’y avait pas distance entre la conscience de quelque chose et la conscience de soi. Ainsi, je crois que, si les partisans orthodoxes et fanatiques du dialectisme matérialiste étaient tout à fait conséquents, ils ne seraient jamais ironiques. Or, je suppose bien qu’ils cultivent tout de même l’ironie dans le privé, de temps en temps.

Mais revenons à nos moutons. Le chant qui naissait ainsi, à Rome, et qui a donné naissance à toute la musique occidentale, était donc le fait d’une nouvelle conscience. Or, comment cette nouvelle conscience avait-elle pu se produire autrement que sous l’effet d’un choc ? Ce choc, je pense qu’il est impossible de l’expliquer, sinon comme le résultat de la révélation chrétienne. Non pas de la révélation chrétienne dans son dogmatisme, mais en tant qu’expérience. Nous sommes ici dans une étape préalable à toute induction métaphysique de la révélation chrétienne. Mais qu’est-ce que la révélation chrétienne apportait à l’homme ? Elle informait précisément dans l’homme la zone irréflexible de sa conscience, celle où précisément agit cette conscience de soi en face de l’objet.

[327]

Lorsque le christianisme disait à l’homme : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », ou lorsqu’il lui disait : « Le Royaume des cieux est au dedans de toi », il éveillait en lui une conscience de soi affective (j’insiste bien sur le mot affectif, qui jusqu’ici se confondait toujours dans la conscience de l’objet) et il opérait une différenciation dans la structure interne de la conscience. Cette différenciation est corollaire, pour le développement de la conscience affective de l’homme, à celle qu’avait opérée Socrate dans l’ordre de la pensée, c’est-à-dire au regard de la conscience connaissante de l’homme, en lui disant : « Connais-toi toi-même. » En ce sens, je pense que le christianisme a été le complément nécessaire qui a éveillé l’homme comme être de sentiment, comme la Grèce avait éveillé l’homme comme être de pensée, et de plus, il a amené la possibilité d’une liaison dans l’homme entre l’être de pensée et l’être affectif.

Vous trouveriez un commentaire de ce que je dis là dans l’ouvrage de Kierkegaard, *Entweder oder*, qui traite des trois étapes de la sensualité érotique à propos du *Don Juan* de Mozart. Il a fait une étude qui est certainement la plus profonde qu’on ait faite sur la musique, étude très révélatrice où précisément ce point-là est touché.

Bref. Je n’ai cité ce cas que pour montrer qu’il y a un besoin d’accomplissement intérieur de l’homme, pour parvenir à sa complète structure d’être connaissant et d’être affectif, besoin qui est en quelque sorte indépendant des conditions matérielles de l’existence, et aussi de ses conditions sociales. Bien entendu, cela ne veut pas dire que ce développement doive conduire l’homme soit à un solipsisme, soit à une volonté absolue de puissance.

Bien loin de là. Je pense au contraire que cet épanouissement interne de la personnalité humaine ne peut qu’augmenter le sens de sa responsabilité dans la vie et dans le monde. Autrement dit, je pense que c’est un facteur absolument irremplaçable et essentiel de tout progrès moral.

Mais ceci dit, je constate que les remèdes que nous apporte le marxisme ne touchent pas à tous les points du problème. Je pense que, après l’enseignement de Socrate, la révélation chrétienne a été l’un des facteurs d’accomplissement humain ; de même je pense que le marxisme a été à son tour un facteur d’illumination de notre connaissance, qui a amené une révolution corollaire et complémentaire. Au point qu’on ne peut plus penser après le marxisme comme on pensait avant.

Autrement dit, je trouve qu’il est juste de rendre hommage aux rectifications de nos directions vitales que le marxisme peut avoir apporté. Mais je voudrais dire que, non pas peut-être le marxisme, mais les marxistes, simplifient peut-être la question en la restreignant sur le terrain des réformes de structure économique. L’exemple que j’ai donné n’avait pas d’autre but que de montrer qu’à côté des problèmes économiques, qui ne seront jamais évités, il y a un autre problème qui tient à la vie intérieure de l’homme et qui n’est pas davantage évitable. Je crains que, dans la mesure où les partisans des réformes sociales s’en tiennent à la dialectique matérialiste et au matérialisme historique, ils s’attachent — conduits évidemment, et nous devons le comprendre, par les nécessités de la lutte — peut-être un peu trop opiniâtrement [328] à un système de pensée qui est aujourd’hui, je crois, dépassé. Il me semble qu’il y a quelque corrélation entre les malheurs de l’Église et les malheurs qui pourraient résulter de cet attachement exclusif à un système de pensée semblable. En effet, l’Église a toujours été en retard de plusieurs siècles sur la science. Si l’on pense combien il lui a fallu de siècles pour adopter Galilée, on peut se rendre compte combien il lui en faudra pour adopter d’autres idées scientifiques, et je pense que cela fait à l’Église le plus grand tort auprès de toutes les personnes qui pensent.

Je voudrais que les marxistes, à leur tour, évitent qu’un pareil malheur accable la cause à tant d’égards juste qu’ils représentent, en s’obstinant à ne pas vouloir reconnaître d’autres besoins que ceux-là. Il va sans dire qu’il serait tout à fait inutile d’essayer d’attendre cet épanouissement de la personnalité que j’ai essayé d’indiquer dans un trait, s’il n’est pas accompagné d’une vie sociale et économique juste, car où peut-il se produire sinon dans une vie sociale et économique ? Mais nous attendons des marxistes qu’ils veuillent bien consentir à ce que nous défendions aussi d’autres besoins de l’homme.

M. HALDANE : Je ne connais rien à la musique, mais je demande à M. Ansermet s’il n’est pas possible de rattacher cette évolution musicale aux conditions économiques sous l’Empire romain. Voyons ce qui est arrivé dans les catacombes. Il y avait des esclaves venus d’Egypte et d’ailleurs, il y avait des mélodies exotiques, et, avec ces mêmes esclaves, unis par les liens de fraternité de l’Église primitive chrétienne, il y avait d’autres esclaves d’origine gauloise, britannique, ibérique, etc. Il me semble que ce doit être ce mélange de cultures populaires, car la musique est essentiellement populaire, cette fraternité même qui a donné peut-être lieu à la naissance d’une musique plus universelle. Peut-être que je me trompe, mais il me semble — et sans doute est-ce un mérite de la structure économique de l’Empire romain — que le mélange d’hommes qui avaient des cultures musicales d’origines diverses a pu donner cet universalisme musical qu’a signalé M. Ansermet.

M. ANSERMET : Je pense que l’explication de M. Haldane n’est certainement pas inexacte, car il va bien sans dire qu’aucun phénomène de conscience humaine ne se passe en dehors de la contingence de l’histoire et de l’économie, j’en suis aussi convaincu que M. Haldane.

Mais je pense aussi qu’il n’y a pas de phénomène qui se passe dans cette histoire et cette économie qui ne soit déclenché par un choc spirituel quelconque. Et les circonstances que M. Haldane a signalées dans les catacombes de Rome, ces circonstances se sont produites ailleurs sans provoquer le même effet. Seulement, il s’est trouvé qu’à Rome, les esclaves dont M. Haldane a parlé ont été sous le coup d’un message qui leur a révélé à eux-mêmes leur être affectif et ce qui les différenciait des autres êtres ; c’est, je pense, ce qui leur a permis cette réaction.

LE PRÉSIDENT : Je déclare clos le troisième entretien.

[401]

PROGRÈS TECHNIQUE  
ET PROGRÈS MORAL

SIXIÈME ENTRETIEN [[2]](#footnote-2)

présidé par M. Antony Babel

LE PRÉSIDENT : Mesdames et Messieurs, je déclare ouvert le sixième entretien.

Cet entretien, comme vous le savez déjà, aura un caractère tout à fait spécial. Nous avons autour de cette table un certain nombre d’orateurs, nos conférenciers, tout d’abord — ceux qui sont encore à Genève — et quelques-uns des invités officiels des Rencontres Internationales. Il est bien entendu que ces messieurs ne représentent pas un pays : ils sont ici à titre personnel ; ils représentent des tendances d’esprit, des doctrines, et non pas des nationalités.

Il s’agit, dans notre esprit, de chercher une technique nouvelle pour nos débats. Nous avons eu le sentiment, au cours de ces deux semaines, et déjà l’année dernière, que ces entretiens sont singulièrement vivants. Ils sont très enrichissants, mais ils sont peut-être, au gré de certains, encore un peu trop académiques. Ils le sont, certes, beaucoup moins que nos conférences, mais il leur manque, dans certains cas, la spontanéité. Nous voudrions voir, par l’essai actuel, si le système de l’entretien vivant, au cours duquel on donne la parole aux orateurs au fur et à mesure que les questions se posent, où des interruptions sont possibles, ne constituerait pas une technique meilleure que nous pourrions utiliser une autre année. Nous vous demandons donc de nous excuser s’il y a aujourd’hui peut-être quelques complications ou un certain flottement ; il s’agit d’une expérience avec tous les risques qu’elle comporte.

Ceci dit, j’ouvre le débat et donne la parole à M. Friedmann. Non : M. d’Ors demande la parole ; je la lui donne.

M. D’ORS : Je remercie le président de la déclaration qu’il a faite, et qu’il était important de faire, que les orateurs, les conférenciers, ne représentent qu’eux-mêmes, et n’ont aucune représentation officielle, ni d’État, ni de nation, ni de parti, ni de propagande quelconque. [402] Nous sommes ici pour parler librement sur le sujet qu’on nous a proposé. La déclaration que vient de faire M. le Président était nécessaire, étant donné qu’à un certain moment, on a entendu une voix, dans l’assistance, parler de représentation nationale quelconque pour l’un des conférenciers.

Je remercie à nouveau M. le Président.

M. FRIEDMANN : Mesdames et Messieurs, le redoutable honneur qui m’est donné d’ouvrir le feu aujourd’hui s’accompagne, je crois, d’un privilège : étant donné qu’il s’agit de lancer la discussion, on va me permettre, je pense, de vous parler pendant un temps moins limité.

Tout d’abord, voici pourquoi les organisateurs des Rencontres ont pensé utile d’ouvrir les débats de cette manière : c’est parce que certains thèmes se sont montrés être des *leitmotive* dans les entretiens ; ils se sont retrouvés dans différentes interventions et ont divisé les orateurs. Et un de ces thèmes, tout à fait concret, qui est au cœur des débats de cette année, est le suivant : Est-ce que le progrès technique est en liaison directe avec le progrès moral ? (Certains pensent qu’il ne l’est en aucune façon.) Ou, au contraire, toutes les améliorations, tous les progrès techniques, qui sont aujourd’hui la caractéristique de notre civilisation, ne peuvent-ils se *valoriser* en progrès moraux qu’à condition de s’insérer dans une société qui, par sa structure même, permette cet épanouissement ?

Parmi les exposés qui ont été faits ici, il en est un dont je regrette que l’auteur ne soit pas présent aujourd’hui, car cet exposé était extrêmement pénétrant, c’est celui de M. Gagnebin qui, si je ne m’abuse, est professeur à l’Université de Lausanne. M. Gagnebin a montré que là était bien le cœur du débat : il s’agit de savoir si véritablement il faut faire une sorte de trinité : technique, sociale, morale, s’il faut lier ces trois aspects de la civilisation, et de quelle manière, pour que les inventions, par exemple l’automobile, la radio, le cinéma, se valorisent en progrès moraux.

Si j’ai choisi ce thème pour ouvrir les débats, c’est parce que plusieurs des orateurs ont pris là-dessus des attitudes très différentes. Et je choisis un de ces orateurs — non pas du tout par une réaction personnelle contre lui, mais parce qu’il a heureusement synthétisé cette question. M. de Ruggiero, en effet, à la fin de sa conférence, a nié que la transformation économique et sociale puisse résoudre le problème de l’orientation morale des techniques.

Je ne reviens pas sur sa thèse, sa thèse centrale, d’après laquelle les *moyens* techniques se sont transformés en *fins*. Je dois dire, en passant, que malheureusement son exposé a été en grande partie une analyse conceptuelle bien plus qu’une démonstration fondée sur l’indispensable observation psychologique et sociale de notre civilisation. Je veux simplement retenir que M. de Ruggiero, en niant en bloc l’importance des transformations économiques et sociales pour valoriser moralement les techniques, a voulu trop prouver et qu’il a ainsi refusé, contre toute évidence, la grande, l’immense part de vérité démontrée par le marxisme [403] (j’en suis convaincu par des années de réflexion et par l’observation des faits). Il est incontestable qu’entre le technique et le moral s’insère le social. C’est un premier point.

Par contre — c’est également de ce côté que j’aimerais orienter les antennes de la discussion, et, si vous voulez, c’est là un fait que je verse à ce débat — il me paraît exact que certains problèmes psychologiques et moraux, dérivant des progrès techniques, se retrouvent aussi bien dans la société socialiste, en tout cas dans ses premières étapes, que dans la société capitaliste. C’est une des principales raisons (parce qu’elle est scientifique) pour lesquelles on ne peut pas dire que la transformation des institutions sociales soit la condition à la fois nécessaire et *suffisante* de l’humanisation des techniques, c’est-à-dire aussi du progrès moral. Je m’explique.

Je m’excuse à l’avance de la rapidité des indications suivantes, qui se réfèrent à des travaux psychologiques menés depuis une quinzaine d’années aux États-Unis, en Angleterre, en France et aussi en Italie — je pense aux travaux, par exemple, du P. Gemelli, de l’Université de Milan, un remarquable psychotechnicien. Le fait important, ici, c’est que le progrès technique se développe dans un milieu qui est profondément distinct du milieu naturel. C’est par là, remarquez-le en passant, que s’expliquent certaines interventions émouvantes et que j’appellerai « naturistes », comme celle de M. Hainard. Nous vivons dans un milieu technique profondément différent du milieu naturel. Cette différence profonde est peut-être plus difficile à saisir pour vous, Suisses, qui avez l’énorme privilège, par votre géographie, votre économie, de vivre dans un pays où il n’y a pas de grandes industries rationalisées, et de pouvoir bénéficier d’un admirable site, avec des montagnes, des lacs et des rivières à proximité : ce qui fait que je vous demande un effort d’imagination pour penser le problème que je vous propose. Ce milieu technique, essentiellement différent du milieu naturel, ne comprend pas seulement les machines de *production*, dont on a presque uniquement parlé ici, mais aussi des techniques de *transport* (aviation, automobile, chemin de fer, etc.), des techniques de *communication*, comme le téléphone, le télégraphe, la T.S.F., et aussi des techniques de *loisir* qui sont capitales, comme le cinéma, la radio, grandes puissances du monde moderne, et également (car certaines techniques de communication se retrouvent dans nos loisirs) comme l’automobile. Nous baignons dans ce nouveau milieu et c’est là ce qui est important. Nos enfants, les enfants qui poussent dans ce milieu, sont imprégnés de ces techniques dès leur premier âge.

Ces entretiens sont familiers : vous me permettrez de faire une allusion à l’observation d’une fillette qui m’est chère, que j’ai vue par exemple se servir du téléphone dès l’âge de quatre ans, et réagir parce que son père parle quelquefois à la radio, et que la voix de son père, absent, sort d’un appareil extraordinaire. On vient de faire à Paris les premières expériences de télévision appliquée à la pédagogie. La télévision, dans quelques années, sera quelque chose de courant, et va bientôt, elle aussi, entrer dans ce milieu technique.

[404]

De toutes parts, nous sommes entourés de techniques. Ici, je n’oublie pas l’influence énorme du cinéma qui commence d’être étudiée scientifiquement (ces jours-ci, je le dis en passant pour tous ceux qu’intéressent ces problèmes, va s’ouvrir à Paris le premier congrès international de filmologie qui examine, entre autres problèmes, l’influence psychologique du cinéma sur les individus).

Cet univers, où le milieu technique prédomine de plus en plus (plusieurs orateurs l’ont dit, et M. Marcel Raymond a parlé de cette absence des médiations nécessaires), cet univers tend à donner, de plus en plus, congé à la présence humaine. Là encore je galope, car il y aurait toutes sortes de choses à vous dire sur la *psychologie de la présence ou de l’absence* dans le milieu technique. Notre civilisation est fondée sur l’absence humaine, absence humaine à la radio, absence humaine dans le cinéma, absence humaine dans l’automatisme où les machines donnent de plus en plus congé à l’homme qui maniait les outils. Il y a là un phénomène généralisé qui est capital. Or, ce n’est pas de la philosophie, ce sont des constatations concrètes, comment voulez-vous que des enfants, que des hommes nés dans ce milieu, imprégnés de ce milieu, baignant en lui, aient les mêmes manières de percevoir, de sentir, de se souvenir, que par exemple Mme de Sévigné enfant, ou Jean-Jacques Rousseau enfant, ou encore un des nombreux petits-neveux de Charles Dickens ? C’est impossible. Nos enfants poussent dans ce nouveau milieu et ils perçoivent par conséquent de façon différente. Et, soit dit en passant, comment voulez-vous que le cinéma, ou l’aviation, ne nous aient pas habitués, avec leurs perspectives extraordinaires, à voir notre planète sous des angles renouvelés ?

Je rappelle, pour les historiens des lettres, qu’un livre étonnant a été publié par le célèbre historien hollandais Huizinga, professeur à l’université de Leyde, *Le Déclin du moyen âge*, où il a étudié, en fonction des transformations sociales et du progrès scientifique, la poésie et la littérature du moyen âge. Il a montré, par exemple, que les poètes du moyen âge avaient des perceptions différentes de celles des poètes modernes : c’est ainsi que le sens visuel, qui est le sens le plus abstrait, ne s’est développé qu’assez tard, en fonction des progrès scientifiques et techniques. Si vous considérez les écrivains du XVIe siècle, il n’y en a qu’un qui campe des portraits, chose la plus courante dans la littérature contemporaine : c’est Rabelais.

Je continue mon propos. Ce milieu technique où baigne l’humanité aujourd’hui et qui remplace peu à peu le milieu naturel, il entoure aussi bien le citoyen américain que le citoyen français ou le citoyen soviétique. Faites un effort pour penser ces problèmes, puisqu’ils ne sont pas proches de vous, en Suisse où, de ce point de vue, vous formez non seulement une oasis de bonheur, mais une oasis de nature.

Le grand sociologue français Marcel Mauss, qui a étudié ces questions, nous montre la juste direction lorsqu’il souligne que les faits techniques constituent des « faits de civilisation », communs à un ensemble de sociétés.

Je vais dire un mot de l’Union soviétique, et devant un public dont [405] j’ai constaté, à mon grand regret, qu’il n’est pas toujours mû par la passion de la vérité, mais quelquefois par d’autres passions. J’ai étudié l’U.R.S.S. depuis de longues années, ayant écrit fort jeune, en 1921, mon premier article en faveur de l’Union soviétique. J’y suis allé trois fois, et je considère que l’immense expérience soviétique constitue, comme on l’a dit ici-même, non pas un modèle, mais un exemple. Ceci dit, étudiant cette immense expérience en sociologue, je constate que beaucoup de citoyens soviétiques, surtout dans les professions urbaines, présentent, sous l’influence du milieu technique, des traits communs avec des habitants de Paris, de Londres, de New-York, ou d’autres villes importantes. Partout la puissance de l’homme sur la nature s’est énormément multipliée, ses contacts avec les éléments ont diminué. Un déséquilibre (*leitmotiv* de nos entretiens), un déséquilibre plus ou moins net se manifeste chez beaucoup d’individus, entre leur puissance sur la nature et les forces intérieures capables d’orienter cette puissance et de la dominer. Il ne serait pas difficile de montrer que le cinéma, la radio, et bientôt la télévision, soulèvent des problèmes d’humanisation des techniques qui *ne se posent pas dans les mêmes termes*, je le dis tout de suite, dans la civilisation socialiste qu’en Occident, mais qui, néanmoins, se posent aussi bien en U.R.S.S. qu’en France et aux États-Unis.

Ici je vais parler un langage marxiste et je m’adresse à mes amis marxistes. J’ai dit tout à l’heure que le public est certainement, ici, en partie mû par des sentiments dont je dirai qu’ils relèvent plus de la passion que de la raison en ce qui concerne le marxisme et le communisme. Mais je crois que pour ce public, et par delà ce public, et par delà cette enceinte, des marxistes peuvent donner ensemble l’exemple d’une honnête recherche de la vérité. Or, devant un problème nouveau pour le marxisme — Karl Marx n’a pas vécu à l’époque de la télévision ni du cinéma, ni de la radio — si les marxistes pouvaient faire accepter qu’un tel problème fût étudié concrètement, sur la base de l’observation, de l’expérience, ils rendraient grand service au marxisme. Ce problème — je le traduis en langage marxiste — est celui-ci : est-ce que le milieu technique est coextensif au milieu économique et social ? La dialectique du milieu technique est-elle nécessairement identique à celle de la lutte des classes et de la transformation sociale ? C’est là un problème qui est peut-être important, ou en tout cas intéressant. Je suis convaincu que le marxisme peut le dominer. Il n’est pas téméraire d’affirmer que si Marx avait vécu au XXe siècle, il aurait consacré à ce problème de l’homme confronté au milieu technique un des tomes de son *Capital*.

Nous sommes ici au cœur du débat des Rencontres. Nous sommes arrivés en un point qui est celui-ci : dans quelle mesure le social doit-il orienter — *informer*, comme on disait au moyen âge — le technique pour le transformer en progrès moral ?

Nous avons vu, par diverses interventions, entre autres par celle de M. Raymond, hier, combien certains esprits, certains artistes répugnent à regarder en face la réalité en ce domaine.

Pour en revenir à M. de Ruggiero, il a dénoncé, lundi dernier, d’une manière bien plus dogmatique que convaincante, ce qu’il appelle l’erreur [406] de Marx, et ce que je crois être une profonde vérité de Marx, à savoir que la transformation sociale est nécessaire pour l’épanouissement du progrès technique en progrès moral. L’observation scientifique, sociologique et psychologique de notre civilisation industrielle démontre que cette condition du social inséré entre le technique et le moral est pleinement *nécessaire*, bien que, par ailleurs, elle ne soit pas *suffisante*, ce que semblent reconnaître Marcel Prenant et Pierre Hervé qui ont fait hier une large place aux forces morales.

Ma petite intervention aura tout de même une grande originalité que vous allez voir, elle va se terminer, non par un proverbe esquimau, mais par un dicton anglais. Voici ce dicton que j’applique à tous ceux qui ont voulu nier l’importance du *social* pour la *moralisation du technique* : « Il ne faut pas jeter l’enfant en même temps que l’eau de la baignoire. »

LE PRÉSIDENT : M. Benda a la parole.

M. BENDA : Mesdames, Messieurs, M. Friedmann a montré d’une manière très concluante que l’enfant est baigné dans un milieu technique absolument nouveau. Mais la question que je pose est celle-ci : Veut-il dire par là que l’enfant est plus moral pour avoir baigné dans ce milieu ?

Eh bien, il m’apparaît que l’enfant de notre époque si technique, si industrielle, en tant qu’enfant, avant d’avoir reçu aucune éducation, est tout aussi impérialiste, dominateur que l’était l’enfant de l’âge des cavernes. Il m’apparaît, et ici tous les éducateurs, tous les pères et mères ici présents peuvent me répondre, il me semble que l’enfant, tant qu’il n’a pas reçu une éducation, est un être profondément immoral. C’est l’assemblée qui voudra bien répondre.

Un autre mot qu’a prononcé M. Friedmann nous invite à une question très importante. Il a relevé que MM. Prenant et Hervé ont très bien fait une part aux valeurs, disons, spirituelles. D’ailleurs, ce mot est vague, parce qu’il implique à la fois le spirituel et l’intellectuel qui ne sont pas du tout la même chose, mais qui ont pourtant ce point commun qu’ils s’opposent tous deux au matériel. La question que je pose est celle-ci. Je ne demande plus aux marxistes s’ils font état des valeurs spirituelles, car ils ont parfaitement reconnu qu’ils en faisaient état, mais : Persistez-vous à penser avec le premier Marx — puisqu’il y a, paraît-il, deux Marx, comme il y a le Wagner de *Rienzi* et celui de *Parsifal* — persistez-vous à penser que ces valeurs spirituelles sont une émanation, un prolongement, des conditions économiques ? Ou bien estimez-vous qu’elles existent d’une manière indépendante de ces conditions ? Cette indépendance est ce que nous appelons la transcendance, et je ne crois pas me tromper en déclarant que c’est une des choses que vous réprouvez éminemment. De plus, je vous demanderai si, même en reconnaissant ces valeurs spirituelles et leur autonomie, vous leur conférez une place supérieure dans votre échelle de valeurs et si vous la conférez même lorsque ces activités spirituelles et intellectuelles [407] ne servent à rien. J’en ai donné un exemple l’autre jour, par la méthode historique. Il y en aurait beaucoup qu’on pourrait emprunter à la mathématique supérieure. Par exemple, la théorie des ensembles, la théorie des groupes de substitution, toutes choses qui sont devenues ensuite utilisées par la science, mais dont l’utilisation n’existait pas du tout dans l’esprit de ceux qui les ont inventées. Nous nous trouvons là en face d’une activité intellectuelle qui, de son propre aveu, ne se considère pas comme utile à la société, et, encore une fois, je me demande si vous ne trouvez pas que ces sortes d’activités sont assez méprisables, si vous continuez à penser — le mot a été dit par Marx formellement — que le communisme n’a pas de pire ennemi que l’idéalisme spéculatif. J’aimerais savoir si vous adoptez toujours cette thèse.

Je ferai une autre observation, relative à la dialectique matérialiste. Je pense que là, il nous faudrait une base de discussion, comme disent les avocats, c’est-à-dire une définition qui serait reconnue — je ne dis pas approuvée — par tout le monde. J’en connais deux et je pourrai vous les citer si vous l’exigez, l’une d’Henri Lefebvre, l’autre de René Maublanc, et elles me mettent en face de cette incertitude dont je voudrais que l’on me sortît.

Eh bien, je pense que, dans la mesure où la dialectique matérialiste énonce *quelque chose*, et j’entends par là une proposition assignable, formulable, communicable, enseignable, elle emploie la logique de tout le monde, avec cette différence toutefois qu’elle porte sur un objet qui lui est spécial, à savoir le phénomène économique. Ce qui me donnerait assez raison, c’est que — pour prendre des résultats marxistes, que nous trouvons tous très importants, savoir les vues de Marx sur la succession des régimes patriarcal, féodal, capitaliste, socialiste — Marx a énoncé sur un sujet qu’on n’avait pas assez observé, et avec la subtilité d’un homme très intelligent, des vues infiniment précieuses, mais en employant les méthodes de la logique de tout le monde, qui consistent à faire état du principe d’identité et du principe de causalité.

Il y aurait un moyen très simple de me démontrer qu’il y a, dans votre dialectique matérialiste, quelque chose d’entièrement nouveau, ce serait de me citer une seule phrase de Marx, de Lénine, d’Engels, de Staline dont on pût me dire : Vous voyez, voilà un résultat obtenu par la méthode tout à fait spéciale dite dialectique et qui n’a plus rien à voir avec la logique ordinaire. J’attends encore une telle phrase.

Vous me dites encore que la dialectique matérialiste consiste dans une communion avec le devenir historique, exactement avec le devenir économique, en tant que devenir [[3]](#footnote-3), et qu’alors, en tant que devenir, elle ne peut être qu’une logique de la contradiction [[4]](#footnote-4). J’en attends d’ailleurs toujours un exemple. Mais si c’est là cette communion avec les choses elles-mêmes, avec le devenir en tant que devenir et en dehors de toute vue prise par l’esprit sur lui, c’est une position mystique, et Dieu sait si j’ai fait bondir les vôtres en faisant remarquer que c’est [408] exactement la position de l’*Evolution créatrice*, qui consiste à nous enseigner qu’il faut coïncider avec la vie en tant qu’elle est mouvement, et se garder de prendre sur elle, du point de vue extérieur qui est intellectuel, des vues qui ne sont que des choses « figées » (c’est votre mot, comme celui de Bergson).

Il y a un troisième terme, mixte, et je ne serais pas surpris que vous me l’opposiez. Il consiste à dire : Oui, nous commençons par cette union mystique avec les choses, mais c’est parce que nous commençons par elle, que nous pourrons ensuite émettre sur elles des vues valables prises par l’intelligence. Discuter cela nous mènerait très loin : je suis prêt toutefois à y répondre si on m’y invite.

Je pose ces simples questions encore une fois :

1° Admettez-vous que les valeurs spirituelles soient quelque-chose qui ne dérive pas de l’économique, et lui soit supérieur ?

2° Admettez-vous que la dialectique matérialiste, dans la mesure où elle énonce quelque chose, ne soit que la logique de tout le monde, encore qu’appliquée à un objet — l’économique — auquel elle ne s’appliquait pas assez, et avec une subtilité qui peut-être vous revient ?

LE PRÉSIDENT : Je donne la parole à M. de Ruggiero qui désire répondre à M. Friedmann.

M. DE RUGGIERO : Je dois répondre deux mots aux objections qui m’ont été faites par M. Friedmann.

Il m’a reproché de nier la grande importance de l’élément social entre le technique et le moral. Je n’ai pas nié cette importance, au contraire.

Dès le début du XIXe siècle, deux penseurs, un penseur suisse, un penseur allemand, ont mis l’accent sur l’importance du moment social comme intermédiaire ; non pas entre le technique et le moral, mais entre l’individu et le moral. Ce sont Pestalozzi, en Suisse, et Hegel, en Allemagne. Mais ces penseurs ont aussi montré que l’élément social comme tel est organisé en vue des besoins, des intérêts, et qu’il ne peut pas résoudre les problèmes mêmes qu’il pose.

Or, l’erreur que j’ai reprochée à Marx, a été d’accentuer uniquement l’élément social. L’individu et la moralité ne sont pour Marx que des éléments secondaires et dépendants. Marx vient de l’école de Hegel, mais il a subi l’influence de l’ambiance positiviste de son temps, où l’on considérait l’individu comme une cellule de l’organisme social. Il n’est donc pas possible, si nous avons, nous, conscience directe des valeurs de l’individualité, de réformer l’individu à travers la société, par pièces rapportées.

Marx n’a pas non plus remarqué l’importance capitale de l’élément moral qui, pour lui, était également dépendant de l’élément social, de l’élément économique.

Ce que j’ai constaté dans ma conférence de lundi est ceci : il peut exister un capitalisme esclavagiste, comme il peut exister un collectivisme esclavagiste, parce que, si nous ne posons pas les valeurs de la [409] personnalité humaine, les valeurs de la liberté, en première ligne, nous ne pouvons pas les reconstruire ensuite.

Telle est ma position, et je trouve que nos discussions ont dévié lorsqu’on a posé le problème de la révolution économique, de la transformation sociale, comme le grand problème décisif. Parce que, dans une transformation sociale, il n’y a pas de valeur centrale, de valeur de l’individu, de valeur de la moralité ; nous pouvons avoir des transformations extérieures, mais elles n’agissent point sur la conscience, sur les valeurs centrales de la personnalité humaine.

M. HERVÉ : Je voudrais dire d’abord à M. Friedmann que la discussion qu’il souhaite n’aura pas lieu — pour la bonne raison qu’à mon avis il a enfoncé des portes ouvertes, tout au moins en ce qui nous concerne. Il est bien évident que même si, dans notre langage, il y a parfois certaines expressions mécanistes, notre philosophie n’implique pas que la technique provoque immédiatement les progrès moraux. Prenant l’a dit. Je l’ai dit moi-même. Nous considérons la société comme un ensemble, et je ne dirai pas une trinité, une pluralité.

M. FRIEDMANN : Je n’ai pas dit cela. Si vous me faites dire cela, j’ai enfoncé des portes ouvertes. J’ai posé la question du milieu technique en liaison avec le milieu social.

M. HERVÉ : Deuxièmement. Il est bien évident qu’en Union soviétique, comme dans les pays capitalistes, il se pose des problèmes d’humanisation technique. Et je crois bien qu’il n’a jamais été question, pour des marxistes, de nier cela.

Maintenant, quant aux dernières questions posées : « Est-ce que le milieu technique est coextensif au milieu social ? », nous pouvons répondre simplement, je crois, que dans la vie sociale, il y a différents domaines, que ces domaines ont une évolution *relativement* indépendante, que cette indépendance varie selon les époques et que si, par exemple, entre la morale et la politique il y a une indépendance relative, il est bien évident qu’aujourd’hui cette indépendance diminue. Mais cela dépend des époques, et nous ne pouvons pas adopter une formule identique pour tous les temps, pour tous les lieux.

Quant à M. Benda, je veux maintenant lui répondre qu’en ce qui concerne les valeurs spirituelles, morales, religieuses, nous n’avons jamais prétendu les déduire ni les réduire aux valeurs économiques. Je répète que, pour nous, la société forme un complexe, et que dans ce complexe, certes, les valeurs économiques, les faits économiques influencent les faits moraux et les faits sociaux dans leur ensemble. Il est évident aussi que, lorsque nous nous préoccupons de changer un régime social, nous pensons qu’il faut appuyer sur un point déterminé : les rapports de classes, soutenus par les rapports de production, les différentes structures dans le régime de la production. Mais cela ne veut pas dire que nous donnions une valeur supérieure, dans tous les domaines, à l’économie.

Si je me permettais de prendre cet exemple, je dirais que pour soigner [410] la migraine, vous pouvez bien employer un suppositoire ; cela ne signifie pas que cette partie de votre individu est supérieure à votre boîte crânienne.

En ce qui concerne cette parole de Marx disant que l’idéalisme spéculatif est l’ennemi du marxisme — encore que je voudrais bien trouver cette phrase — je dirai : Qu’est-ce que Marx entendait ? Il entendait une philosophie, et l’idéalisme spéculatif a un nom dans l’histoire de la philosophie, il est représenté par certains philosophes qui sont en opposition avec le marxisme. Au reste, je crois qu’il y a, parmi les marxistes, précisément des hommes qui se livrent à cette activité désintéressée dans le domaine des sciences dont vous parlez...

M. BENDA : Avec l’espérance que cela servira un jour !

M. HERVÉ : Qu’il y ait l’espérance comme facteur subjectif dans la conduite du savant ou qu’il y ait l’intérêt tout simplement pour la vérité et pour la connaissance, je crois que ces marxistes seraient en contradiction avec eux-mêmes en se livrant à ces activités désintéressées, si l’idée que vous avancez était exacte et valable.

En ce qui concerne la dialectique, je ne peux pas engager un débat sur le fond, mais je préciserai que notre position n’est pas tout de même aussi absurde, parce que nous nous trouvons avec quelques grandes têtes philosophiques. La dialectique, ce ne sont pas les marxistes qui l’ont inventée. Il y a un certain Platon qui a parlé de dialectique. Ensuite, au cours du moyen âge, il y a eu un certain nombre de dialecticiens ; je n’en citerai qu’un, Nicolas de Cuse, qui a aussi énoncé des vérités profondes sur cette question. Je pense que nous n’avons pas ces positions simplistes que vous dénoncez, M. Benda. Vous avez eu un ennemi, dans votre vie, M. Bergson, et vous le voyez partout...

M. BENDA : Bergson, je le vois où il est.

M. HERVÉ : Je pense que la philosophie dialectique coïncide avec une philosophie de la raison. C’est même un dépassement du rationalisme classique et une intégration dans le rationalisme classique de valeurs qui étaient étrangères à ce rationalisme, c’est certain. Mais il est bien évident que, dans la vie de tous les jours, et vous le voyez, nous suivons le bon sens. Parce que, lorsque vous parlez de la logique commune, il s’agit du bon sens...

M. BENDA : Pas du tout. Il s’agit de la déduction, ce qui n’est pas du tout le cas du bon sens, parce que la plupart des gens l’appliquent très mal.

M. HERVÉ : Hegel disait que, pour que plus de connaissance soit valable, il ne suffisait pas qu’elle soit familière, et si on emploie les règles du bon sens dans un des domaines plus élevés de la connaissance, je citerai la physique — ce n’est pas nous qui avons [411] parlé des difficultés de la physique — si nous voulons appliquer là les règles du bon sens commun, eh bien, je crains que nous n’arrivions à résoudre aucun problème.

M. BENDA : Pour parler de cette dernière question, la nouvelle physique est en effet un drapeau que brandissent aujourd’hui tous ceux qui veulent qu’il y ait une espèce de révolution totale dans les appareils cognitifs de l’esprit humain. En particulier, ils parlent de la faillite totale du déterminisme, du principe de causalité, de l’idée de vérité. Eh bien, tout cela me semble brandi uniquement par des écoles qui veulent, dans un intérêt personnel, tirer à elles une très grande autorité, celle de la science. Or les hommes compétents en l’espèce, et qui s’appellent Einstein, Louis de Broglie, Planck, Langevin, n’ont pas cessé de dire — je vous renvoie à maintes séances de la Société de Philosophie — que les fondements de la connaissance scientifique, qui sont précisément le déterminisme, le principe de causalité, n’ont pas bougé. Einstein a même dit : « On peut penser que le déterminisme se trouvera un jour en faillite, mais, en attendant, il n’y a pas de science possible si nous ne l’adoptons. » Par conséquent, la nouvelle physique n’a rien à voir avec un renversement de ce que j’ai appelé la logique de tout le monde.

Quant à la dialectique, vous vous trouvez là — comme quand vous me dîtes que vous acceptez les valeurs spirituelles et que vous ne considérez pas du tout qu’il faut les dériver des conditions économiques — vous vous trouvez là dans une situation très périlleuse pour vous. C’est qu’alors vous dites ce que nous disons tous, et vous perdez toute espèce d’originalité. Et vous vous trouvez — vous voulez faire de moi un obsédé du bergsonisme, je ne le suis pas cette fois-ci, et si j’en ai parlé, c’est que je le trouve dans votre propre doctrine, et vous ne voulez pas en convenir — si vous voulez accepter encore une fois une assimilation entre cette doctrine philosophique et la vôtre, vous vous trouverez dans un cas très grave.

Si vous maintenez que le phénomène moral est une dérivation de l’économique, ou encore que la dialectique matérialiste est un mode de pensée absolument nouveau (et cela semble bien votre idée : M. Prenant a écrit une « biologie *marxiste* »). Vous vous trouvez alors être très originaux. Si au contraire vous nous dites, comme vous venez de le faire : « Nous acceptons parfaitement les phénomènes moraux et spirituels dans une certaine individualité ; et, d’autre part, ce que nous appelons dialectique — c’est, mon Dieu ! la logique de tout le monde », alors, vous dites ce que dit l’épicier du coin. On n’a pas besoin de vous. Encore une fois, vous vous trouvez obligés d’opter entre être originaux et dire des choses très discutables ou dire des choses qui sont la vérité même et que nous disons tous.

M. HERVÉ : Ce que nous disons est pourtant discuté.

M. BENDA : Vous avez un sens de la tangente qui doit vous rendre mathématicien !

[412]

M. HERVÉ : Je veux répondre tout de suite à M. Benda que, en ce qui concerne les valeurs morales, nous admettons, certes, une relation entre les valeurs morales et les valeurs économiques, de même qu’entre les valeurs morales et les valeurs esthétiques. La société forme un tout, et dans ce tout il y a une interaction continuelle entre toutes les activités sociales. Si nous pensons que le problème économique est particulièrement important, c’est parce que nous trouvons, certes, dans la société, beaucoup de gens de bonne volonté, beaucoup de théories morales très désintéressées, depuis le début des siècles, seulement le progrès moral, pour s’affirmer, pour passer dans les faits, doit avoir d’abord pour condition une transformation économique.

M. BENDA : Vous estimez donc qu’ils sont indépendants l’un de l’autre ?

M. HERVÉ : Vous pensez que l’on pouvait supprimer l’esclavage dans le cadre de l’antiquité ? Vous croyez que l’on peut supprimer la condition prolétarienne dans le cadre de la société capitaliste ?

M. BENDA : Je suis très heureux de vous voir revenir au cas de l’esclavage antique, parce qu’il me semble qu’il y a là une confusion. Quand vous nous dites : « L’esclavage antique avait une certaine moralité du point de vue de la société puisqu’il a tout de même servi aux civilisations qui ne pouvaient pas se faire autrement dès l’instant qu’il n’y avait pas de machinisme », je serais assez enclin à vous donner raison. Mais la question que j’ai posée était tout autre. Je me place dans l’*esprit de l’esclave*, et encore point de l’esclave grec, parce qu’il ne paraissait pas très malheureux, mais de l’esclave dont parle Juvénal, auquel sa patronne enfonçait des épingles dans les joues parce qu’il avait marché sur sa robe. Je me place du point de vue de l’*intériorité* de cet individu et je me demande si, lorsqu’il était l’objet d’un traitement comme celui que je viens de dire — j’ai donné des exemples bien plus saisissants hier — il n’avait pas en lui le sentiment qu’on violait dans sa personne une justice abstraite et n’admettait pas du tout que le traitement dont il était l’objet fût juste en raison du système économique sous lequel il vivait. C’est là une thèse très en vigueur chez les vôtres, à savoir que l’idée de justice abstraite constitue une invention de métaphysiciens et que la vérité est que l’idée de justice est déterminée chez l’homme par les conditions économiques dans lesquelles il vit et, par conséquent, change avec elles. Je demande si vous continuez d’adopter cette thèse, qui me paraît nettement infirmée par les faits.

M. HERVÉ : Je vous prie de considérer que nous n’avons jamais dit que l’idée de justice fût une invention de métaphysiciens, pas plus que nous n’avons dit que la religion fût une invention de prêtres. Cette manière de prendre les événements sociaux et politiques me paraît tout de même partir d’une vue assez basse et assez simpliste. Les phénomènes sociaux ne sont pas des inventions d’individus. Marx, à la suite de Hegel, a étudié un phénomène qu’il appelle l’aliénation, le fait [413] que les productions de l’homme lui apparaissent ensuite comme étrangères. Je ne veux pas insister là-dessus, mais c’est simplement pour vous montrer que les expressions : « invention de métaphysiciens » sont tout de même un peu simplistes.

M. BENDA : Elles sont textuelles dans les ouvrages dont je vous parle, et le mot abstraction est une idée souverainement impopulaire auprès de tous les marxistes, parce qu’elle apparaît comme quelque chose — en quoi ils ont raison — qui n’est pas en relation directe avec le fait matériel. L’abstraction, nous la voyons condamnée à tout instant par les matérialistes. Aucun auditeur impartial ne le niera.

LE PRÉSIDENT : M. Spœrri a la parole.

M. SPŒRRI : Je me trouve dans une position un peu singulière entre M. Benda et M. Hervé, et mon distingué collègue Prenant. Mais je tiens à dire ce qui me semble être le fait essentiel des Rencontres Internationales de cette année, et qui les distingue des Rencontres Internationales de l’année passée. C’est la place beaucoup plus grande, on pourrait dire presque prépondérante que prend le marxisme cette année. C’est au fond la discussion centrale. Et pourquoi ? Parce que ceux qui représentent ce côté-là s’appuient sur une expérience. Il y a des hommes qui sont en train de changer le monde d’aujourd’hui. Ils ont sous les yeux les résultats. Ils ont sous les yeux les réalisations, et c’est ce qui leur donne une assurance que l’on ne trouve pas autant de l’autre côté. C’est ce qui leur donne la possibilité de parler au nom d’une réalisation qu’on voudrait voir aussi claire, aussi imposante de l’autre côté. Et il me semble que, sur ce point-là, nous devons entrer dans le débat.

M. Prenant comme M. Hervé nous ont dit, très clairement : « Apportez-nous des expériences. Nous entendons beaucoup de beaux programmes, nous entendons de belles conférences, nous entendons de belles idées, mais nous voudrions avoir quelque chose de précis. » Et il me semble que cet appel est justifié, et que si nous pouvons y répondre, nous aurons donné une réponse qui sera peut-être plus directe que la plus belle réponse théorique. Et je pense, si je suis assez psychologue, que c’est précisément ceci qui doit impressionner le plus nos amis marxistes : sentir que, derrière les idées qui sont émises, il y a une réalité, que ce soit une réalité comme celle dont il était parlé hier soir dans l’exposé de notre ami de l’Inde, ou que ce soit une autre réalité qui est en train de se faire. C’est cela qui, au fond, donne une base solide à la discussion.

Par exemple, ce qui m’a fait une grande impression, c’est l’exposé qu’on a appelé « naturiste » de M. Hainard. On sentait que c’est un homme qui ne parle pas au nom d’une théorie. Il faisait un petit chamois, là, sous nos yeux, sur le bord de la fenêtre, un de ces derniers jours. C’est un homme qui pense vraiment avec les mains, et il y avait, dans ce qu’il [414] disait, quelque chose qui nous a vraiment touchés directement, et qui n’a pas seulement mis en mouvement certaines idées favorites que nous accueillons soit positivement soit négativement.

Je voudrais répondre, comme on nous a invités à le faire, par des faits, par des expériences. Mon distingué collègue Marcel Prenant nous a invités à aller en Yougoslavie voir les jeunes communistes construisant le train de Sarajevo qui assure une communication directe avec la Russie.

M. PRENANT : Avec la Russie ! Cela me paraît géographiquement un peu lointain !

M. SPŒRRI : J’ai cru que la signification de ce train était de créer une communication plus directe avec la Russie ?

M. PRENANT : Entre la Bosnie et le monde.

M. SPŒRRI : Excusez-moi, j’avais mal compris. Mais quoi qu’il en soit, par un échange de bons procédés, puisque nous sommes invités à aller voir ces jeunes gens au travail, je pourrai répondre par le même service en invitant M. Marcel Prenant, M. Hervé, tous ceux qui s’intéressent à voir d’autres jeunes gens au travail, et ce n’est pas très loin d’ici, c’est à ce Centre d’entraînement du Réarmement moral qui est à Caux, au-dessus de Montreux ; c’est donc assez facile de s’y rendre.

On trouvera peut-être un peu présomptueux d’opposer à des réalisations aussi grandes que celles des communistes des mouvements comme ceux auxquels je fais allusion. Seulement, il y a une phase des commencements, et on ne sait jamais où mènent certains commencements. On ne savait pas, au commencement de la Renaissance, à quoi mèneraient les efforts de certains artistes, les réalisations de certains savants. Il y avait là quelque chose qui commençait et qui s’est imposé au monde. Je crois que l’analogie que nous pouvons en tout cas souligner, c’est qu’il s’agit d’une réalisation et non pas seulement d’idées. Une réalisation qui se montre dans le fait qu’il s’agit là d’une expérience sur une échelle très large d’un communisme vivant, si communisme est « mise en commun ». Il y a là des centaines, peut-être même des milliers de gens qui mettent en commun leur temps, leurs forces, leur argent, leurs talents, et ceux qui ont vécu dans cette atmosphère, ne fût-ce que quelques heures, ont senti quelle puissance de libération se dégageait de cette vie en commun.

Je pourrais citer une quantité d’exemples et d’expériences ; naturellement, nous n’avons pas le temps. Je voudrais seulement dire ce que j’ai entendu dire à un communiste anglais, qui est secrétaire du parti travailliste d’un arrondissement de Londres, membre du Conseil exécutif du Syndicat national des ingénieurs des travaux publics en Grande-Bretagne. Il a passé quinze jours là-haut :

« ... J’ai passé par des hauts et des bas. Mon cœur et mon esprit en ont vu de toutes les couleurs. La vie m’a amené à regarder les choses [415] telles qu’elles sont, et non telles que je les désirerais. La vie a été dure pour moi. J’ai commencé cette route difficile parmi les ouvriers. Je suis né dans un asile... » (je cite cela tout simplement pour montrer qu’il y a là une réalité personnelle) « ... car ma mère avait été abandonnée par mon père... », etc., etc. « J’ai été délégué au Komintern. J’ai commandé les 16e et 507e de la Brigade internationale en Espagne. Je suis maintenant membre du Conseil exécutif de mon syndicat et j’ai la confiance du parti travailliste. Cette vie m’a appris à ne pas prendre de décision à la légère, car la parole d’un chef engage tous les ouvriers. Le parti communiste demande à l’homme ce qu’il y a de meilleur en lui, ne nous y trompons pas, son appel va jusqu’au plus profond du cœur. Cette fidélité, une fois obtenue, on en abuse... » (c’est lui qui le dit) « ... voilà le drame. Dans le parti communiste, il y a actuellement une masse de gens fidèles et sincères. Ces gens croient loyalement qu’ils font ce qui est juste. Malheureusement, en servant dans le parti, on s’aperçoit que cette première aspiration à la justice doit être abandonnée pour la soumission, quel qu’en soit le prix. »

Il décrit ensuite ce qu’il a trouvé de nouveau là-haut : « Tout en travaillant maintenant dans le Réarmement moral, nous devons nous rappeler qu’il y a encore sur terre une somme colossale d’injustices. A cette heure, dans au moins quatre pays, des gens sont massacrés : aux Indes néerlandaises, en Chine, en Amérique du Sud, et au moins dans un pays d’Europe, et ces hommes ne sont pas responsables de tout ce qui leur arrive. Les responsables, ce sont les chefs, qui, dans tous les pays, et même dans notre propre mouvement ouvrier, n’ont pas compris qu’ils sont au service des peuples. Vous en avez entendu assez pour comprendre que le mal est dans chaque individu, en moi, en vous, et dans chacun de nous... » Il continue à parler de cette expérience : « … Je ne vous ai pas encore parlé de l’état présent du mouvement ouvrier à travers le monde. En fait, les divers mouvements ouvriers qui sont maintenant au pouvoir, n’ont pas su conserver leur dynamisme initial. » Il parle des travaillistes, des premiers travaillistes anglais « ... qui étaient des hommes sincères, honnêtes et guidés par Dieu. S’ils ne la retrouvent pas, si le Réarmement moral ne rend pas une véritable passion à notre mouvement ouvrier, celui-ci disparaîtra de l’histoire sous la poussée de l’extrême-droite ou de l’extrême-gauche. Le mouvement ouvrier a une longue histoire, mais il ne sera victorieux que dans la mesure où il reviendra à la voie étroite que vous suivez ici... » etc.

Je ne dois citer que ce seul témoignage ; j’aurais pu en citer beaucoup d’autres. Mais c’est un homme qui a vécu dans la vie et qui, au contact de cette nouvelle vie collective, créatrice, qui se dégage dans ce Centre d’Entraînement — et il y en a d’autres, et il y en a qui sont en train de se créer dans toutes les parties du monde — a senti cette réalité.

Or, il y a une question que je voudrais poser à mon distingué collègue Marcel Prenant. Vous parlez du transcendant, et ici, c’est la question cruciale, me semble-t-il. Et la question cruciale est de savoir quelle est cette transcendance, et en quoi ce transcendant agit dans le monde. Je rappelle une phrase de Karl Marx : « Etre radical, c’est aller à la racine [416] des choses. Or, dans le domaine de l’homme, la racine des choses, c’est l’homme lui-même. » Est-ce que ce transcendant, dont parlent M. Hervé et M. Prenant, est capable de changer fondamentalement la nature de l’homme ? De faire d’un homme esclave extérieurement un homme libre intérieurement ? De faire un homme qui réalise sa plus haute destinée, un homme créateur, un homme plus fort que les puissances extérieures ? Voilà la question.

Je voudrais demander à mon collègue, pour ne pas lui imposer trop de fatigue, de penser seulement pendant quatre secondes que ce transcendant existe véritablement dans le monde, qu’il y a une puissance que certains appellent Dieu et que certains appellent l’absolu, une vraie puissance, une puissance capable de changer les hommes. Naturellement, beaucoup parlent de cette puissance, mais s’il était arrivé — je parle maintenant d’une expérience scientifique — qu’à une certaine époque, après que l’homme ait perdu un peu le contact réel avec cette puissance, on ait retrouvé un moyen d’entrer en communication avec cette puissance, d’être vraiment atteints par les forces créatrices qui viennent de cette source, est-ce qu’il ne vaudrait pas la peine de se demander : Est-ce que ce ne serait pas là la solution ?

Si pauvres que soient les commencements de cette nouvelle renaissance, si imposants que soient les changements qu’on peut atteindre directement par des moyens de puissance, de contrainte, par des moyens matériels, est-ce qu’il n’y aurait pas avantage à tenir plus compte de ces puissances, et d’apprendre ce « truc » si vous voulez, ce moyen de communication. De voir à l’œuvre ces gens qui donnent, pour ainsi dire, leur expérience et qui la communiquent, dans cet art d’écouter Dieu, dont nous parlions à propos de Pascal, et de voir directement, sous nos yeux, les changements qui s’opèrent et qui déjà ont des résonances dans tous les domaines de la vie, dans l’art, dans la politique, dans le social.

C’est la question que je pose.

M. BERDIAEFF : Je vois plusieurs problèmes dans nos Rencontres, et je commencerai par le plus important, le plus central, dont M. Friedmann a aussi parlé : des rapports entre la technique et la morale. Les uns disent que la technique peut déterminer la morale ; c’est un point de vue optimiste qui croit au fond que la technique joue un rôle tout à fait positif. Les autres sont plus pessimistes et disent que la technique joue un rôle démoralisant. Les uns disent qu’elle joue un rôle moralisant, les autres disent...

M. HERVÉ : Lesquels disent que la technique détermine la morale inéluctablement ?

M. BERDIAEFF : Le mot « détermine » est toujours difficile, mais on a souvent dit ici que la morale dépend de la technique. Cela, on l’a dit beaucoup de fois. Qu’il y ait une relation, sans doute. Cela n’est pas la même chose, relation ou détermination.

[417]

M. FRIEDMANN : Bien entendu !

M. BERDIAEFF : Il y a tout de même, quand nous parlons de la technique, une manière un peu mythologique de penser la technique, pour l’accuser. La technique peut jouer un rôle positif, et elle peut jouer un rôle tout à fait négatif. Et ce n’est pas même juste de dire que la technique est une force démoralisante à notre époque. Je dirais plutôt le contraire. Ce n’est pas la technique qui démoralise à notre époque, mais c’est l’homme, dans l’état moral où il se trouve, qui démoralise la technique. La technique est démoralisée par l’homme. C’est une autre manière de penser la technique ; ce n’est pas une accusation de la technique. Et en même temps, il faut le dire, la technique est presque fatale à notre époque.

Mais la technique, ce n’est pas un être vivant qui est responsable des actes moraux, c’est évident. Et maintenant, on croit souvent qu’elle est responsable, on le dit ; les ennemis de la technique disent qu’elle est plus ou moins responsable. Je crois que c’est injuste.

Mais quel est le problème central ? C’est le problème des rapports de l’homme et de la société, le problème anthropologique.

Qu’est-ce que l’homme ? Est-ce que c’est un être complètement déterminé par la société ? Ou y a-t-il encore un autre élément dans l’homme qui n’est pas déterminé ? Quand les marxistes disent que l’homme est un être social, c’est parfaitement vrai. Il y a un élément social dans l’homme. Il y a une influence de la société et du milieu social sur l’homme ; c’est une vérité absolue. Mais cela ne veut pas dire que l’homme est un être seulement social ou déterminé complètement par la société. Il y a un élément dans l’homme qui n’est pas déterminé par la société, et qui peut, au contraire, déterminer la société. Quoiqu’il subisse cette influence de la société, il peut influencer la société. C’est justement l’élément spirituel dont je parlerai plus tard.

Maintenant, comme on a beaucoup discuté avec les marxistes, je voudrais dire quelques mots sur la morale marxiste. Parce que, souvent, je crois qu’on fait erreur ici. Les ennemis du marxisme disent souvent que le marxisme est immoral ; souvent nous entendons dire cela. Il faut dire que le langage marxiste, tout de même, fait quelquefois cette impression. Mais moi, je trouve le contraire. Je trouve que, dans le marxisme, il y a un élément moral très fort, quelquefois même plus fort qu’il ne faudrait. Parce que les marxistes font tout le temps des jugements moraux, ils abusent même des jugements moraux, et si la morale marxiste ne correspond pas à la morale universelle, comme on la comprend ordinairement, c’est parce que la morale marxiste est une morale messianique, tournée vers l’avenir. Marx et les marxistes croient qu’il y aura l’avènement d’une vraie morale universelle dans l’avenir, quand il n’y aura plus, dans la société, de classes et d’exploitation d’une classe par les autres. C’est seulement alors qu’il y aura l’avènement de la morale universelle. Et cette morale universelle, certainement, donne l’impossibilité aux marxistes de juger sur le présent, parce que c’est une morale messianique. Dans un certain sens, je dirai même que c’est [418] une morale absolue, bien que de dire cela puisse paraître un paradoxe. Mais, tout de même, je crois que c’est parfaitement vrai.

Maintenant, pourquoi les marxistes sont-ils souvent contre la morale universelle de notre époque ? Parce qu’ils croient que c’est une ruse, cette morale universelle qui veut empêcher la lutte par des principes moraux. Alors, quand cette lutte finira, quand il n’y aura plus de classes et d’exploitation dans la société, cette morale universelle, messianique sera réalisée et nous la verrons dans la morale qui ne sera pas défigurée.

Maintenant, troisième point, parce qu’on a tout de même beaucoup parlé du matérialisme dialectique ici. Le marxisme n’est pas seulement un système social, c’est aussi un système philosophique, d’où une conception du monde. Quelle est cette conception ? Celle du matérialisme dialectique, qui diverge fortement du matérialisme mécanique qui vient, du point de vue de l’histoire, de la philosophie de Démocrite. On sait, par la thèse que Marx a faite sur Démocrite et Epicure, qu’il était contre Démocrite et pour Epicure, parce que, chez Epicure, il y avait justement un élément d’indéterminisme qui est, à mon avis aussi, très fort. C’est une faute de comprendre le marxisme comme un pur déterminisme historique et sociologique. C’est surtout à la fin du XIXe siècle que l’on a compris le marxisme comme déterminisme. On ne connaissait pas encore les œuvres du jeune Marx qui ont été publiées après, qui donnent la possibilité, tout de même, de comprendre le marxisme dans ses sources un peu autrement.

Je crois qu’il y a une contradiction dans les termes quand on dit matérialisme dialectique. Le matérialisme dialectique ne peut pas exister, parce qu’il ne peut y avoir de dialectique de la matière. Il ne peut y avoir de dialectique que de la raison, de la conscience, de l’esprit, d’un sens. Parce que, si vous avez le processus dialectique qui passe par la thèse, l’antithèse et la synthèse, il suppose un sens qui sera révélé dans la synthèse, un sens positif. Ce sens positif n’existe pas dans la matière.

Mais pourquoi, tout de même, le matérialisme dialectique est-il possible ? Parce qu’on transporte des qualités spirituelles dans la matière même. C’est-à-dire qu’on suppose que la matière a la raison, le sens, la liberté, la force créatrice. Par exemple, les jeunes philosophes russes marxistes supposent surtout l’existence de la liberté intérieure dans la matière, ce qu’ils appellent auto-mouvement. Le mouvement ne vient pas d’un choc extérieur, mais il vient de l’intérieur. Mais si vous affirmez ceci, vous supposez qu’il y a un élément spirituel dans la matière même, l’élément de la liberté qui est un élément spirituel, qui se rapporte à l’esprit. C’est seulement pour cela qu’on peut défendre le matérialisme dialectique.

Chez Marx tout de même, sa manière de comprendre le processus historique comme un processus dialectique venait de Hegel. Chez Hegel, l’histoire avait un sens positif, parce qu’il croyait au triomphe de l’esprit et de la raison dans le processus historique. Marx dit aussi qu’il y aura un triomphe de la raison et du sens dans le processus historique. C’est une idée messianique chez lui : la raison n’a pas triomphé dans le passé, au contraire ; mais, tout de même, un moment viendra où elle triomphera, [419] un moment viendra où on passera du royaume de la nécessité au royaume de la liberté. C’est par l’expérience messianique qu’on passera dans le royaume de la liberté. On ne peut pas être sûr que la matière elle-même fera le royaume de la liberté. On ne peut pas être sûr de cela. Si on le croit, il y a d’autres raisons pour le croire. Et justement, si M. Benda a dit que l’idéalisme philosophique est le plus grand ennemi du marxisme, il faut dire que Hegel est venu de la philosophie idéaliste. Je crois que l’élément hégélien apparaît beaucoup plus fort dans le marxisme, maintenant, qu’on ne le croyait avant. Il est très fort dans le marxisme. Toute la compréhension marxiste de l’histoire, dans un certain sens, vient de l’idéalisme philosophique, mais seulement, Marx a réagi contre l’idéalisme qui était devenu tout à fait abstrait. Il avait l’impression que l’homme concret disparaissait dans cet idéalisme, et il voulait y introduire l’homme concret. Il croyait qu’en disant : « Ce sera un matérialisme dialectique », l’homme concret entrerait.

Moi je crois que c’est une erreur, parce que le matérialisme est très abstrait. On ne peut pas formuler ceci comme un matérialisme ; c’est tout à fait autre chose. La vie économique n’est pas la matière, elle n’est pas du tout matérialiste, elle est dans un milieu psychique, et c’est l’activité humaine sur la matière. C’est l’esprit humain qui travaille sur la matière, mais ce n’est pas la matière même qui le fait, c’est l’activité humaine. Et chez Marx tout de même, cet élément de l’activité humaine est très grand ; je crois que Marx, au fond, n’était pas du tout matérialiste, pas le moins du monde.

Par exemple, dans sa première thèse sur Feuerbach, il a dit que c’était l’erreur du matérialisme de se placer toujours au point de vue de l’objet et de la chose. Il faut se placer au point de vue du sujet et de l’activité humaine. Ce n’est pas une thèse matérialiste ; on pourrait dire que c’est plutôt une thèse existentialiste, en employant ce mot dans son sens assez large, et pas spécialement dans le sens de Heidegger ou de Sartre.

Toute la doctrine de l’aliénation de la nature humaine — le terme vient de Hegel puis de Feuerbach et existe chez Marx — n’est pas du tout une doctrine matérialiste, mais relève justement d’une terminologie existentialiste. Dans le *Capital*, sur le fétichisme des marchandises, on pourrait dire qu’il s’agit d’une économie existentialiste, parce que Marx voit ici une illusion de la conscience, une aliénation de la nature humaine. L’homme croit que c’est une réalité qu’il a rejetée de lui-même ; c’est, au fond, l’activité humaine, l’existence humaine, la création humaine ; mais il croit que ce sont des choses, et des choses dont il dépend complètement. Cela est une thèse qui, à mon avis, n’est pas matérialiste.

Je vois tout de même dans le marxisme un élément idéaliste très fort. Les marxistes ne veulent pas l’avouer ; c’est une autre question ; pourquoi ne veulent-ils pas l’avouer ? Il y a aussi une spiritualité inavouée dans le monde humain : un homme qui a quelquefois une vie spirituelle intense, prétend que l’esprit et le spirituel n’existent pas, et il tient beaucoup à le prétendre.

Il faut expliquer, du moins du point de vue psychologique, pourquoi [420] cela arrive avec le marxisme. En tout cas, c’est un fait. Je sais que les marxistes, souvent, disent qu’ils ne comprennent pas ou ne veulent pas comprendre ce qu’est le spirituel...

M. BENDA : Ils ne le disent plus !

M. BERDIAEFF : ... Cela ne veut pas dire qu’il n’y ait pas de spirituel. Car le spirituel, tout de même, est un fait qui existe dans l’histoire de l’humanité, qui doit être expliqué, et qui ne veut pas être expliqué seulement par le milieu social, par les conditions économiques, etc.

Encore quelques mots à propos de la transcendance. On emploie souvent ce mot. On abuse beaucoup du mot transcendance, surtout dans la philosophie existentielle. Chez Sartre, le mot de transcendance est toujours employé ; il est aussi employé fréquemment chez Heidegger. Mais c’est une terminologie qui, à mon avis, au point de vue du langage, est tout à fait fausse, parce que transcendance ne veut pas dire que vous transcendiez un certain état, dans ce monde, pour passer dans un autre monde. La transcendance veut dire que vous dépassez ce monde, dans le sens traditionnel du terme. Mais je ne crois pas que la morale absolue, qu’on oppose au marxisme, exige l’affirmation du transcendant. La morale stoïcienne, dans un certain sens, est une morale absolue, et non pas relative, mais ne comporte pas de transcendant. La morale bouddhiste aussi, dans un certain sens, mais elle est plus compliquée.

Je crois que cela se rapporte à la morale marxiste, qui, certainement, nie complètement le transcendant. C’est justement ce qu’elle aime le moins, et, en même temps, il existe une transcendance dans cette morale : La transcendance messianique qui se rapporte à l’avenir, et on ne peut pas nier cet élément dans le marxisme.

M. BENDA : En entendant M. Berdiaeff déclarer — ce qui est peut-être soutenable — que Marx n’est pas matérialiste, je pensais à ce mot d’Auguste Comte : « Les morts nous gouvernent, mais nous le leur rendons bien. »

M. D’ORS : Je crois que, si nous ne tenons pas à refaire indéfiniment le même débat ou bien à choir dans l’autre extrémité, il nous faut revenir maintenant aux termes de la question posée par M. Friedmann.

D’abord il est nécessaire de savoir si la technique influence, ou (comme il disait, usant d’un mot très pertinent de la philosophie du moyen âge) si la technique informe la morale à travers le social, et, d’autre part, si cette influence est nuisible ou favorable, ou soumise.

M. FRIEDMANN : C’était le social. C’est-à-dire que ce qui doit informer la morale, c’est le social à travers la technique.

M. BERDIAEFF : Mais, dans le social, l’élément moral existe toujours.

[421]

M. D’ORS : Le problème consiste à savoir si la technique informe la morale à travers le social.

M. FRIEDMANN : Vous permettez, M. le Président, il faut tout de même que je rétablisse ma pensée. J’ai dit textuellement : La question est de savoir dans quelle mesure le social est indispensable pour orienter le technique, pour le transformer en progrès moral.

C’est ce que j’ai dit et qui doit se trouver au sténogramme.

M. D’ORS : Est-il indispensable que le social soit un élément intermédiaire entre la technique et la morale ? Je réponds : Oui. C’est indispensable !

M. DE RUGGIERO : J’ai dit que ce n’est pas suffisant, qu’il est nécessaire qu’il y ait un élément moral pour le transformer en social.

M. D’ORS : Il s’agit de savoir si c’est indispensable ou si c’est suffisant.

M. FRIEDMANN : La question est de savoir si cette condition est à la fois nécessaire et suffisante, comme disent les mathématiciens.

M. D’ORS : Je réponds que oui, que le passage à travers le social est une condition nécessaire et suffisante pour que la technique puisse avoir une portée quelconque sur le moral. C’est mon opinion.

La deuxième question était de savoir si ce passage est favorable ou défavorable au résultat ; je répondrai en citant le cas extrême d’une technique qui pourrait avoir l’air exclusivement individuelle, celui de la technique pédagogique, parce qu’en apparence l’objet de la technique pédagogique est exclusivement l’homme, l’individu. Seulement, comme homme, il est indispensable que pour l’éducation de l’individu, ce passage à travers le social soit fait, et je crois que ce passage à travers le social est indispensable.

Ce passage est positif ou négatif dans le sens du progrès, dans le sens d’une perte, dans le sens d’un gain. Je répète les termes qui se trouvent dans l’exposé fait d’abord dans une conférence, puis dans une intervention de nos entretiens.

Je crois que ce progrès, que cette influence est favorable, c’est-à-dire s’exprime moralement par un signe positif, lorsqu’elle est dans sa première étape, lorsque la technique est le pouvoir d’inventer, qu’elle est cette découverte, cette invention affirmant la primauté de l’intelligence humaine, de la raison humaine.

Dans le deuxième moment, c’est-à-dire lorsque la technique ou la science sont appliquées, comme le disait M. Berdiaeff, elles peuvent être appliquées aussi bien en vue du bien qu’en vue du mal.

Et il y a un troisième moment, qui est le moment de la diffusion extrême, de la généralisation, c’est-à-dire le moment où intervient le [422] nombre, où intervient la masse, où ces progrès techniques deviennent nuisibles du fait même de leur généralisation, c’est-à-dire du fait de la concurrence extrême qui ne peut aboutir qu’à l’embouteillage, à la difficulté de s’en servir, donc à l’inefficacité de ces mêmes procédés, ou encore à l’injustice, du fait de privilèges quelconques qui ne sont pas ceux de la création.

Maintenant, puisqu’on nous a dit d’apporter des expériences, je dois dire que ce sont ces expériences qui nous conduisent à la nécessité de la hiérarchie, c’est-à-dire de l’autorité dans le troisième moment, l’autorité parente de la liberté. Et ceci a été pour moi une expérience personnelle.

Tout académicien que je suis, j’ai travaillé comme ouvrier dans un atelier de métallurgie ; j’étais ouvrier métallurgiste. C’était dans une petite cellule très restreinte. Je sais, par cette expérience qui n’a pas été trop courte, que ce travail est impossible à exécuter, même dans ces conditions restreintes, dans ces limites modestes, sans l’imposition d’un certain ordre, d’une certaine hiérarchie dans le travail. Ce qui sépare le travail artisanal du travail de la machine, ce sont deux éléments, et deux éléments importants. D’abord, que ceux qui interviennent soient inégaux, c’est-à-dire que l’égalité ne s’établisse pas entre tous ceux qui interviennent dans ce travail. Et, d’un autre côté, que l’élément créateur, c’est-à-dire l’influence de ce qui se fait, persiste à tous les degrés de l’échelle. Je crois que cette courte expérience, expérience limitée, peut être généralisée à tout le problème, dans toute son étendue, des rapports entre la technique et la morale.

Je crois que, pour que la technique puisse aboutir à des progrès moraux, il faut, premièrement, que la hiérarchie soit rétablie, en empêchant que le troisième moment de la découverte ne la convertisse en automatisme par la généralisation de l’automatisme.

Deuxièmement, cette hiérarchie doit avoir des conditions indispensables, d’abord l’inégalité, ensuite la conscience créatrice, l’effort créateur à tous les degrés de l’échelle.

Ceci dit, je crois avoir répondu, par une démonstration personnelle, courte et modeste, à la prise de position que vient de donner, en face de la question, M. Friedmann.

M. FRIEDMANN : Je voudrais simplement revenir à la question qui a été posée au début et qui, malgré tout, a servi de tremplin à la discussion que vous venez d’entendre : le progrès technique peut-il, à lui seul, entraîner le progrès moral, ou bien, comme je le pense, le social est-il indispensable, des transformations radicales de la société sont-elles indispensables pour orienter la technique et pour la valoriser en progrès moral ?

J’avais pris comme exemple la conférence de M. de Ruggiero. L’entretien d’aujourd’hui aura eu le mérite de permettre à certains conférenciers de préciser leur point de vue. On pourra confronter, lorsque ces entretiens seront publiés, l’expression de leur pensée au moment de leur conférence, avec les précisions qu’ils ont apportées ici, et on verra que M. de Ruggiero a certainement nuancé sa position.

[423]

Tout en la nuançant, M. de Ruggiero, néanmoins, a reproché à Marx d’avoir accentué uniquement le facteur social. Il déclare que, pour Marx, l’individu n’est qu’une cellule de l’organisme social, ce qui m’amène tout de suite à lui faire observer que Marx a toujours réprouvé toute conception organiciste de la société. Sur ce point, sa comparaison et son interprétation ne sont pas heureuses.

Marx, dit-il, n’a pas compris l’importance centrale de l’élément moral. Mais au cours de la discussion qui s’est établie tout à l’heure, entre Pierre Hervé et M. Benda, on a pu voir que pour le marxisme, l’élément moral a une importance capitale, et qu’à ses yeux l’importance de la personnalité humaine est même très grande, en ce sens que tout est fondé, chez Marx, sur l’idée que l’homme, dans la société de classes, est « aliéné », et que les transformations radicales de cette société permettent, selon l’admirable formule de Marx dans ses œuvres de jeunesse, de « réconcilier l’homme avec lui-même ».

Prenons ici un exemple qui est en rapport avec notre sujet :

Dans la société actuelle, un des effets du progrès technique, très contraire au progrès moral, est la division (que, je crois bien, certains d’entre vous considèrent comme un fait biologique ou « éternel ») des manuels et des intellectuels. Or, un des principaux aspects de la réconciliation de l’homme avec lui-même, de la libération de la personnalité humaine grâce à d’autres rapports économiques et sociaux, est précisément la suppression de ces barrières que nous avons éprouvées les uns et les autres. Pour ma part, je l’éprouve particulièrement, car je me trouve constamment mêlé, par mon métier, à des milieux de jeunes ouvriers, d’apprentis ou d’ouvriers adultes : opposition entre gens qui travaillent de leurs mains et gens qui font métier de penser. Or, il est certain que ces barrières ne sont pas inéluctables et que l’épanouissement — je ne vous parle pas de métaphysique en ce moment, mais de faits concrets — de la personnalité peut être efficacement aidé. Beaucoup d’entre nous possédaient certainement en eux des aptitudes manuelles, des aptitudes artisanales qui n’ont pas été développées parce que notre formation a été exclusivement théorique. Les formes d’enseignement que l’on donne dans les sociétés, actuellement, développent en effet, chez les intellectuels, des aptitudes extrêmement spécialisées. C’est précisément, je le dis en passant, un des aspects intéressants, originaux, révolutionnaires même du Projet de réforme de l’enseignement qui a été conçu par Paul Langevin et qui est maintenant repris sous la direction d’Henri Wallon. Il se propose d’introduire en France, dans l’enseignement du second degré, des travaux manuels éducatifs pour tous les élèves, même ceux qui doivent devenir plus tard médecins, avocats, professeurs, bref, se consacrer aux professions « libérales ».

Et voyez-vous, cela est d’autant plus important, que c’est une tentative pour rendre à la personnalité humaine ce que Marx appelle le *polytechnisme*. Les vieux métiers unitaires de jadis, qui donnaient à l’homme de la joie au travail, éclatent. Le volume de la production se trouvera tel, nous en sommes absolument certains, dans quelques décades, que le travail productif sera une sorte de Service social réduit ; [424] l’homme n’aura que quelques heures de travail à faire, et par conséquent le problème des loisirs actifs et des loisirs épanouissant la personnalité deviendra un des problèmes essentiels de la culture humaine et de la civilisation de demain. Je vous le demande, peut-on justement reprocher aux marxistes et à Marx qui, dans le *Capital*, a écrit des pages profondes sur cette question de la réconciliation de l’homme avec lui-même par-dessus les barrières entre intellectuels et manuels, peut-on lui reprocher de ne pas avoir assez accentué l’importance de l’élément personnel ? Si nous voulons sortir des nimbes métaphysiques, si nous voulons nous placer sur le terrain concret des faits et des réalités de notre temps, il est absolument certain que le marxisme apporte une solution concrète au problème de la personnalité : réconciliation de l’homme avec lui-même par delà les barrières entre intellectuels et manuels, et, d’autre part, possibilité pour l’homme, dans la civilisation de demain, de s’épanouir grâce à un Service social qui maintiendra des métiers désagréables, monotones et répétés, mais permettra des loisirs constructifs où toute la personnalité se réalisera.

Julian Huxley, je vous l’ai dit l’autre jour, étant allé en Russie, racontait qu’il avait été frappé par ce qu’il appelait les « *soubotniki* », c’est-à-dire les loisirs actifs, ces seconds métiers que beaucoup d’hommes, là-bas, pratiquent en dehors du travail. Il disait qu’en Angleterre, d’une autre manière, il connaissait quantité de petits employés et de travailleurs qui, non satisfaits par leur métier de base, et doués d’aptitudes artisanales, faisaient des petits modèles, des travaux réduits.

On ne peut donc pas équitablement reprocher à Marx de ne pas avoir mis l’accent sur la personnalité humaine. Certains signes, apparus en Russie soviétique aujourd’hui, se retrouvent dans d’autres pays ; dans les projets de l’école française, on discerne une tentative pour « réconcilier l’homme avec lui-même ». M. de Ruggiero, bien qu’il ait nuancé sa pensée, a eu tort de conclure qu’en fin de compte cette condition des transformations économiques et sociales n’était pas indispensable pour moraliser et pour, en somme, *valoriser* les progrès techniques.

M. DE RUGGIERO : Pas suffisante.

M. FRIEDMANN : Vous avez dit « pas indispensable ».

J’en viens à certaines réflexions que M. Benda a émises hier et qu’il a reprises aujourd’hui, en déclarant au passage qu’il n’y avait, à son avis, pas de rapport entre le progrès technique et le progrès moral : Hier, M. Benda, vous avez pris deux exemples, qui sont les suivants, et je dois dire, qui m’ont surpris de la part d’un homme aussi averti que vous.

Voici ces deux exemples. D’abord l’émancipation des femmes, (et vous avez rappelé l’accession à la présidence de l’Assemblée nationale de Mme Madeleine Braun). Et ensuite les institutions ouvrières. Je ne voudrais pas insister. Cependant, il est évident, du point de vue de l’histoire scientifique — et M. Benda, vous vous réclamez des sciences — que l’émancipation des femmes est étroitement liée aux transformations [425] techniques, économiques et sociales. Que serait l’émancipation des femmes s’il n’y avait pas eu la première révolution industrielle et celles qui ont suivi ? En accentuant la division du travail social, en précipitant les besoins en main-d’œuvre, elles ont en somme attiré les femmes vers des métiers de plus en plus nombreux. D’autre part, la création du prolétariat, la puissance de la classe ouvrière ont accentué la force des revendications. Parmi les ouvriers, il y avait des travailleurs, hommes et femmes. Et, peu à peu, s’est produit l’accession des femmes aux professions libérales ; ainsi s’explique ce geste symbolique, qui vous a tellement frappé, et qui vous paraissait dériver d’un pur esprit : la présidence, par une femme, de l’Assemblée nationale française.

En ce qui concerne les institutions ouvrières, ma démonstration serait encore plus facile, et je vous répète que je suis surpris que vous, qui reprochez aux marxistes des abstractions métaphysiques, vous vous en soyez permis, et de telles, en face des réalités et des conclusions des sciences de l’homme.

M. BENDA : Ces accusations ne me semblent pas justes. L’émancipation des femmes ne date pas d’aujourd’hui, elle date des projets des ministères Duruy et Ferry, il y a plus d’un demi-siècle, lorsqu’ils ont fondé les lycées de jeunes filles et qu’ils ont rencontré une résistance acharnée. Il m’apparaît que le mouvement qui porta ces ministres à créer ces institutions n’avait rien à voir avec le progrès technique de l’époque qui, d’ailleurs, était médiocre. Il venait chez eux d’une immense générosité...

Ce n’était pas de la générosité de la part de Duruy, de fonder les lycées de jeunes filles ? Il m’apparaît que cela l’était parfaitement. C’était le sentiment d’une liberté qu’il estimait due non seulement à son sexe à lui, mais à l’autre. Encore une fois, il m’apparaît que ce mouvement est moral chez lui, et c’est quelque chose qui pouvait parfaitement exister indépendamment du progrès technique.

M. FRIEDMANN : Sans le progrès technique, ce serait demeuré chez lui un simple mouvement moral qui n’aurait pas eu de suite dans les institutions.

M. BENDA : C’est possible, mais l’origine fut l’existence chez lui d’une certaine moralité, et vous m’accorderez que, s’il est vrai que sans l’assentiment public il n’aurait pas réussi, je peux vous retourner le problème et vous dire que, sans son initiative privée, la chose ne serait peut-être pas advenue, du moins à cette époque.

M. FRIEDMANN : S’il ne l’avait pas prise, un autre l’eût prise.

M. BENDA : Il y a là preuve de personnalité morale.

Quant aux retraites ouvrières, je maintiens que la volonté qui les a créées — ou alors vous allez devenir extrêmement méprisant pour ceux qui les ont constituées, car votre idée serait qu’ils l’ont fait [426] simplement parce que le progrès technique les y a forcés — les ministres qui les ont faites, comme ceux qui ont fait les lois sur les syndicats, et, tout récemment encore, les congés payés, le repos hebdomadaire, l’école unique et toutes ces choses qui sont éminemment morales, l’ont fait par l’effet d’un sentiment moral, qui a peut-être coïncidé avec le progrès technique, mais qui n’en était pas du tout une conséquence nécessaire.

Maintenant un simple dernier mot au sujet de vos réflexions sur le fait que Marx n’a pas du tout nié la personnalité — je vous l’accorde très bien. Vous l’appuyez sur ceci qu’il a voulu la réconciliation entre l’élément manuel de l’homme et l’élément intellectuel, et vous donnez des exemples qui me semblent très heureux, à savoir l’acte par lequel aujourd’hui beaucoup de professeurs font entendre à leurs élèves qu’ils ne sont peut-être pas faits pour le développement intellectuel, mais que le manuel pourrait les orienter vers ce qui est vraiment leur destination. Cela a été dit d’un mot assez cruel, par mon ami Guéhenno, qui disait à sa classe d’environ quatre-vingts jeunes gens : « Sachez qu’il y en a peut-être dix ici qui sont aptes à suivre mes enseignements humanistes gréco-romains, mais que la plupart des autres feraient peut-être bien d’aller tout simplement poinçonner des billets dans le métro. »

M. LESCURE : La fin du dialogue qui vient de s’engager entre M. Friedmann et M. Benda me paraît marquer, reprendre un peu un point essentiel, que nous avions déjà abordé, et qui était qu’il s’agit, s’il y a une histoire, que cette histoire marque une direction sur les différents éléments matériels qu’elle comporte. Eh bien, je crois que, là-dessus, les marxistes eux-mêmes ne représentent rien sinon une direction de l’histoire.

D’autre part, M. Friedmann, à la suite de qui je m’inscris, a fait état de ce mot, que M. Benda a repris à l’instant, ce mot de Marx de réconciliation de l’homme avec lui-même. Je crois qu’ici, nous sommes exactement au centre du débat.

Cette réconciliation peut s’entendre dans deux sens. Il s’agit, dans une certaine perspective, de réconcilier l’individu avec les « autres » ; dans l’autre, de réconcilier deux parties de l’homme qui ont été plus ou moins séparées, soit de réconcilier l’homme avec lui-même. MM. Georg Luckacs et Karl Jaspers ont parlé ici même l’an dernier de l’homme déchiré.

Il est probable que, si le mot progrès a une signification, c’est cette réconciliation de l’homme avec lui-même, cette résolution du déchirement. Pour essayer de préciser le problème dans le même sens que M. Friedmann l’a posé, il faut peut-être dire que ce déchirement, on a voulu que certains marxistes le situent dans le fait que l’homme n’était jamais (selon les spiritualistes) qu’une sorte d’idée en relation avec la transcendance, mais qu’il oubliait totalement sa situation temporelle ; on a également prêté aux marxistes l’opinion que l’homme n’est qu’un élément social et rien d’autre. C’est à peu près ce que M. Benda a dit tout à l’heure. Je ne crois pas que ce soit la position marxiste et, en tout cas, si le terme « réconciliation » a un sens, c’est de réconcilier [427] les deux pôles de l’homme. C’est peut-être très exactement le problème. Je m’étonne que M. Benda, tout à l’heure, ait pu dire que la situation sociale n’avait aucune incidence sur la morale, ou en tout cas était d’un ordre totalement différent, parce qu’alors l’exercice de la morale devient une sorte de luxe, et, si le mot luxe a une signification, c’est bien une signification économique. Dans ce cas, je pense qu’il s’agit toujours d’en revenir à la « réconciliation » que signalait M. Friedmann.

LE PRÉSIDENT : La parole est à M. Prenant.

M. PRENANT : M. d’Ors, tout à l’heure, voulait nous ramener au débat qui avait été posé au début par M. Friedmann. Je crois qu’il avait raison. Mais vous avez vu que, très rapidement, la discussion s’est à nouveau engagée autour du marxisme. Je crois que ce n’est pas notre faute. Ce n’est pas nous qui en avons parlé ; c’est M. Benda qui en a parlé le premier. Je crois d’ailleurs que c’est une chose toute naturelle, tout simplement parce qu’en fait, dans la société actuelle, le marxisme est au centre des préoccupations de tout le monde, et c’est ce qui ressort de tout l’ensemble de ces entretiens.

Alors, en ce qui concerne le débat posé par M. Friedmann, je déclare que nous sommes entièrement d’accord avec ce qu’il a dit, dans ses grandes lignes, mais je crois qu’il s’est fait, à nouveau, une idée un peu déformée du marxisme lui-même, quoiqu’il ait dit qu’il en parlait de l’intérieur. Nous sommes entièrement d’accord, par exemple, avec le fait que des problèmes très importants d’ordre social et d’ordre moral (celui posé, par exemple, par le cinéma) peuvent se poser aussi en U.R.S.S., par exemple, mais d’une façon différente de la façon dont ils se posent dans les pays capitalistes.

Ces problèmes, s’ils n’ont pas été étudiés déjà en Union soviétique, parce qu’il y a beaucoup de problèmes à y étudier, méritent maintenant d’être mis à l’étude.

Quant au marxisme, moi aussi je vais être obligé d’en reparler, très rapidement, et sur certains points seulement, pour répondre à quelques-uns de ceux qui en ont parlé.

D’abord à M. Benda, puisque c’est lui qui a commencé. Il nous a reproché d’avoir la logique de tout le monde, d’avoir la logique de l’épicier du coin et de perdre toute espèce d’originalité. Ma foi oui ! Je veux bien ! La logique de tout le monde ? Elle n’est pas si mauvaise après tout. De temps en temps, elle mérite bien d’être un peu rectifiée, il faut lui donner quelques principes qui longtemps lui ont manqué et qui ont été expliqués par Marx, par le matérialisme dialectique, quelques principes qui consistent essentiellement à dire : Il ne faut pas croire que les choses dureront toujours comme elles sont. (Tout homme d’action le sait bien.) Ou encore qu’il ne faut pas tenir compte uniquement des objets considérés en eux-mêmes, sans leurs rapports avec le monde extérieur ; c’est une chose aussi qui paraît assez naturelle. Maintenant, qu’il faille l’affiner pas mal... Je m’en fais une gloire, que ce soit une logique du bon sens.

[428]

M. BENDA : Ce n’est pas ce que vous dites d’habitude.

M. PRENANT : Nous disons que nous apportons la conscience de la pensée dialectique. Marx dit expressément qu’un savant, quand il fait des recherches et qu’il veut les ordonner, les coordonner entre elles, et aussi avec les recherches des autres, en restant sur le terrain scientifique, pense, nécessairement, dialectiquement.

M. BENDA : Comme tout le monde ?

M. PRENANT : Pas comme vous, M. Benda... Et il dit qu’il vaut mieux apporter la conscience de la pensée dialectique au-devant des faits plutôt que d’attendre que les faits vous imposent la pensée dialectique. Et dans le domaine de la société, nous pensons que cela a une très grande importance, qui touche au fond du débat. A l’heure actuelle, nous sommes empêtrés dans la situation, tout le monde le sent bien, nous sommes profondément empêtrés. Est-ce que nous allons nous laisser aller là-dedans au hasard, flotter comme des chiens crevés, sans savoir exactement où nous allons, avec simplement des pensées, très élevées sans doute, mais très éloignées de la réalité, et qui ne se traduisent pas par grand-chose — je ne dirai pas « par rien du tout », et je répondrai tout à l’heure à M. Spœrri là-dessus.

Nous pensons, nous, qu’il y a moyen, justement, de porter au-devant de ces faits la conscience de la pensée dialectique, que c’est de cette façon, en connaissant l’histoire humaine, en voyant comment elle évolue, que nous pouvons essayer de nous insérer normalement dans cette histoire humaine et d’éviter à l’humanité énormément de difficultés, de tracas, de phases très pénibles à traverser.

M. BERDIAEFF : Je voudrais dire seulement que la logique dialectique de Hegel n’est pas du tout la logique du bon sens. C’est une autre. Elle n’est pas la logique d’Aristote.

M. PRENANT : C’est précisément dans la mesure où Marx, instruit par la dialectique de Hegel, s’en est écarté, qu’il est entré dans la dialectique du bon sens.

M. BENDA : Qu’est-ce que c’est, la dialectique du bon sens, plutôt que de dire « la simple logique » ?

M. BERDIAEFF : L’épicier n’aime pas les contradictions.

M. PRENANT : Justement, nous avons introduit les contradictions et nous aimerions apprendre à l’épicier à penser ainsi, et lui dire, par exemple, que sa prospérité ne durera pas toujours et qu’il faut, dès à présent, en tirer les conclusions politiques elles-mêmes.

[429]

M. BENDA : Il n’y a aucune contradiction. Il y a le fait de constater un état actuel et puis un autre. C’est toute la question ; c’est une affaire de mots.

M. PRENANT : Non. Tout n’est pas mots dans le monde, M. Benda, il y a des réalités autres que les mots.

M. BENDA : Pourquoi employez-vous un mot particulier ? Vous avez vos raisons, dites-nous-les !

M. PRENANT : Nous ne faisons pas de l’étymologie ou de la linguistique.

M. BENDA : Voulez-vous me permettre une définition du matérialisme dialectique de Plekanov, ou bien celle de M. Lefebvre ; je vous demande la permission de les retrouver tout à l’heure.

M. PRENANT : Vous disiez que, de ce fait que nous adoptons la logique de tout le monde, nous perdons toute espèce d’originalité. Oui, je veux bien. Est-ce que vous recherchez spécialement l’originalité ?

M. BENDA : Mais alors, on n’a pas besoin de vous.

M. PRENANT : Je constate une chose ici, et je suis obligé d’y revenir, nous avons été trois marxistes à parler : MM. Haldane, Hervé et moi, avec des formes différentes, comme vous avez pu le constater, nous sommes arrivés aux mêmes conclusions, parce que nous nous servions d’un même mode de penser qui était le mode de penser dialectique. A côté de cela, vous avez entendu beaucoup d’orateurs et de penseurs tout à fait remarquables, qui étaient idéalistes, spiritualistes, et vous pouvez constater qu’ils avaient une originalité telle qu’il n’y en a pas deux qui ont conclu la même chose. Ceci est bien si on se plaît dans ces jeux, mais nous, nous pensons qu’il y a autre chose à faire que des jeux verbaux.

M. BENDA : La voici, la définition de Plekanov : « Dans la mesure où des combinaisons données restent, ces mêmes combinaisons, nous devons les apprécier selon la formule : oui est oui, non est non, A est A, B est B. » Voilà la logique de tout le monde ; mais alors, voici la sienne : « Dans la mesure où elles se transforment et cessent d’être elles-mêmes, nous devons faire appel à la logique de la contradiction, il faut que nous disions : Oui, elles existent et elles n’existent pas. »

Et voici ma réponse : Toute la question est de savoir ce qu’on entend par les mots *se transforment*. Voulez-vous parler d’une transformation continue, c’est-à-dire qui ignore toute fixité, ne fût-ce qu’un instant ? Alors, en effet, le principe d’identité « A est A » ne joue plus, et c’est la logique de la contradiction qui s’impose. J’aimerais beaucoup, encore une fois, qu’on m’en donnât un exemple. Ou bien voulez-vous parler [430] d’une transformation *discontinue*, où un état considéré comme semblable à lui-même pendant un certain temps passe à un autre considéré sous le même mode et infiniment rapproché du premier ? La pensée alors persiste à relever du principe d’identité. Nous n’avons pas à dire : « les choses existent et elles n’existent pas », mais « elles existent et d’autres ensuite existent », lesquelles, d’ailleurs, ne nient pas nécessairement les premières. Or, cette transformation discontinue est la seule qu’envisage la raison, je dirai même le langage, par la bonne raison que l’essence de la science, c’est d’introduire — arbitrairement, mais cet arbitraire est la nature même de la science — de la fixité dans le changement, d’insérer, selon la célèbre formule de Meyerson, de l’identité dans la réalité. Or, cette fixité, même temporaire, est ce que vous niez.

M. PRENANT : M. Benda, je me suis demandé si le texte était de vous ou de Plekanov.

M. BENDA : La première partie est de Plekanov et j’ai terminé par ma réponse.

M. PRENANT : Mais je me demandais si la seconde partie n’était pas encore du Plekanov. Parce que tout de même, M. Benda, il y a un mémoire de Plekanov qui est intitulé *Des sauts*, et le saut est généralement quelque chose de discontinu.

M. BENDA : Alors, si vous admettez les sauts, vous ne pouvez plus parler du devenir en tant que devenir, car le saut passe d’un arrêt à un autre arrêt.

M. PRENANT : Il est bien entendu que l’évolution, dans le sens marxiste, est une évolution discontinue à cause des sauts, parce que nous ne parlerions pas de révolution dans l’historique. On n’a jamais dit qu’on voulait coïncider avec le devenir historique, car le devenir est contradictoire, alors pour coïncider, il faut être d’un côté. Vous me dites coïncider avec le devenir historique. Je vous oppose cette chose précise que le devenir historique se fait par luttes internes, lutte de classes, lutte de partis, lutte d’idéologies. Pour coïncider avec le devenir, il faut être d’un des partis, d’un des côtés, donc il y a toujours choix nécessaire.

M. BENDA : C’est ce que vous a dit très bien M. Berdiaeff. Vous confondez le devenir de la matière, et l’*idée* que vous prenez de ce devenir ; idée qui, elle, n’est pas un devenir. Les citations que j’ai données sont prises dans Henri Lefebvre et dans Maublanc. J’ai d’ailleurs d’autres textes similaires à vous lire si vous le souhaitez.

LE PRÉSIDENT : Nous ne pouvons pas prolonger le débat.

M. PRENANT : Monsieur, il y a un point que je dois relever. C’est l’affirmation de M. Benda que nous prenons la même position mystique que Bergson dans l’évolution créatrice. C’est absolument [431] faux. Bergson, dans l’évolution créatrice, qu’a-t-il fait ? Deux choses : D’une part une critique du matérialisme mécaniste qui est, à notre avis, une critique excellente et qu’il a eu seulement le tort de ne pas porter plus loin, parce qu’il l’a appliquée simplement à la vie, tandis que nous, nous pensons qu’elle est applicable aussi dans d’autres conditions au monde inanimé lui-même. Par conséquent, là-dessus, nous sommes d’accord.

Ce que nous reprochons gravement à Bergson, et ce qui fait son mysticisme, c’est que vous cherchez vainement une conclusion positive, transformable en une expérience quelconque. C’est cela qui fait son mysticisme, et c’est cela que nous lui reprochons.

J’ai écrit quelque part — Langevin me le reprochait, parce qu’il estimait que Bergson était plus bas que cela, et que je faisais la part trop belle à Bergson — j’ai écrit qu’il était le moule en creux du matérialisme dialectique. Je répète que Langevin trouvait que je lui faisais la part trop belle.

Ensuite, M. Benda nous a parlé des rapports entre les phénomènes économiques, les phénomènes sociaux, les phénomènes moraux, en nous disant que nous admettions qu’ils coïncidaient ou qu’ils devaient coïncider.

M. BENDA : Je n’ai jamais dit que vous aviez dit cela ; j’ai dit que vous prétendiez coïncider avec le devenir en tant que devenir.

M. PRENANT : En tout cas, il ne faut pas oublier que ce sont tous des phénomènes qui évoluent, et la question est de savoir s’ils évoluent avec la même vitesse, s’ils s’influencent.

Nous pensons profondément que l’évolution des faits techniques influence les autres, mais qu’elle ne les influence pas tout de suite, pas immédiatement ; ils ne se mettent pas immédiatement en équilibre, sans cela nous n’aurions pas à nous poser la question d’une crise à l’époque actuelle. Comme ils évoluent à des vitesses différentes, il arrive qu’ils soient décalés, les uns par rapport aux autres, qu’il y ait alors des difficultés, des contradictions internes, des crises.

M. BENDA : Vous entendez bien que si ce n’est pas immédiat, ça arrivera un jour. Et c’est ce que je n’accepte pas.

M. PRENANT : Nous admettons que, si on connaît le sens du développement historique, on peut plus facilement s’insérer dans un certain sens de ce développement.

M. BENDA : Ce sens du développement, vous le connaissez ?

M. PRENANT : Il nous est donné par ce développement technique au cours duquel tout le monde pense ici. Il nous est donné par le rapport de l’homme avec le milieu extérieur, le rapport de la société humaine avec le milieu extérieur.

[432]

Ensuite, je voudrais dire quelques mots au sujet de l’intervention très intéressante de M. Berdiaeff. Je le remercie d’avoir posé aussi nettement que nous avons un élément moral très fort et peut-être plus fort qu’il ne faudrait ; parce que, jusqu’à hier, on nous le contestait : pas M. Berdiaeff, ni certains autres orateurs, mais de tous côtés on nous le contestait. On niait totalement que nous ayons une morale quelconque. Aujourd’hui, M. Berdiaeff nous dit que nous en avons une trop forte. Prenons une moyenne, et laissons la question de côté.

Ensuite, M. Berdiaeff nous a dit : Le matérialisme dialectique ne peut pas exister ; et il nous l’a montré. Je veux bien le suivre dans son raisonnement ; qu’il y ait peut-être en effet une certaine contradiction dans les termes, c’est possible. Qu’est-ce que ça peut nous faire ? Ça nous est complètement égal. Le terme de matérialisme, M. Berdiaeff le sait aussi bien que moi, est venu là parce que Marx, se détachant de la dialectique d’idéalisme de Hegel, a éprouvé le besoin de marquer fortement ce détachement et il s’est qualifié de matérialiste dialecticien. Il s’est en outre inspiré pour cela des matérialistes du passé, en particulier des matérialistes du XVIIIe siècle et de Feuerbach, et c’est ainsi qu’il a adopté la position qu’il a qualifiée de matérialisme dialectique.

Qu’est-ce que ça peut nous faire à cet égard ? Mais il y a une différence énorme entre le fait de dire que le terme matérialisme dialectique est peut-être discutable, et le fait de dire, comme l’a fait M. Berdiaeff, que le matérialisme dialectique ne peut pas exister. Car alors, je rappellerai à M. Berdiaeff cette anecdote, peut-être apocryphe, qui vient de son pays : Un paysan russe va un jour à la ville, et il se rend au Jardin zoologique où il voit un chameau, le considère pendant quelques instants, un peu stupéfait, et dit : « Cet animal n’est pas possible ». M. Berdiaeff nous a dit à peu près la même chose. Le matérialisme dialectique, il est là, devant lui, non seulement par des théoriciens mais par une construction gigantesque qui en est inspirée, et il nous dit : Cet animal n’est pas possible.

Et maintenant, je voudrais dire deux mots à propos de l’intervention de M. Spœrri. Il nous a beaucoup intéressé. M. Spœrri a parlé de transcendance, il nous a attribué le terme de transcendance. Nous n’avons jamais dit cela. Mais Hervé dira tout à l’heure quelques mots de la transcendance, parce qu’il est infiniment plus philosophe que moi.

M. Spœrri nous a dit nous apporter des expériences. Il nous a apporté une expérience. Je ne nie pas qu’elle soit très intéressante. Il me permettra cependant de lui dire qu’à l’heure actuelle, elle est encore limitée. Je ne dis pas qu’elle ne soit pas très intéressante, je ne dis pas que M. Spœrri et ses amis ne puissent pas la développer. Lorsqu’elle sera concluante, nous serons amenés à réviser certains points peut-être. Seulement, je dois lui rappeler une chose, c’est que, dans le passé, il y a eu bien d’autres tentatives d’idéalistes, faites dans le même sens, peut-être pas exactement, peut-être pas avec les mêmes forces morales, mais bien des tentatives idéalistes dans le même sens. Il y a eu toutes les tentatives de réalisation du socialisme utopique. Il y a eu les tentatives du fouriérisme, par exemple, des colonies qui ont été s’établir très loin [433] des centres du capitalisme, pour essayer de s’instituer suivant les principes du communisme utopique. Et qu’est-ce qu’il en reste, à l’heure actuelle ? Rigoureusement rien. Pourquoi ? Nous estimons, nous, que c’est parce qu’elles ne tenaient pas compte des lois de l’histoire, et parce que ces tentatives extrêmement généreuses se sont faites dans les cadres du régime capitaliste qui les a brisées, qui les a étouffées, qui les a modifiées jusqu’à ce qu’on ne reconnaisse plus rien de la pensée des fondateurs. Et je voudrais vous indiquer, à ce sujet une expérience dont j’ai dit un mot l’autre jour.

Je vous ai parlé du Mexique, en 1938, quand j’y suis allé. On était, dans ce pays, dans une grande période de réforme qui était appuyée sur un parti tellement puissant qu’on pouvait dire qu’il en était dictatorial, le parti de la révolution mexicaine. Le président du Mexique était le Président Cardenas, qui, j’en suis sûr, était plein de bonne volonté. A ce moment-là, il avait même entrepris la lutte contre des capitalistes étrangers, les plus puissants, à propos de la nationalisation des pétroles, qui s’imposait là-bas. Il avait entrepris une lutte extrêmement âpre contre le capitalisme américain, et plus encore contre le capitalisme britannique. On avait fait même confiance largement aux forces ouvrières syndicales. Le parti de la révolution mexicaine travaillait en accord avec le parti communiste mexicain. Je l’ai dit l’autre jour, des raffineries avaient été transformées en coopératives. Je les ai visitées moi-même, je les ai vues, et tout cela avait l’air de marcher très bien. Et puis, à l’heure actuelle, si je suis bien renseigné — je n’y suis pas retourné depuis — il ne reste rien de tout cela. Pourquoi ? Parce que le gouvernement mexicain, quoique dictatorial ou à peu près, en tout cas extrêmement puissant, n’a pas lutté contre le régime capitaliste, il ne l’a pas brisé, il s’est contenté des nationalisations les plus indispensables dans les pétroles, il s’est contenté de quelques organisations coopératives, qui partaient d’un excellent sentiment, et je suis persuadé que le Président Cardenas était extrêmement sincère, seulement il n’a pas brisé avec le système capitaliste qui l’a brisé rapidement et, si je suis bien informé, à l’heure actuelle, le Mexique est une semi-colonie américaine, avec tout ce que cela comporte au point de vue des problèmes qui nous intéressent ici.

Voilà ce que je voulais répondre à M. Spœrri. Et, dans ces conditions-là, je constate qu’ici, personne, jusqu’à présent, n’a apporté en face de nos expériences des expériences qui soient comparables. On a apporté une expérience qui est intéressante, mais pas des expériences qui leur soient comparables et qui permettent les mêmes possibilités, du moins en espérances.

M. SPŒRRI : Une seule phrase. Je voudrais seulement lire la phrase finale d’un petit article que j’ai écrit pour ces Rencontres, dans la revue *Suisse contemporaine*, intitulé « La méthode dialectique dans les Pensées de Pascal », où je montre d’abord l’analogie qu’il y a entre la dialectique matérialiste d’aujourd’hui et celle de Pascal, et où, à la fin, je tâche de définir un peu la différence. Je dis : « La question [434] reste ouverte de savoir laquelle des deux dialectiques ira le plus loin. » Ce n’est pas aujourd’hui que nous pouvons décider cela, M. Prenant. « Laquelle des deux sera capable de construire un monde plus humain, c’est-à-dire une communauté fondée sur la justice et non sur la force, animée par l’amour et non pas par la cupidité. C’est l’histoire qui le dira. »

M. PRENANT : Nous sommes d’accord sur ce point.

LE PRÉSIDENT : Mlle Davy a la parole.

Mlle DAVY : Personnellement j’aimerais mieux parler demain, car ce que j’aurais à dire n’a aucun rapport avec ce qui a été dit au cours de cet entretien.

Je voulais faire deux reproches :

A ce congrès, on a uniquement parlé du marxisme. Et, en effet, il fallait bien parler du marxisme puisque cette question venait à l’intérieur même du programme posé : progrès technique et progrès moral. Cependant, deux choses m’ont étonnée. La première est celle-ci :

C’est que les hommes qui s’opposaient au marxisme flirtaient, faisaient de la coquetterie avec le marxisme, l’accompagnaient jusqu’à un certain point, et puis après reculaient, à la façon peut-être, il faut bien que je puisse vous distraire, à la façon d’un homme qui accompagnerait une femme se promener et qui lui dirait : « Vous m’êtes très sympathique et si vous étiez brune, je vous accompagnerais toute votre vie. » La femme pourrait répondre : « Je puis me teindre, me décolorer. » Le marxisme répond : « Je reste moi-même. »

Or, jusqu’ici, seuls les marxistes se sont présentés comme des « durs ». Alors vous pouvez dire : Et les non-marxistes, les spirituels, ceux qui ont une idéologie, n’ont-ils donc rien à présenter, n’ont-ils aucune expérience à formuler ? M. Spœrri livre une expérience ; je connais trop peu le groupe du Réarmement moral pour en parler. Mais je pourrais dire encore : N’y a-t-il pas un point central sur lequel on pourrait se rencontrer ? N’y a-t-il pas une base, une source autour desquelles on pourrait se retrouver ?

Personnellement, je suis chrétienne, bien que « non pratiquante ». Quand je vois la question des valeurs spirituelles abordée, je pense ceci : On a parlé, à propos des valeurs spirituelles, de l’apport grec, de la pensée grecque. Cette crise que nous vivons, qui est une crise économique, sociale, politique, est une crise concernant avant tout les valeurs spirituelles. Cette crise qui concerne l’esprit européen, n’est-elle pas autre encore ? Cet esprit européen que nous réalisons, dans lequel nous sommes insérés, a-t-il une seule source ? Prend-il sa valeur à un seul point de départ ? Est-il issu d’une seule pensée ? Sommes-nous seulement des enfants d’Athènes ? Je ne le pense pas. Or, ici, on a oublié une chose qui me semble essentielle, les spiritualistes en particulier, ceux qui se disent idéologiques, ont oublié que l’esprit européen a deux bases, deux sources, non seulement l’esprit grec, mais aussi la pensée juive.

Or, les chrétiens n’ont qu’à revenir à leur base ; s’ils trouvent que le [435] fleuve, dans son cours, est pollué, qu’ils remontent aux sources, qu’ils remontent à la Bible, à la pensée juive. Or, nous voyons dans la Loi mosaïque une loi qui non seulement concerne les choses spirituelles, qui non seulement vise la valeur de l’homme dans son rapport avec Dieu, mais aussi concerne les choses les plus élémentaires, les questions d’hygiène, par exemple, de la vie pratique de famille, de propriété. Pourquoi ne pas revenir à la Bible pour retrouver le sens des valeurs spirituelles ?

Je ne suis pas protestante ; je ne suis pas juive. Je parle d’autant plus librement de la Bible que les catholiques la connaissent mal. Mais c’est parce que je suis chrétienne, chrétienne sans aucune distinction, c’est parce que je suis chrétienne que je suis revenue à la pensée juive et c’est là que j’ai trouvé tout un soubassement qui m’a aidée à comprendre les valeurs spirituelles authentiques.

Les marxistes peuvent nous reprocher avec beaucoup de raison d’être des hommes qui ont renoncé. Le spiritualisme s’est abâtardi. Il s’est abâtardi non parce qu’il n’est pas réel, mais il s’est abâtardi dans nos mains, dans nos propres mains qui ne peuvent plus modeler, et non pas par le mode du point de départ, qui comporte des valeurs réelles.

Si les spiritualistes ont quelque chose dans la peau, qu’ils disent ce qu’ils ont dans la peau. Sinon on a tué Dieu et on l’a remplacé par le néant !

M. BERDIAEFF : Je veux répondre à M. Prenant au sujet du matérialisme dialectique. Il a dit : « Ce n’est qu’au fond une contradiction dans les termes, mais cela ne nous intéresse pas. » Je ne dirai pas que sa réponse ne m’a pas satisfait, mais je dirai qu’elle ne peut pas le satisfaire lui-même. Parce que si nous nous plaçons à un point de vue dialectique — et je crois qu’il faut le faire, je tiens beaucoup à la dialectique — le mouvement vient des contradictions. S’il y a dans le matérialisme dialectique une contradiction, c’est que cette contradiction vient d’un mouvement de la pensée, et alors il faut vous dire que le matérialisme dialectique sera supprimé par ce mouvement, supprimé dans le sens hégélien. C’est-à-dire qu’il y a quelque chose du passé qui entre dans l’avenir. Mais en même temps, il sera supprimé. Je crois que M. Prenant ne voit pas cela. Il ne voit pas le danger des contradictions et, à mon avis, il y a une contradiction terrible ces derniers temps. Je la vois plus peut-être dans la pensée russe que dans les autres pensées. Ce n’est plus le matérialisme, ça ne ressemble pas au matérialisme, à ce qu’on appelait ainsi.

Je ne comprends pas pourquoi, tout de même, M. Prenant trouve que cette contradiction n’est pas une chose intéressante. Je crois au contraire que c’est une chose très intéressante qui arrive à la pensée marxiste.

Je voudrais encore dire seulement un mot à M. Friedmann, à propos de la personne humaine. Je crois que le grand problème n’est pas là où il l’a posé, que le problème central, le problème le plus important de notre époque est celui-ci : Où est la conscience morale ? Est-elle placée [436] dans l’homme même, dans sa profondeur, ou dans la collectivité à laquelle il appartient ? Ce sont deux points de vue très différents certainement, parce que si vous adoptez le point de vue de la conscience morale qui est placée dans la collectivité, alors les résultats seront tout à fait différents que si vous adoptez le point de vue d’une morale qui vient de l’intérieur de l’homme et qui peut juger la collectivité même. Parce que la collectivité même ne reçoit un sens moral, un sens spirituel, une valeur, que si l’homme a fait ce jugement sur la collectivité. S’il dépend dans son jugement complètement de cette collectivité, je parle de toutes les collectivités qui ont existé dans l’histoire, et pas des collectivités de nos jours seulement, alors tout cela est différent.

M. CAMPAGNOLO : Je pense comme d’autres que nous avons eu tort de placer au centre de notre débat le marxisme, et je crois qu’il n’était ni utile, ni opportun, ni inévitable de le faire. Toutefois, je comprends très bien pourquoi on a glissé à cette question : c’est que le marxisme se présente comme une solution du problème social en général, et comme, à mon avis, on n’a pas posé assez bien le problème du rapport entre la technique et la morale, on a été tenté de voir dans cette solution la solution qu’on cherchait. En réalité, ce n’était pas réglementaire.

Nous savons qu’ici différentes thèses ont été soutenues en ce qui concerne le rapport entre la morale et la technique. Pour n’en prendre que quelques-unes, nous savons que certains ont soutenu que la technique est une menace pour le développement moral, pour le progrès moral. Pour ceux-là, évidemment, la solution marxiste est rejetée avant d’être discutée.

A mon avis, il aurait fallu d’abord trouver un terrain d’entente en ce qui concerne la nature du problème du rapport entre technique et morale. Et après, on aurait pu envisager les différentes solutions possibles de ce problème, en tête desquelles il y a évidemment le marxisme. Je crois que la raison principale des difficultés que nous avons rencontrées réside dans le fait qu’on n’a pas spécifié la nature essentielle du rapport. Non pas le rapport concret tel qu’il se présente socialement, historiquement, mais la nature essentielle du rapport. Il y a eu, de temps à autre, des affirmations qui m’ont paru reconnaître cette nature, telle que je la conçois, et telle que je l’ai très rapidement exprimée lors d’un débat.

Je pense que la technique ne doit pas être considérée comme quelque chose qui est en dehors de la morale, que la technique, dans son expression concrète, dans ce que nous la voyons être, dans sa réalité actuelle, est une expression de la vie morale de notre époque. Nous avons confondu trop souvent, dans ces débats, la technique comme possibilité abstraite de création des formes avec sa réalité, c’est-à-dire avec la technique que nous employons, la technique dont nous nous servons dans notre vie quotidienne. C’est pour cela que, tantôt on nous disait que la technique constitue un véritable progrès, un enrichissement de l’humanité, tantôt au contraire on la considérait comme un terrible ennemi.

Sur ce point aussi, on peut facilement expliquer, à mon avis, pourquoi on rencontre tant de difficulté à donner un sens précis à l’idée du social. [437] Et par là, je rejoins la question posée ce matin, qui aurait très bien pu être le point de départ de cette discussion : L’élément social, à mon avis, a un aspect de vérité, mais en réalité, il complique à nouveau le problème, parce que cet élément social, pour être moralisant, pour permettre à la technique de devenir morale, doit à son tour être l’expression d’une volonté morale, authentiquement morale, positivement morale. Et je crois que M. Berdiaeff dans ce sens s’est exprimé très justement quand il a dit que la morale — si j’ai bien compris — était déjà dans le social, et qu’il fallait voir lequel de ces mouvements précédait l’autre. Si on pense que la technique est par elle-même l’expression d’une certaine mentalité, d’une certaine vie morale, qu’elle est déjà la réalité sociale et morale en acte, alors évidemment cet élément intermédiaire entre une moralité et la technique n’est pas nécessaire. On n’a pas besoin de rapprocher les deux termes, parce que les deux termes sont, dès le commencement, unis. Il me semble que l’un est l’expression concrète de l’autre, c’est-à-dire que la technique est l’expression concrète de la morale.

Je pense donc que si on limite le problème à notre technique, telle que nous la connaissons, nous pouvons facilement nous rendre compte que les défauts, les inconvénients que nous attribuons à la technique en général appartiennent en réalité à cette technique particulière qui est l’expression d’une moralité dominante en ce moment. Par conséquent si nous voulons moraliser, pour ainsi dire, la technique, nous devons moraliser la morale, s’il m’est permis d’exprimer ma pensée de cette manière, et il est possible de dire moraliser la morale si on pense que la morale est ouverte à toutes les possibilités, c’est-à-dire que la morale comprend le choix du bien et du mal. Il y a donc là action morale négative et action morale positive. (Je ne peux pas nuancer davantage ma pensée à cause de mon mauvais français.)

Je pense donc que si nous voulons vraiment arriver à cette moralisation de la technique, il faut que nous moralisions notre vie. Et maintenant, que peut signifier « moraliser la vie » si nous admettons que la morale est le trait distinctif, caractéristique de l’homme ? L’homme ne peut jamais ne pas être moral. C’est pourquoi je trouve très juste l’affirmation de M. Benda quand il soutient qu’il n’est pas question de créer la morale par un progrès de la technique. L’homme est moral inéluctablement, par nécessité ; sa réalité morale ne dépend en rien de l’extérieur.

Cependant, si nous considérons la morale en tant que réalité intérieure, comme le devoir de créer pour le prochain, pour les autres, et dans la mesure du possible pour chacun, les conditions nécessaires à son développement, à l’épanouissement le plus complet de sa personnalité, si nous la définissons de ce point de vue, et si nous considérons la moralité comme sa conséquence directe, et même comme sa dépendance étymologique, en pensant à « moralité » comme nous pensons à « mœurs », quand nous sommes en présence des conditions sociales favorables au développement des individus, alors nous voyons qu’il y a un rapport concret, réel, historique, inévitable. Je voudrais éviter le mot d’essentiel qui viendrait facilement sur mes lèvres.

[438]

Entre cette morale individuelle et la moralité, on voit le rôle que peut avoir ce qu’on appelle, dans un sens religieux, la tentation. Si nous vivons dans un milieu où les tentations se multiplient, les risques de manquer à notre devoir moral augmentent. Et si nous considérons la moyenne des réactions morales — qui est, au fond, le problème qui nous intéresse, parce qu’il ne s’agit pas du problème individuel — il faut reconnaître qu’il y a des milieux qui sont plus moralisants et des milieux qui le sont moins. C’est pourquoi je disais que la morale peut être moralisante ; la morale comme moralité, vis-à-vis de la morale individuelle. Lorsqu’il vit sous l’empire de la tentation — et sous le mot de tentation je considère la peur, la misère, l’ambition, les possibilités d’enrichissement trop rapides — l’homme, qui par nature résiste peu aux tentations, a un terrain moralement bas.

Or, qu’est-ce que la technique a à faire dans tout cela ? Il est évident que si nous espérons tirer l’homme des difficultés dans lesquelles il se trouve, c’est-à-dire réaliser un progrès moral, par des conditions personnelles, c’est-à-dire en stimulant les forces morales intérieures, la cause sera certainement perdue. Pendant deux mille ans, la religion chrétienne, s’adressant aux forces individuelles, n’a pas réussi à faire des choses qui nous satisfassent suffisamment. C’est pourquoi la solution marxiste s’impose à notre attention, elle s’impose parce qu’elle reconnaît l’influence énorme des conditions réelles, matérielles, sociologiques en général, parce qu’elle embrasse tout, et parce qu’elle s’oppose à la solution qu’on peut appeler celle de l’individu — à la solution « jasperienne », pour nous référer aux conférences de l’an dernier. Dans son for intérieur, on ne fait pas de grands miracles, lorsqu’on se trouve dans un monde où il y a trop d’embûches de caractère moral. C’est pour cela que nous en sommes arrivés à considérer la question du marxisme en en oubliant même notre thème. Mais alors, la solution marxiste entre tout à fait dans notre débat, si nous passons du premier acte de notre programme, c’est-à-dire du problème du rapport entre la technique et la morale à la solution de ce problème, c’est-à-dire à sa solution pratique, concrète, une fois acceptée la nature du rapport.

En ce qui me concerne, je propose que l’on considère la technique telle que nous la connaissons, et non pas comme une possibilité abstraite, et nous pouvons condamner cette technique. Je ne dis pas entièrement, car il faudrait condamner l’homme tout entier. Notre technique reflète, comme on l’a dit, la cupidité, l’avidité, etc., mais elle reflète aussi des volontés bonnes, et c’est pour cette dernière raison qu’on a pu facilement dire que la technique a libéré l’homme de beaucoup de maux, et c’est pourquoi M. Haldane a pu dire, à un certain moment : « La guerre a tué trente millions d’hommes, mais les sérums contre je ne sais plus quelle maladie en ont sauvé beaucoup plus. » Cette comparaison peut évidemment signifier que, dans l’ensemble, l’humanité continue à vivre, à être égale à elle-même, c’est-à-dire en partie bonne et en partie mauvaise.

Mais le problème n’est pas résolu. Si nous voulons lui apporter une solution, nous devons considérer quelles sont les idéologies sociales qui pourraient aider l’homme à créer les conditions dans lesquelles la tentation [439] serait diminuée afin que le progrès moral puisse se poursuivre dans un milieu toujours plus favorable à l’épanouissement de l’homme, lequel reste tout de même responsable de tout.

Par souci de brièveté, je conclurai ici, sauf si quelqu’un demande des éclaircissements plus amples.

LE PRÉSIDENT : Je donne la parole à M. Hervé.

M. HERVÉ : Je veux faire trois observations. La première a trait à cette idée que le marxisme n’est pas un matérialisme. Je rappellerai à ce propos que Marx, dans sa jeunesse, avait pensé appeler sa philosophie le réalisme dialectique. Si M. Berdiaeff veut considérer qu’il y a, selon ses conceptions philosophiques propres, d’une part un matérialisme qu’il définit selon ses propres idées, d’autre part, un idéalisme qu’il définit selon ses propres critères, je n’y vois pour ma part aucun inconvénient. Seulement je constate que, pour faire entrer le marxisme dans ce qu’il appelle idéalisme, il le tord tout de même un peu. Mais nous aimons tout de même mieux être pris pour des idéalistes que pour des robots. Et, quand M. Berdiaeff parle comme il le fait, nous ne pouvons nous empêcher d’avoir de la sympathie pour cette manière dont il se conduit à notre égard. J’oserais croire que, même là, il y a un fait moral.

Deuxièmement, la question de transcendance. Au cours de ces entretiens, on nous a opposé souvent le fait de la transcendance. Mounier a parlé transcendance, M. Spœrri, M. Berdiaeff, même Lescure, M. Raymond hier, nous ont opposé la transcendance. A ce sujet, je ferai une première constatation. Je suis sûr que les transcendances de MM. Berdiaeff, Benda et Lescure doivent être assez différentes. On a eu parfois l’impression que, lorsqu’on opposait leurs transcendances à notre philosophie, c’était comme pour avoir une sorte de sécurité morale, de mettre des barrières autour de l’homme, tandis que nous, nous étions livrés à l’arbitraire et au social. Je fais là une simple constatation.

M. Benda qui croit en un transcendant et moi qui n’y crois pas, nous sommes souvent, sur le plan de la morale pratique dans le domaine social et politique, d’accord. Par contre, il y a d’autres philosophes qui peuvent très bien être d’accord sur le plan philosophique, même dans l’analyse du marxisme. Je ne connais pas les opinions de M. Spœrri, mais je suis sûr que, sur le plan de la morale pratique, nous pourrions voir des divergences plus profondes. Par conséquent, je ne crois pas que l’on puisse déduire d’un transcendant automatiquement et en toute sécurité les commandements de morale pratique. Là, ceux qui croient au transcendant sont exactement dans la même situation que nous qui n’y croyons pas, parce qu’il n’y a pas de formule qui puisse dispenser de la réflexion et qui puisse empêcher l’homme de tomber dans l’erreur. Il n’y a pas de formule-clé définitive. Les marxistes, en ce sens, ont également une vie morale, et je ne prendrai qu’un exemple : Il nous est parfois nécessaire de choisir, lorsque nous sommes en présence d’une contradiction apparente entre des fins lointaines et des nécessités immédiates : [440] dans le cas de la guerre par exemple. Il est certain que beaucoup d’entre nous ont pensé, au moment même où ils menaient une lutte armée contre les Allemands, qu’il y avait, dans ce peuple, des trésors de philosophie, de civilisation, de musique ; eh bien, au moment même où ils se battaient, ils avaient ce sentiment. J’ai pris cet exemple, mais je puis dire qu’il y en a beaucoup d’autres. Et qu’est-ce que la philosophie morale sinon précisément la réflexion et la conscience de ces problèmes ? dans la mesure où se posent pour nous des problèmes, dans la mesure où nous pensons que rien n’est fatal, que rien n’est inéluctable, que c’est l’action des hommes qui fait l’histoire. Je crois que spiritualistes et matérialistes, partisans du transcendant et non-partisans du transcendant, nous n’avons, ni les uns ni les autres, aucun privilège, nous sommes là dans la vie pratique et quotidienne, et je crois qu’en dépit de nos convictions métaphysiques ou philosophiques, nous pouvons trouver des accords sur le plan de la morale pratique.

Dernier point. M. Berdiaeff disait tout à l’heure : Où est placée la conscience morale ? au plus profond de l’homme, ou bien dans la société ? Là encore, il nous met devant une opinion métaphysique que nous n’acceptons pas. Nous ne croyons pas qu’il y ait d’une part la société et d’autre part l’individu. Nous croyons que le social est une dimension de la vie individuelle (si l’on veut bien me passer cette expression qui est plutôt du langage de nos existentialistes) de même que la société n’existe que dans et par les individus. Par conséquent, nous ne pouvons pas poser le problème comme M. Berdiaeff. Tout conflit individuel exprime en même temps pour nous un conflit social, et tout conflit social est constitué par une multitude de conflits individuels. C’est pour cela que le problème sur ce plan nous paraît mal posé.

En conclusion de cette intervention, je dirai qu’à part la métaphysique, à part la philosophie, à part les conceptions du monde, il y a certes une possibilité d’accord pratique sur ces problèmes de morale et de technique entre les hommes qui s’inspirent de toutes sortes de philosophies, en tout cas de toutes les philosophies qui ont le respect de la dignité de l’homme. Un exemple : On m’a raconté cette anecdote de la vie de la Résistance en Moselle. Il y avait, dans un petit groupe de résistants qui comprenait un certain nombre de communistes, un catholique fervent qui était même considéré par certains comme un tout rêveur ; il était peut-être un peu franciscain, on se moquait un peu de lui, mais il était aimé de tout le monde. Un jour, il est pris par les miliciens, il est capturé par les miliciens. On veut le faire parler, on le traîne à travers la place du village, à travers les rues du village en le frappant. Il était couvert de sang, on lui demandait de donner les emplacements d’armes, les logis des camarades. Pendant toute cette période, on n’a entendu qu’un cri à travers tout le village, cri que ce catholique lançait en réponse à toutes les injures et à tous les coups, il répondait : « Jésus ! » Eh bien, nous avons là quelqu’un qui croyait dans la vie quotidienne, et je crois que c’était quelque chose d’authentique, pour prendre l’expression de M. Spœrri. Et je crois qu’il y avait là possibilité d’accord profond entre quelqu’un qui croyait au transcendant et quelqu’un qui n’y croyait pas.

[441]

M. PAUL-ÉMILE VICTOR : Je ne parlerai certainement pas en philosophe, car je ne suis pas un philosophe, je l’ai dit bien souvent, et je m’excuse à l’avance de cette intervention qui ne durera qu’une minute.

Je suis venu ici en espérant trouver une bouée de sauvetage. Plus nous avançons dans ces discussions, plus j’ai l’impression, au contraire, de me noyer. Pour ma part, je suis heureux pour Bergson que Bergson soit mort.

Les uns affirment ici que le socialisme est la solution à nos maux.

Les autres ne proposent pas grand-chose en regard, et attaquent les premiers, soit par opinion, soit par une auto-défense qui dérive de la peur. Ce que je constate de certain, c’est que, derrière nous, il y a le capitalisme et l’idéologie chrétienne. Tous deux ont abouti à un échec. Non pas, à mon avis, à cause d’un vice de forme, mais parce que, entre la théorie et sa réalisation, il y a cet intermédiaire : l’homme. Et devant nous, c’est-à-dire dans le futur, on nous propose le socialisme qui n’a pas encore fait ses preuves comme l’a dit, je crois, Marcel Prenant. Et puisque entre l’idéologie marxiste et sa réalisation, il y a encore et toujours l’homme, je ne vois pas qu’il puisse y avoir, à priori et pour l’instant, espoir de succès.

Par conséquent, à mon avis, il ne peut y avoir de progrès moral que par l’action de l’homme sur lui-même, c’est-à-dire de vous sur vous-mêmes, de moi sur moi-même.

Nous avons tous nos idées, nos convictions. Au cours de ces discussions, nous avons pu constater que les convictions exprimées n’ont pas varié d’un pouce. Ces convictions, du fait même qu’elles sont vôtres, sont justifiées et expriment une part de vérité (comme quelqu’un le disait l’autre jour).

Mais il ne suffit pas d’avoir une conviction, il faut l’appliquer, la mettre en pratique, passer à l’action. Et, pour passer à l’action, il n’est pas nécessaire de posséder des armes (je citerai à ce propos l’exemple de Gandhi). Et, par cela même (la mise en action de vos convictions), vous aurez réalisé un progrès moral individuel certain et vous aurez donc collaboré au progrès moral collectif.

Ne dites pas « À quoi bon ! » Le monde est peuplé de deux milliards cent millions d’individus ; deux milliards cinquante millions, au bas mot, sont pacifistes, c’est-à-dire qu’ils ne veulent pas la guerre. Croyez-vous qu’ils l’empêcheront s’ils ne passent pas à l’action ? Et puis, presque toutes les choses que l’on ne réussit pas sont justement celles que l’on n’essaie pas. Il faut essayer toujours. Et se souvenir de la fameuse phrase de Guillaume le Taciturne : « Point ne sert d’espérer pour entreprendre ni de réussir pour persévérer. »

LE PRÉSIDENT : M. Benda a demandé la parole pour un mot.

M. BENDA : Je suis très heureux de l’affirmation de M. Hervé quant à la conciliation possible entre son parti et moi-même sur le plan pratique. A ce propos, je voudrais faire une déclaration qui ne concerne [442] pas mon cas unique, mais qui, je crois, me fera l’interprète de tout un monde d’intellectuels. On m’a très souvent fait le reproche suivant : « Vous critiquez les communistes, voire âprement ; en attendant, vous faites constamment leur jeu : en assistant à leurs séances, en signant leurs manifestes, en écrivant dans leurs journaux. » Je réponds que les communistes ont été les seuls, depuis cinquante ans, dans l’affaire Dreyfus, dans l’affaire éthiopienne, dans l’affaire espagnole, aujourd’hui dans la question de l’épuration en France, à défendre, en tant que parti, les valeurs de justice que je porte au sommet de l’échelle morale. En sorte que je suis bien obligé de mettre ma main dans la leur, puisque la bourgeoisie, à laquelle j’appartiens par ma naissance, par mon éducation, par mes goûts, n’a montré, depuis cinquante ans, à l’égard de ces valeurs qu’elle avait la mission de défendre, que la plus scandaleuse des trahisons.

LE PRÉSIDENT : Je déclare la séance levée.

[486]

PROGRÈS TECHNIQUE ET PROGRÈS MORAL

INDEX

Participants aux entretiens

[Retour à la table des matières](#tdm)

ANSERMET, Ernest, 325, 328, 375, 388, 472.

ARON, Robert, 234, 355, 441.

ARMINJON, Pierre, 281.

BENDA, Julien, 363, 406, 410 à 413, 420, 425, 428 à 431, 441.

BERDIAEFF, Nicolas, 69, 321, 416, 417, 420, 428, 435.

BOVARD, René, 399.

CAMPAGNOLO, Umberto, 293, 436.

(CROCE, Benedetto, 226.)

DAVY, Mlle, 315, 434.

DIETSCHI, 469.

FLORA, Francesco, 476.

FRIEDMANN, Georges, 301, 402, 409, 417, 420, 421, 422, 424, 425, 447.

GAGNEBIN, Elie, 333.

GESSAIN, Robert, 443.

GILLOUIN, René, 274, 285.

HAINARD, Robert, 261.

HALDANE, J.-B.-S., 91, 259, 328.

HALPÉRIN, Jean, 290.

HERVÉ, Pierre, 267, 284, 324, 330, 389, 409 à 413, 416, 439, 465, 467.

KIRKER, Gaylord E., 318.

LEHRMANN, Charles, 481.

LESCURE, Jean, 282, 353, 398, 426.

LÉVEILLÉ, A., 471.

MACKENZIE, William, 358.

MARTIN, Victor, 297.

MONTALE, 350.

MOUNIER, Emmanuel, 181, 239, 337, 453.

ORS, Eugenio d’, 49, 313, 324, 401, 420, 421.

PAESCHKE, Hans, 454.

PLISNIER, Charles, 329, 331.

PRENANT, Marcel, 23, 251, 284, 290, 371, 414, 427 à 433, 434.

RAYMOND, Marcel, 394.

RUGGIERO, Guido de, 113, 408, 421, 424.

Fin du texte

1. 5 septembre 1947. [↑](#footnote-ref-1)
2. 12 septembre 1947. [↑](#footnote-ref-2)
3. Voir Maublanc. [↑](#footnote-ref-3)
4. Voir Henri Lefebvre. [↑](#footnote-ref-4)